INHALTSVERZEICHNIS

I. Verzeichnis der Mitarbeiter

Aalst, van der, A. J., Dr., Prof., Nijmegen 34
Aarts, Jan, Dr., Prof., Helsinki 490
Adriányi, Gabriel, Dr., Prof., Bonn 306, 496
Andresen, Carl, Dr., Prof., Göttingen 212
Antes, Peter, DDr., Prof., Hannover 248, 331
Asendorf, Ulrich, Dr., Hannover 131
Augustijn, Cornelius, Dr., Prof., Amsterdam 42
Bäumer, Remigius, Dr., Prof., Kirchzarten 48, 95, 275, 278
Bamberg, Corona, Dr., Herstelle 241
Bauer, Johannes B., Dr., Prof., Graz 100, 192
Beck, Heinrich, Dr., Prof., Bamberg 296
Beierwaltes, Werner, Dr., Prof., Freiburg 215
Benz, Karl-Josef, Dr., Prof., Regensburg 303
Berger, Klaus, Dr., Prof., Heidelberg 378
Biedermann, Hermenegild, Dr., Prof., Würzburg 54
Biser, Eugen, DDr., Prof., München 265
Böhlig, Alexander, DDr., Prof., Tübingen 24
Brandmüller, Walter, Dr., Prof., Augsburg 40
Braumann, Georg, Dr., Billerbeck 201
Brox, Norbert, Dr., Prof., Regensburg 24, 290
Casper, Bernhard, Dr., Prof., Freiburg 50, 314
Clauss, Manfred, Dr., Berlin 224
Coakley, J. F., Lancaster 210
Colpe, Carsten, DDr., Prof., Berlin 353, 373
Crouzel, Henri, Dr., Prof., Toulouse 190, 293
Dautzenberg, Gerhard OFM, Dr., Gießen 466
Dettloff, Werner, Dr., Prof., München 485
Duchatelez, K., Dr., Prof., Averbode 37
Düchting, Reinhard, Dr., Doz. 229
Dupont, Jacques, Dr., Prof., Ottignies 19
Eising, Hermann, Dr., Prof. †, Münster 9, 486
Elliger, Katharina, Tübingen 417, 418
Elsässer, Antonellus, Dr., Prof., Eichstätt 412
Emeis, Dieter, DDr., Prof., Münster 58, 414
Ermecke, Gustav, DDr., Dr., Prof., Witten 149
Ernst, Josef, Dr., Prof., Paderborn 379
Feil, Ernst, Dr., Prof., München 503
Fink, Josef, Dr., Prof., Salzburg 118, 122
Finkenzeller, Josef, Dr., Prof., München 403
Fischer, Heribert, Dr., Berlin 219
Fischer, Josef A., Dr., Prof., Augsburg 119, 208
Forster, Karl, Dr., Prof., Augsburg 505
Frank, Karl Suso OFM, Dr., Prof., Freiburg i. Br. 46
Füglister, Notker OSB, Dr., Prof., Salzburg 457
Füssel, Kuno, Dr., Münster 234
Fuhs, H. F., DDr., Köln 457
Galot, Jean SJ, Dr., Prof., Rom 500
Ganoczy, Alexandre, DDr., Prof., Würzburg 493, 495
Gauly, Heribert, Dr., Prof., Mainz 509
Gerdes, Hayo, Dr., Prof. †, Kiel 395, 397
Gessel, Wilhelm, Dr., Prof., Augsburg 383, 479
Glöckner, Richard, Dr., Walberberg 243
Goldbrunner, Josef, DDr., Prof., Regensburg 153
Greshake, Gisbert, Dr., Prof., Wien 49, 298
Groß, Heinrich, Dr., Prof., Regensburg 13
Haaker, Klaus, Dr., Prof., Wuppertal 286
Hagemeyer, Oda, Dr., Herstelle 44, 58, 59, 424
Hallensleben, Barbara, lic. theol., Münster 498
Hehl, Ulrich von, Dr., Bonn 47
Hentschel, Georg, Dr., Doz., Erfurt 99
Herrmann, Siegfried, DDr., Prof., Bochum 10
Herten, Joachim, Würzburg 139
Hödl, Ludwig, Dr., Prof., Bochum 126, 332, 385, 400
Hofmeier, Johann, Dr., Prof., Regensburg 59
Hucke, Helmut, Dr., Prof., Friedrichsdorf 68
Hughes, John Jay, Dr., Prof., St. Louis 322
Immenkötter, Herbert, Dr., habil., Augsburg 128, 389
Iserloh, Erwin, Dr., Prof., Münster 487
Jaschke, Hans-Jochen, Dr., Münster 294, 309
Jürgensmeier, Friedhelm, Dr., Prof., Mainz 308
Kaczynski, Reiner, Dr., Prof., München 421
Kaiser, Philipp, Dr., Prof., Eichstätt 398
Keßler, Peter-Josef, DDr., Dr., Prof., Münster 144
Khoury, Adel-Theodor, Dr., Prof., Münster 128
Kienecker, Friedrich, DDr., Prof., Paderborn 415
Kilpatrick, G. D., Dr., Prof., Oxford 193
Klauck, Hans-Josef, Dr., München 41, 102, 104, 199, 288
Knoch, Otto, Dr., Prof., Passau 114, 116
Köster, Peter, Dr., Prof., Bielefeld 230
Kohl, Wilhelm, Dr., Prof., Münster 390
Kraft, Heinrich, Dr., Prof., Kiel 469, 476
Kremer, Jacob, Dr., Prof., Wien 202
Krinetzki, Günther, Passau 189
Langemeyer, Georg OFM, Dr., Bochum 141
Liebart, Jacques, Dr., Prof., Lille 35
Lill, Rudolf, Dr., Prof., Passau 310
Lindars, Barnabas, Dr., Prof., Manchester 22
Lindt, Andreas, Dr., Prof., Bern 394
Listl, Josef, Dr., Prof., Augsburg 405
Loretz, Oswald, Dr., Prof., Münster 282
Lüdicke, Klaus, Dr., Greven 147
Maday, Johannes, Dr., Paderborn 316
Maier, Johann, DDr., Prof., Brühl 15, 462
Marcolino, Venício, Dr., Tübingen 387
May, John, Dr., Münster 329
Mayer, Cornelius OSA, Dr., Würzburg 481
McSorley, Harry, Dr., Prof., Toronto 491
Merklein, Helmut, Dr., Prof., Wuppertal 16
Mette, Norbert, Dr., Münster 151
Metzler, Dieter, Dr., Prof., Münster 383
Moll, Helmut, Dr., Köln 65
Müller, Gerhard, Dr., Prof., Erlangen 320
Müller, Paul-Gerd, Dr., Prof., Stuttgart 18
Muhrer, Siegfried, Dr., Klagenfurt 61
Mussinghoff, Heinz, Dr., Münster 311
Mußner, Franz, Dr., Prof., Regensburg 113, 195, 381
Neufeld, Karl-H., Dr., Rom 232, 334, 473
Nyberg, Tore S., Dr., Odense 221
Pesch, Rudolf, DDr., Prof., Freiburg 1, 101, 106, 113, 195, 198, 200 287, 289
Peters, Albrecht, Dr., Prof., Heidelberg 226
Piegsa, Joachim, Dr., Prof., Augsburg 97, 323
Privitera, Salvatore, Dr., Prof., Palermo 324
Promper, Werner, Dr., Münster 70, 328, 510
Raab, Heribert, Dr., Prof., Fribourg 394
Radl, Walter, Dr., Prof., Bochum 464
Rauscher, Anton, Dr., Prof., Augsburg 237
Reinhard, Wolfgang, Dr., Prof., Augsburg 392
Reiter, Johannes, Dr., Mainz 408
Richter, Klemens, Dr., Münster 132
Ritter, Adolf Martin, Dr., Prof., Marburg 38
Rivinius, Karl Josef, Dr., Prof., St. Augustin 43
Roth, Anselm, lic. theol., Gerleve 210
Rutherford, Richard H., Dr., Prof., Portland 246
Salmann, Elmar OSB, Dr., Billerbeck 422
Sánchez-Blanco, Francisco, Dr., Bochum 333
Schadel, Erwin, Dr., Bamberg 312
Schaeffler, Richard, Dr., Prof., Bochum 72, 138
Scharbert, Josef, Dr., Prof., München 13, 99, 177, 189, 191, 280, 285, 371, 460
Schelkle, Hermann, Dr., Prof., Tübingen 206, 463, 469
Schenk, Wolfgang, Dr., Prof., Berlin 196
Schladoth, Paul, Dr., Prof., Münster 54
Schlüter, Richard, Dr., Paderborn 501
Schmitt, Karl-Heinz, Köln 239
Schmolke, Michael, Dr., Prof., Salzburg 327
Schneider, Gerhard, Dr., Prof., Bochum 20
Schneider, Lothar, Dr., Bonn 238
Schnitker, Thaddäus, Dr., Münster 64, 155, 244, 246
Schnizer, Helmut, Dr., Prof., Graz 407
Schönborn, Christoph von, Dr., Prof., Fribourg 317
Schulte, Raphael, Dr., Prof., Wien 134
Schweizer, Eduard, DDr., Prof., Zürich 203
Seebaß, Gottfried, Dr., Prof., Heidelberg 489
Seeliger, Hans Reinhard, Dr., Mainz 471
Senger, Basilius, Dr., Billerbeck 125
Speigl, Jakob, Dr., Prof., Würzburg 209
Spicq, Ceslas, Dr., Prof., Fribourg 206, 468
Spiecker, Manfred, Dr., Köln 149
Stegmann, Josef, Dr., Prof., Bochum 63
Steinkamp, Hermann, Dr., Prof., Münster 420
Stritzky, Maria-Barbara von, Dr., Münster 30, 385
Studer, Basil, Dr., Prof., Rom 300
Stupperich, Robert, Dr., Prof., Münster 225
Sudbrack, Josef SJ, Dr., München 157
Thomas, Klaus, DDr., D. D., Berlin 63, 241, 419
Urban, Hans-Jörg, Dr., Paderborn 441
Uthemann, Karl-Heinz, Dr., München 482
Valasek, Emil, Dr., Dülmen 51, 386
Verweyen, Hansjürgen, Dr., Prof., Essen 71, 305, 336, 424
Wagner, Harald, Dr., Prof., Schwäbisch Gmünd 45, 236, 321, 403, 497, 504
Waldenfels, Hans, Dr., Prof., Bonn 68

Waldmüller, Lothar, Dr. habil., München 216
Weiser, Alfons, Dr., Prof., Vallendar 107, 111
Weiss, Bardo, Dr., Prof., Mainz 218
Winkler, Gerhard B., Dr., Prof., Regensburg 225
Ziegler, Josef Georg, Dr., Prof., Mainz 151
Zulehner, Paul M., DDr., Passau 240, 415, 417

II. Verzeichnis der Abhandlungen und Übersichten

Pesch, R.: Das Evangelium nach Markus 1–10
Exeler, A.: Wahrheit im Interesse der Freiheit 89–96
Scharbert, J. / Knoch, O. / Radl, W.: 1980 erschienene Einführungen in das Alte und Neue Testament 177–188
Biser, E.: Das Göttliche Spiel 265–276
Colpe, C.: Neue Untersuchungen zum Menschensohn-Problem 352–372
Urban, H. J.: Confessio Augustana und Confutatio 441

III. Verzeichnis der besprochenen Schriften

Petrus Abaelardus. Hrsg. von R. Thomas 385
Adam, A. / Berger, R.: Pastoralliturgisches Handlexikon 421
Aland / Nestle: Novum Testamentum Graece. Bearb. von K. Aland und B. Aland 193
Albert, H.: Das Elend der Theologie 424
Amato, A.: I pronunciamenti tridentini sulla necessitá della confessione sacramentale nei Canoni 6–9 della sessione XIV 298
D'Angelo, M. R.: Moses in the Letter to the Hebrews 206
Auer, J.: Person 141
Das „Augsburger Bekenntnis" von 1530 damals und heute. Hrsg. von B. Lohse und O. H. Pesch 320
Baier, W.: Untersuchungen zu den Passionsbetrachtungen in der Vita Christi des Ludolf von Sachsen 157
Baldermann, I.: Die Bibel – Buch des Lernens 243
Balthasar, H. U. von: Theodramatik II, Teil 1: Der Mensch in Gott. Teil 2: Die Personen in Christus 265
Balthasar, H. U. von: Theodramatik III. Die Handlung 265
Bauch, A.: Quellen zur Geschichte der Diözese Eichstätt 303
Baudler, G.: Wahrer Gott als wahrer Mensch 134
Baumeister, Th.: Die Anfänge der Theologie des Martyriums 290
Beatrice, P. F.: Tradux peccati. Alle fonti della dottrina agostiniana del peccato originale 298
Beck, H.: Anthropologischer Zugang zum Glauben 49
Vom Behandeln zum Heilen. Hrsg. von J. Mayer-Scheu und R. Kautzky 418
Beinert, W.: Wenn Gott zu Wort kommt 398
Benedikt von Nursia. Hrsg. von B. Probst 125
Die Benediktsregel. Übers. und erklärt von G. Holzherr 210
Berg, D.: Armut und Wissenschaft 126
Berger, K.: Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Menschsohns 354
Berger, R. / Adam, A.: Pastoralliturgisches Handlexikon 421
Besier, G.: Seelsorge und Klinische Psychologie 419
Beyerlin, W.: Der 52. Psalm 13
Biblisch-historisches Handwörterbuch. Hrsg. von B. Reicke und L. Rost 9
Bierbaum, M. / Faller, A.: Niels Stensen. Anatom, Geologe und Bischof 309
Sancta Birgitta, Opera Minora I: Regula Salvatoris. Hrsg. von St. Eklund 221
Blankenburg, W.: Kirche und Musik 68
Blenkinsopp, J.: Prophecy and Canon 189
Boismard, M.-E. / Lamouille, A.: Aus der Werkstatt des Evangelisten 183
The Books of Elija. Coll. and transl. by M. Stone and J. Strugnell 191
Braulik, G.: Die Mittel deuteronomischer Rhetorik 10
Brosché, F.: Luther on Predestination 491
Brownlee, W. H.: The Midrash Pesher of Habakkuk 462
Brunner, H.: Der organologische Kirchenbegriff in seiner Bedeutung für das ekklesiologische Denken des 19. Jahrhunderts 45
Bühlmann, W.: Missionsprozeß in Addis Abeba 510
Caloz, M.: Étude sur la LXX origénienne du Psautier 190
Chilton, B. D.: God in Strength 287
Chisholm, J. E.: The Pseudo-Augustinian Hypomnesticon against the Pelagians and Celestians 212
Ciferni, A. D.: The Post-Vatican II. Discussion of the So-Called Praemonstratensian Rite 155
Conde Guerri, E.: Los „Fossores" de Roma Paleocristiana 118
Confessio Augustana. Gemeinsame Untersuchung luth. und kath. Theologen. Hrsg. von H. Meyer und H. Schütte 441
Confessio Augustana und Confutatio. Der Augsburger Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche. Hrsg. von E. Iserloh 441
Cooper, E. J.: Bußerziehung in Schule und Gemeinde 414
Coppens, La Revèle apocalyptique du Messianique royal. I La Royauté 457
Cramer, W.: Der Geist Gottes und des Menschen in frühsyrischer Theologie 34
Crew, P. M.: Calvinist Preaching and Iconoclasm in the Netherlands 1544–1569 42
Crossan, J. D.: Finding is the First Act 288
Daniélou, Les Origines du Christianisme Latin 476
Dantine, J.: Die Kirche vor der Frage nach ihrer Wahrheit 321
Daßmann, E.: Der Stachel im Fleisch 116
Dembowski, H.: Menschliches Leiden und der dreieinige Gott 312
Dörger, H. J.: Kirche in der Öffentlichkeit 60
Johannes Eck: Enchiridion locorum communium adversus Lutherum et alois hostes ecclesiae. Hrsg. von P. Fraenkel 489
Johannes Eck: Enchiridion. Hrsg. und eingel. von E. Iserloh 489
Encounter with the Text. Hrsg. von M. J. Buss 98
Engelke, E.: Sterbenskranke und die Kirche 417
Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche. Hrsg. von J. Krautscheidt und H. Marré 327
Evans, G. R.: Anselm and a New Generation 305
Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Hrsg. von H. Balz und G. Schneider 195
Faller, A. / Bierbaum, M.: Niels Stensen. Anatom, Geologe und Bischof 308
Federici Vescovini, G.: Astrologia e Scienza 333
Fedwick, P. J.: The Church and the Charisma of Laedership in Basil of Caesarea 37
Fernandez, A.: Nuevas Estructuras de la Iglesia 151
Fink, K. A.: Papsttum und Kirche im abendländischen Mittelalter 487
Finkenzeller, J.: Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen 400
Fischer, J. A.: Die Freisinger Bischöfe von 906–957 216
Fischer, K. M.: Das Ostergeschehen 381
Fitzmyer, J. / Harrington, D.: A Manuel of Palestinian Aramaic Text 15
Föllinger, G.: Corvey. Von der Reichsabtei zum Fürstbistum 44
Formen und Funktionen der Allegorie. Hrsg. von W. Haug 104
Fox, D. J.: The „Matthew-Luke Commentary" of Philoxenus 210
Freiheit und Methode. Hrsg. von J. Scharfenberg 240
Zur Freude des Glaubens hinführen. Komm. von A. Exeler 54
Fuchs, A.: Die Entwicklung der Beelzebulkontroverse bei den Synoptikern 196
Fürst, W.: Wahrheit im Interesse der Freiheit 89
Fuhs, H. F.: Sehen und Schauen 460
Fusco, V.: Parola e regno 199
Gauly, P.: Katholisches Ja zum Augsburger Bekenntnis? 389
Gebremedhin, E.: Life – Giving – Blessing 35
Zur Geschichte des Urchristentums. Hrsg. von G. Dautzenberg, H. Merklein, K. Müller 114
Gnilka, J.: Das Evangelium nach Markus 1
Gnilka, J.: Der Kolosserbrief 203
Gnosis. Hrsg. von B. Aland 30
Goñi Gaztambiche, J.: Historia de los Obispos de Pamplona 40
Gott feiern. Hrsg. von J. G. Plöger 64
Gourgues, M.: À la droite de Dieu 202
Gregorii Ariminensis OESA. Hrsg. von A. D. Trapp OSA und V. Marcolino 485
Greshake, G.: Signale des Glaubens 424
Gründel, J.: Normen im Wandel 412
Günther, H. W.: Der Nah- und Enderwartungshorizont in der Apokalypse des heiligen Johannes 469
Gunneweg, A. / Schmithals, W.: Herrschaft 192
Gruber, L.: Transzendentalphilosophie und Theologie bei Johann Gottlieb Fichte und Karl Rahner 336
Haendler, G.: Amt und Gemeinde bei Luther im Kontext der Kirchengeschichte 490
Hagemann, W.: Freundschaft mit Christus 424
Hahn, F. / Kertelge, K. / Schnackenburg, R.: Einheit der Kirche 113
Hampl, F.: Geschichte als kritische Wissenschaft 471
Handbuch der Kirchengeschichte Bd VII. Hrsg. von H. Jedin und K. Repgen
Handbuch kirchlicher Altenarbeit. Hrsg. von J. Schmauch 239
Harrington, D. / Fitzmyer, D.: A Manual of Palestinian Aramaic Texts 15
Hartung, M.: Angst und Schuld in Tiefenpsychologie und Theologie 241
Hayes, J. H.: An Introduction to the Old Testament Study 371
Heinonen, R. E.: Anpassung und Identität 394
Heinzer, F.: Gottes Sohn als Mensch 482

Henkel, W.: Die Druckerei der Propaganda Fide 328
Hintner, D.: Die Ungarn und das byzantische Christentum der Bulgaren im Spiegel der Register Innozenz' III 306
Holderegger, A.: Suizid und Suizidgefährdung 149
Holmberg, B.: Paul and Power 466
Holz, R.: Sakramente – im Wechselspiel zwischen Ost und West 317
Hugolini de Urbe Veteri OESA. Hrsg. von W. Eckermann OSA 387
A Basic Introduction to the Old Testament. Hrsg. von R. C. Walton 180
Irénée de Lyon, contre les Hérésies. Éd. critique par A. Rousseau et L. Doutreleau 294
Jeremias, J.: Die Sprache des Lukasevangeliums 20
Trois jésuites nous parlent. Textes présentés par H. de Lubac 232
Kadlec, J. / Marrou, H. / Machilek, F. / Zlámal, B.: Svatý Augustin 386
Kämpfer, H. / Scharfenberg, J.: Mit Symbolen leben 420
Kahlefeld, H.: Das Abschiedsmahl Jesu und die Eucharistie der Kirche 113
Kallis, A.: Orthodoxie – Was ist das? 52
Kaufmann, F.-X.: Kirchen begreifen 505
Kearns, R.: Vorfragen zur Christologie Bd I 373
Kearns, R.: Vorfragen zur Christologie Bd II 353
Kelley, C. F.: Divine knowledge 219
Kern, W.: Disput um Jesus und um Kirche 504
Kertelge, K. / Hahn, F. / Schnackenburg, R.: Einheit der Kirche 113
Khoury, A. Th.: Begegnung mit dem Islam 248
Kirche und Bekenntnis. Hrsg. von P. Meinhold 320
Kirche und Staat in der Bundesrepublik Deutschland 1949–1963. Hrsg. von A. Rauscher 311
Kirche und Staat in der neueren Entwicklung. Hrsg. von P. Mikat 405
Ökumenische Kirchengeschichte. Hrsg. von R. Kottje und B. Möller 47
Klausner, J.: Von Jesus zu Paulus 379
Knauft, W.: Katholische Kirche in der DDR 132
Knoch, O.: Begegnung wird Zeugnis 186
Köster, H.: Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit 182
Krämer, H. M.: Eine Sprache des Leidens 415
Kramm, T.: Analyse und Bewährung theologischer Modelle zur Begründung der Mission 68
Krause, B.: Leiden Gottes – Leiden des Menschen 501
Kremer, J.: Les Actes des Apôtres 107
Historische Kritik in der Theologie. Hrsg. von G. Schwaiger 473
Kühne, H.-J.: Schriftautorität und Kirche 236
Kunz, E.: Protestantische Eschatologie 131
Lamouille, A. / Boismard, M.-E.: Aus der Werkstatt der Evangelisten 183
Lang, B.: Ein Buch wie kein anderes 177
Lange, J.: Ehe und Familienpastoral heute 509
Laub, F.: Bekenntnis und Auslegung 468
Léon-Dufour, X.: Face à la mort Jésus et Paul 206
Lienhard, M.: Martin Luthers christologisches Zeugnis 226
Listl, J.: Kirche und Staat in der neueren katholischen Kirchenrechtswissenschaft 407
Loduchowski, H.: Kreative Kommunikation in Gruppen 59
Lohfink, N.: Kohelet 282
Lüssi, P.: Atheismus und Neurose – das Phänomen GL → N 61
Machilek, F. / Marrou, H. / Zlámal, B. / Kadlec, J: Svatý Augustin 386
Märzhäuser, H.: Die Darstellung von Mönchtum und Klosterleben im deutschen Roman des zwanzigsten Jahrhunderts 46
Malherbe, A.: The Cynic Epistles 378
Margreiter, R.: Ontologie und Gottesbegriff bei Nietzsche 230
Marrou, H. / Machilek, F. / Zlámal, B. / Kadlec, J: Svatý Augustin 386
Matura, Th.: Le radicalisme évangélique 195
Meinhold, P.: Studien zu Ignatius von Antiochien 208
Meister Eckhart: Gotteserfahrung und Weg in die Welt. Hrsg. von D. Mieth 218
Melanchthons Briefwechsel. Bd 1 und 2. Bearb. von H. Scheible 128
Menozzi, D.: Letture politiche di Gesú dall'Ancien Régime alla Rivoluzione 394
Merkel, H.: Die Pluralität der Evangelien als theologisches Problem in der Alten Kirche 24
Meyer, C.: Kirchliche Erwachsenenbildung 58
Meyer zu Schlochtern, J.: Glaube, Sprache, Erfahrung 139
Mikat, P.: Dotierte Ehe – rechte Ehe 144
Minguez Bonino, J.: Theologie im Kontext der Befreiung 234
The „Mithras Liturgy". Ed. and transl. by M. W. Meyer 383
Le Modernisme. Mit Beiträgen von P. Colin, J. Houssye, S. Breton, X. Tilliette, J. Greisch, D. Dubarle 334
Mondello, V.: La Chiese del Dio Trino 51
Moloney, F.: The Johannine Son of Man 22
Monzel, N.: Die katholische Kirche in der Sozialgeschichte 238
Moser, R.: Gotteserfahrung bei Martin Buber 314
Müller, G. L.: Für andere da 503
Mußner, F.: Hören auf sein Wort 57
Nasrallah, J.: Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite du Ve au XIIe siècle 128
von Nell-Breuning, O.: Soziallehre der Kirche 237
Nestle, D.: Neues Testament elementar 181
Nestle / Aland: Novum Testamentum Graece. Bearb. von K. Aland und B. Aland 193
Neuzeit. 1. Teil. Ausgew. übers. und kommentiert von H.-W. Krumwiede, M. Greschat, M. Jacobs, A. Lindt 43
Nolau, B. M.: The Royal Son of God 106
Nuntiaturberichte aus Deutschland. Hrsg. von E. Iserloh, bearb. von J. Wijnhoven 392
Nußbaum, O.: Die Aufbewahrung der Eucharistie 65
Olley, J. W.: Righteouness' in the Septuagint of Isaiah 285
Origenes: Vier Bücher von den Prinzipien. Hrsg. von H. Görgemanns und H. Karpp 479
Origenes. Die griechisch erhaltene Jeremiahomilien. Eingel. übers. und mit Erklärungen versehen von E. Schadel 296
Overath, J.: Einführung in das Studium der mittleren und neueren Kirchengeschichte 224
Padberg, R.: Erasmus von Rotterdam 225
Patte, A. und D.: Pour une exégèse structurale 18
Person im Kontext des Sittlichen. Hrsg. von J. Piegsa und H. Zeimetz 408
Pesch, R.: Die Echtheit eures Glaubens 469
Pietas. Festschrift für Bernhard Kötting. Hrsg. von E. Dassmann und K.-S. Frank 300
Pillinger, R.: Die Tituli Historiarum oder das sogenannte Dittochaeon des Prudentius 209
Pöhl, R.: Der Missionar zwischen Ordensleben und Missionarischem Auftrag 70
Pryke, E. J.: Redactional Style in the Marcan Gospel 198
Theologische Realenzyklopädie. Hrsg. von G. Krause und G. Müller Bd IV 95, Bd V 275, Bd VI 278
Rehm: Das erste Buch der Könige 99
Reiter, J.: Der Moraltheologe Ferdinand Probst 323
Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Hrsg. von K. H. Weger 72
Renaissance des Islams. Hrsg. von M. Fitzgerald, A. Th. Khoury, W. Wanzura 331
Richard, E.: Acts 6:1–8:4 111
Riebl, M. / Stiglmair, A.: Kleine Bibelkunde zum Alten Testament 177
Rius-Camps, J.: The four authentic letters of Ignatius, the martyr 119
Rovira, G.: Das Persönlichkeitsrecht auf Arbeit 149
Rubio, M.: Der Mensch im Daseinshorizont der Säkularisierung 50
Rudolph, K.: Die Gnosis 24
Ryan, J. J.: The Nature, Structure and Funktion of the Church in William of Ockham 498
Sardes von, M.: Das ökumenische Patriarchat in der orthodoxen Kirche 316
Saurwein, E.: Der Ursprung des Rechtsinstitutes der päpstlichen Dispens von der nicht vollzogenen Ehe 147
Schäfer, P.: Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums 286
Scharfenberg, J. / Kämpfer, H.: Mit Symbolen leben 420
Scheele, P.-W.: Alle eins 403
Schlette, H. R.: Albert Camus: Welt und Revolte 71
Schlier, H.: Der Geist und die Kirche 464
Schmälzle, U.: Ehe und Familie im Blickpunkt der Kirche 151
Schmithals, W.: Das Evangelium nach Markus 1
Schmithals, W. / Gunneweg, A. H.: Herrschaft 192
Schnackenburg, R.: Maßstab des Glaubens 19
Schnackenburg, R. / Hahn, F. / Kertelge, K.: Einheit der Kirche 113
Schnitzler, Th.: Was das Stundengebet bedeutet 244
Schröer, A.: Die Reformation in Westfalen 390
Schröker, A. von: Ein Schönborn im Reich 308
Schüller, B.: Die Begründung sittlicher Urteile 324
Schützeichel, H.: Katholische Calvin-Studien 493
Schwanz, P.: Imago Dei 293
Scotti, J.: De divina praedestinatione Liber 215
Seven, F.: Die Ewigkeit Gottes und die Zeitlichkeit des Menschen 138

Sicard, D.: La liturgie de la mort dans l'église latine des origines à la réforme carolingienne 246
Sieben, H. J.: Die Konzilsidee der Alten Kirche 383
Slaskie Studia Hisoryczno-Teologiczne Bd X 97
Stähli, H.-P.: Knabe – Jüngling – Knecht 457
Stauffer, R.: Interprètes de la Bible 495
Johann von Staupitz. Libellus de executione aeternae praedestinationis. Bearb. von L. Graf zu Dohna und R. Wetzel 225
Stead, Chr.: Divine Substance 38
Steichele, Der leidende Sohn Gottes 200
Stempel, H. A.: Melanchthons pädagogisches Wirken 229
Steppat, M. P.: Die Schola von Cassiciacum: Augustinus „De Ordine" 481
Stickelberger, H.: Ipsa assumptione creatur 500
Stiglmair, A. / Riebl, M.: Kleine Bibelkunde zum Alten Testament 177
Studien zur Bekenntnisbildung. Hrsg. von P. Meinhold 403
Stuhlmacher, P.: Vom Verstehen des Neuen Testaments 16
Sudbrack, J.: Wege zur Gottesmystik 422
Sutter, E. Ch.: Beiträge zur Kirchengeschichte der Rumänen 496
Religions Symbols and their Functions. Hrsg. von H. Biezais 329
Tenzler, J.: Selbstfindung und Gotteserfahrung 153
Theisson, J.: Der auserwählte Richter 353
Theologie des Volkes. Hrsg. von A. Exeler und N. Mette 417
Textbuch zur neutestamentlichen Zeitgeschichte. Hrsg. von H. G. Kippenberg und G. A. Wewers 100
Thomas von Kempen: Nachfolge Christi 159
Thulstrup, N.: Kierkegaard's Relation to Hegel 395
Tillard, J.-M. R.: Freisein in Gott 241
Heinrich Totting von Oyta. Quaestiones in Isagogen Porphyrii. Hrsg. von J. Schneider 332
Ulbert, T.: Frühchristliche Basiliken mit Doppelapsiden auf der Iberischen Halbinsel 122
Untergaßmair, F. G.: Kreuzweg und Kreuzigung Jesu 201
Vanhoye, A.: Prêtre ancien, prêtre nouveau selon le Nouveau Testament 463
Vermeylen, J.: Du prophète Isaie à l'apocalyptique 13
Vetter, H.: Stadien der Existenz 397
Walter, P.: Die Frage der Glaubensbegründung aus innerer Erfahrung auf dem I. Vatikanum 497
Wang, A.: Der „Miles Christianus" im 16. und 17. Jahrhundert und seine mittelalterliche Tradition 41
Weber, Chr.: Kardinäle und Prälaten in den letzten Jahrhunderten des Kirchenstaates 310
Weber, W.: Geld, Glaube, Gesellschaft 63
Weder-Altherr, H.: Taschen-Tutor Neues Testament 180
Werbs, U.: Die Bedeutung des Hörers für die Verkündigung 415
Werden und Wirken des Alten Testaments. Festschrift für Claus Westermann. Hrsg. von R. Albertz, H.-P. Müller, H. W. Wolff, W. Zimmerli 280
Wijnhoven, J. (Bearb.): Nuntiaturberichte aus Deutschland 392
Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Bd III. Hrsg. von G. J. Botterweck und H. Ringgren 187
Word and Spirit: St. Bede's Publications 385
Wrege, H.-Th.: Die Gestalt des Evangeliums 289
Zeichen und Gleichnisse. Hrsg. von J. Delorme 102
Zenk, G.: Evangelisch in Katholizität 322
Zrenner, C.: Die Berichte der europäischen Jerusalempilger 486
Van Zijl, J. B.: A Concordance to the Targum of Isaiah 189
Zimmermann, F.: The Aramaic Origin of the Four Gospels 101
Zlámal, B. / Kadlec, J. / Marrou, H. / Machilek, F.: Svatý Augustin 386
Zottl, A.: Erfahrung und Gegenwärtigkeit 153

IV. Habilitationen und Promotionen im akademischen Jahr 1980/81

Albers, Hans-Gerhard
Albrechter, Anton
Amigo Espada, Lorenzo
Baloban, Josip
Banawiratma, Joh. Baptist
Banzi, Anthony
Bartsch, Bernhard
Bernet, Anton
Blumauer, Karl
Bottermann, Maria-Regina
Brechenmacher, Karl
Buerki, Bruno
Casetti, Pierre
Chico Cano, Manuel
Couto, Filipe J.
Deselaers, Paul
Douda, Ernst
Eisenbach, Franziskus
Farrugia, Edward G.
Fuchs, Ottmar
Geller, Helmut
Glaus, Josef Beda
Hauke, Manfred
Hausberger Karl
Herea Bohigas, José
Hirschlehner, Stefan
Hossfeld, Frank-Lothar
Huber, Werner
Ihiska, Beda
Kirchschläger, Walter
Kühschelm, Roman
Kupka, Jan
Laun, Andreas
Leibold, Gerhard
Lies, Lothar
Lillig, Heinz
Maiberger, Paul
Meesters, Maria
Mencia-Gonzales, Jafet
Mertens, Gerhard
Niederschlag, Heribert
Paarhammer, Hans
Pillonel, Jacques
Prenner, Karl
Reith, Karl-Friedrich
Remling, Ludwig
Riedelsperger, Alois
Rodler, Willibald
Rolfes, Helmut
Rosenthal, Anselm
Sajdak, Czeslaw
Schifferle, Walter
Schilson, Arno
Schindler, Johann
Schneider, Gert
Schneider, Wolfgang
Schwarz, Alois
Schweizer, Harald
Schwerdfeger, Nikolaus
Sievernich, Michael
Smolinsky, Heribert
Stötzel, Arnold
Strommer, Matthias
Tillmann, Karl-Heinz
Trautmann, Franz 2
Uhl, Florian
Urban, Josef
Valerius, Gerhard
Vautier, Paul
Virt, Günter
Wohlfahrt, K. A.
Wojtowicz, Kasimierz
Zedwitz, Klaus von

V. Theologische Bibliographie

Zusammengestellt von Dr. Erwin Gotenburg, Münster,
unter Mitarbeit der Institute und Seminare des Fachbereichs Kath. Theologie
der Universität Münster 73–88, 161–176, 249–264, 337–352, 425–440, 515–528

476 K BuV T

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte **ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER WESTFALEN** **Jährlich DM 78,–**

Nummer 1 **1981** **77. Jahrgang**

Rudolf Pesch: Das Evangelium nach Markus . . . . . Sp. 1

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 9
Biblisch-historisches Handwörterbuch. Hrsg. von Bo Reicke und Leonhard Rost. Vierter Band (H. Eising)
G. Braulik: Die Mittel deuteronomischer Rhetorik (S. Herrmann)
W. Beyerlin: Der 52. Psalm (H. Groß)
J. Vermeylen: Du prophète Isaïe à l'apocalyptique (J. Scharbert)
J. A. Fitzmyer / D. J. Harrington: A Manual of Palestinian Aramaic Texts (J. Maier)
P. Stuhlmacher: Vom Verstehen des Neuen Testaments (H. Merklein)
D. Patte / A. Patte: Pour une exégèse structurale (P.-G. Müller)
R. Schnackenburg: Maßstab des Glaubens (J. Dupont)
J. Jeremias: Die Sprache des Lukasevangeliums (G. Schneider)
F. J. Moloney: The Johannine Son of Man (B. Lindars)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 24
H. Merkel: Die Pluralität der Evangelien als theologisches und exegetisches Problem in der Alten Kirche (N. Brox)
K. Rudolph: Die Gnosis (A. Böhlig)
Gnosis. Festschrift für Hans Jonas. Hrsg. von B. Aland (M.-B. von Stritzky)
W. Cramer: Der Geist Gottes und des Menschen in frühsyrischer Theologie (A. J. van der Aalst)
E. Gebremedhin: Life-Giving Blessing (J. Liébert)
P. J. Fedwick: The Church and the Charisma of Leadership in Basil of Caesarea (K. Duchatelez)
Chr. Stead: Divine Substance (A. M. Ritter)
J. Goñi Gaztambide: Historia de los Obispos de Pamplona (W. Brandmüller)
A. Wang: Der ‚Miles Christianus' im 16. und 17. Jahrhundert und seine mittelalterliche Tradition (H.-J. Klauck)
Ph. M. Crew: Calvinist Preaching and Iconoclasm in the Netherlands 1544–1569 (C. Augustijn)
Neuzeit. 1. Teil: 17. Jahrhundert bis 1870. Ausgewählt, übersetzt und kommentiert von H.-W. Krumwiede, M. Greschat, M. Jacobs, A. Lindt (K. J. Rivinius)
G. Föllinger: Corvey. Von der Reichsabtei zum Fürstbistum (O. Hagemeyer)
H. Brunner: Der organologische Kirchenbegriff in seiner Bedeutung für das ekklesiologische Denken des 19. Jahrhunderts (H. Wagner)
H. Märzhäuser: Die Darstellung von Mönchtum und Klosterleben im deutschen Roman des zwanzigsten Jahrhunderts (K. S. Frank)
Ökumenische Kirchengeschichte. Bd III Neuzeit. Hrsg. von R. Kottje und B. Möller (U. v. Hehl)
Handbuch der Kirchengeschichte. Hrsg. von H. Jedin und K. Repgen. Bd VII: Die Weltkirche im 20. Jahrhundert (R. Bäumer)

Fundamentaltheologie, Dogmatik, Ökumenische Theologie . . . . . Sp. 49
H. Beck: Anthropologischer Zugang zum Glauben (G. Greshake)
M. Rubio: Der Mensch im Daseinshorizont der Säkularisierung (B. Casper)
V. Mondello: La Chiesa del Dio Trino (E. Valasek)
A. Kallis: Orthodoxie – Was ist das? (H. M. Biedermann)

Pastoraltheologie . . . . . Sp. 54
Zur Freude des Glaubens hinführen. Mit einem Kommentar von A. Exeler (P. Schladoth)
F. Mußner: Hören auf sein Wort (O. Hagemeyer)
Chr. Meier: Kirchliche Erwachsenenbildung (D. Emeis)
H. Loduchowski: Kreative Kommunikation in Gruppen (J. Hofmeier)
H.-J. Dörger: Kirche in der Öffentlichkeit (S. Muhrer)
P. Lüssi: Atheismus und Neurose – das Phänomen GL → N. (K. Thomas)

Sozialwissenschaften . . . . . Sp. 63
W. Weber: Geld, Glaube, Gesellschaft (F. J. Stegmann)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 64
Gott feiern. Hrsg. von J. G. Plöger (Th. A. Schnitker)
O. Nußbaum: Die Aufbewahrung der Eucharistie (H. Moll)
W. Blankenburg: Kirche und Musik (H. Hucke)

Missionswissenschaft . . . . . Sp. 68
Th. Kramm: Analyse und Bewährung theologischer Modelle zur Begründung der Mission (H. Waldenfels)
R. Pöhl: Der Missionar zwischen Ordensleben und Missionarischem Auftrag (W. Promper)

Philosophie . . . . . Sp. 71
H. R. Schlette: Albert Camus: Welt und Revolte (H. Verweyen)
Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Hrsg. von K.-H. Weger (R. Schaeffler)

Theologische Bibliographie . . . . . Sp. 73

Das Evangelium nach Markus

Zu zwei neueren Kommentaren*

von Rudolf Pesch, Freiburg

Fast gleichzeitig sind in den beiden ökumenisch verantworteten Kommentarreihen Mk-Kommentare erschienen, der eine vom Münchener kath. Neutestamentler Gnilka[1], der andere vom Berliner ev. Neutestamentler Schmithals[2]. Dieses „Angebot" – 2–3 Jahre nach Erscheinen meines eigenen Markus-Kommentars – reizt den Rez. zum kritischen Vergleich. Versuchen wir zunächst die Gemeinsamkeiten, dann die Differenzen aufzulisten.

I. Gemeinsamkeiten:

1. In der Ausführlichkeit der Kommentierung (680 bzw. 760 S.) stehen sich beide Kommentare mit je 2 Bden recht nahe. In beiden Kommentar-Reihen haben sich evangelische und katholische Exegeten zusammengetan und addressieren sich über die Fachgenossen hinaus bewußt an einen breiteren Leserkreis.

2. Beide Kommentatoren schicken ihrer Kommentierung ein Literatur- und Abkürzungsverzeichnis und eine „Einleitung" voraus.

3. Beide bieten am Schluß von Bd II ein Sach- bzw. Theologisches Begriffs-Register.

* Gnilka, Joachim: **Das Evangelium nach Markus**. 1. Teilband Mk 1–8,26. 2. Teilband Mk 8,27–16,20. – (Zürich, Einsiedeln, Köln/Neukirchen-Vluyn): Benziger/Neukirchener Verlag 1978/1979. 316 u. 364 S. (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum NT II, 1–2) kart. DM 56.– u. 59.–
Schmithals, Walter: **Das Evangelium nach Markus.** Kapitel 1–9.1. Kapitel 9,2–16,18. – (Gütersloh/Würzburg): Mohn/Echter 1979. 2 Bde zus. 760 S. (Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar zum NT 2/1–2 kart. je DM 19.80

OB 705

Bd 10 APR. 1981

Z ID

4. Beide kommentieren auch (entgegen der Titelei bei Sch.: 16, 18!) im 2. Bd bis Mk 16,20.

5. Obwohl Sch. mitunter größere Einheiten zusammenfaßt (Gesamtübersetzung, z. B. Mk 4,1–34), kommentieren beide im ganzen dieselbe Perikopenabfolge.

6. In beiden Kommentaren findet der Leser Exkurse über (Reihenfolge nach G.) „Sohn Gottes", „Die Schriftgelehrten", „Die Zöllner", „Die Pharisäer", „Das Messiasgeheimnis" (bei Schmithals in der Einleitung), „Wunder".

7. Beiden Kommentatoren ist auch eine kritische bzw. ablehnende Distanzierung vom Mk-Kommentar des Rez. gemeinsam. Bei G. schlägt in den spärlichen Anmerkungen eine kritische Reserve durch, bei Sch. hat der Rez. eine Reihe von disqualifizierenden Pauschalurteilen „einzustecken", e. g. „ein freilich ganz unwissenschaftliches Urteil" (33), „schwerer exegetischer Mißgriff" (126), „abwegig" (171, 660), „keineswegs" (193), „extrem unwahrscheinlich" (211), „religionsgeschichtlich unseriöse Auskunft" (256), „nicht hinreichend erfaßt" (331), „inkonsequent" (373), „historisierende Apologetik" (491), „nicht sachgemäß" (584), „wissenschaftlich unhaltbar" (589), „moderner Rationalismus" (605), „zu historisierend" (657). Da Vergleichbares bei G. fehlt, (wohl kaum nur deshalb, weil der Rez. zum Mitarbeiterkreis des EKK gehört) ergibt sich hier zwanglos der Übergang zu den Differenzen.

II. Differenzen:

1. G. (7f) schreibt ein Vorwort, in dem er seine Position (z. B. Skepsis „gegenüber einer teilweise verbreiteten und einseitigen redaktionsgeschichtlichen Auslegung") kurz signalisiert, Sch. (11f) bietet „Statt eines Vorworts" Zitate von Ernst Fuchs, 1960; Heinrich Heine, 1852; Gustav Volkmar, 1858; Friedrich Schleiermacher, 1830; Hans Küng, 1974, Novalis, Fragment 2748; Gerhard Ebeling, 1979; Schiller, Don Carlos; Mt 13,52 (hier ist eine Identifikation angedeutet, die im Kommentar deutlich wird).

2. G. kommentiert in Bd I Mk 1,1–8,26, Sch. Mk 1,1–9,1; das hängt bei letzterem wohl damit zusammen, daß nach seiner Meinung „der Komplex 7,31–9,13 insgesamt als der erste redaktionelle Höhepunkt gestaltet ist" (60), obwohl sich von „8,27ff aus ... der zweite Bogen bis zum nächsten Höhepunkt 14,56–65" spannt. Eine Buchteilung vor 8,27 hätte für Bd I 377 Seiten, für Bd II 383 Seiten ergeben.

3. G. bietet ein ausführlicheres Literaturverzeichnis, auch bei den Angaben der Spezialliteratur (vor der Übersetzung, Sch. im Anschluß daran; S. 14: „Weitergehende Literaturangaben sucht man am besten bei Pesch").

4. Während sich G. in der Einleitung (17–36) auf die Erörterung des theologiegeschichtlichen Ortes des Markus und der neuen Gattung des Evangeliums, der Theologie und des Plans des Mk-Ev, des Vf.s, von Abfassungsort und -zeit beschränkt, bietet Sch. Informationen zur Geschichte der Auslegung (Zweiquellentheorie; Leben-Jesu-Theologie; Messiasgeheimnis; Formgeschichte; Redaktionsgeschichte; ältere Sammlungen; Grundschriften), zur historischen und traditionsgeschichtlichen Frage (21–42), bevor er in Vorbereitung seiner Auslegung (43–51) seine Hypothese einer Grundschrift (s. u.) vorstellt und dann das Mk-Ev als deren Redaktion (52–61) charakterisiert und anschließend noch „Die Problematik der Frage nach dem historischen Jesus" (61–70) erörtert.

a) Während G. die altkirchliche Überlieferung (Papias v. H.) über den Vf. des Mk-Ev weder bestätigt noch widerlegt sieht, erwähnt Sch. sie in diesem Zusammenhang (doch siehe unten d) nicht einmal; für ihn ist der unbekannte Evangelist Bearbeiter der „Grundschrift", der „keine eigentlich theologischen Gedanken selbständig entfaltet" (61), während G. urteilt: „Der Evangelist hat auch sein eigenes Interesse und seine eigene Theologie" (25). Nach G. ist das Mk-Ev möglicherweise in Rom „für die Heidenchristen des Westens" (34), nach Sch. „im Osten des Reiches" (61) geschrieben, am ehesten wie die Grundschrift in Antiochien (48), um 75–80 n. Chr., nach G. „bald nach dem Jahr 70, vielleicht in den ersten drei Jahren danach".

b) Während nach G. Mk die Logienquelle nicht kannte, hat nach Sch. der Evangelist eine Vorstufe der Lk/Mt in messianischer Bearbeitung vorliegenden Quellen (Q^1) benutzt, so daß man bei ihm im Bezug auf das Mk-Ev von einer „Zweiquellentheorie" sprechen kann ($GS+Q^1$).

c) Nach G. bietet die „Integration" der Jesusüberlieferung, die teilweise in vormk Sammlungen vorlag, den Anlaß der Evangelienschreibung, für Sch. ist er das Zusammenkommen zweier im wesentlichen getrennter Bereiche der Jesusüberlieferung; einer österlich-messianischen (kerygmatischen) und einer unmessianischen (prophetischen) nach dem Jüdischen Krieg. Nach Sch. vereinigt Markus diese Überlieferung durch die Messiasgeheimnistheorie, für G. hat sie die Aufgabe, als „literarisches Mittel" (170) den Weg zur nachösterlichen Verkündigung von dieser selbst zu unterscheiden.

d) Während für G. Mk die neue „Gattung" geschaffen hat, ist der Evangelist nach Sch. nur Bearbeiter einer Grundschrift; dessen Erzähler hingegen war „ein ausgezeichneter Theologe, der als solcher neben Paulus und Johannes genannt zu werden verdient": „Die GS beginnt mit einem Bericht vom Auftreten des Täufers; sie schließt mit der Passions- und Ostergeschichte. Außer diesem Erzählgut enthält sie im wesentlichen Wundergeschichten, Apophthegmen und einiges an Redegut" (44). Er hat den Stoff stark geprägt, so daß eine Rückfrage über ihn hinaus in die mündliche Überlieferung kaum noch Erfolg verspricht; er hat kein historisches Interesse, sondern ein theologisches: „Er wurde beispielgebend für die ›narrative Theologie‹ der frühen Christenheit" (45) und hat die Erzählungen (bes. Wundergeschichten) „nach dem gleichen Prinzip gestaltet, nach dem er auch die Gleichnisse, die gleichfalls stark vom Metaphorik geprägt sind, formt", sodaß man im Sinne des Erzählers von „Allegorik" (45) sprechen darf. Die Grundschrift ist „vermutlich als Handbuch für die Mission unter den Gottesfürchtigen" kurz nach der Zerstörung Jerusalems (70 n. Chr.) geschrieben worden: das von ihr zugrundegelegte „christologische Glaubensbekenntnis ist das eines hellenistischen Christentums", der Erzähler ist Vertreter „einer theologia crucis", und von seinem Werk gilt, was Martin Kähler über das Mk-Ev sagte: „eine Passionsgeschichte mit ausführlicher Einleitung" (47). Ja, der Vf. der Grundschrift könnte der in der Tradition als Vf. des Evangeliums genannte Johannes Markus gewesen sein: „Jedenfalls aber handelt es sich bei dem Vf. um einen mit Johannes Markus vergleichbaren Theologen" (48). Er hat die GS „auf der Grundlage der antiken Zahlensymbolik kunstvoll und theologisch überlegt gegliedert" (49).

5. Während G. im Kommentar vor allem „die theologischen Anliegen des Evangelisten im Sinn der Redaktionskritik zur Geltung bringen" (7) will, legt Sch. „vor allem Wert darauf, die eindrucksvolle Theologie der GS zu erfassen und auszulegen" (44). Er nimmt seine Auslegung vorweg in Schutz: „Was bei dieser Auslegung als Allegorisierung der Erzählungen erscheinen mag, ist in Wahrheit der Versuch, die vom Erzähler verschlüsselten theologischen Aussagen in ihrem Sinn zu entschlüsseln" (44).

6. G. hält ein im EKK verbindliches Kommentierungsschema ein: Perikopenüberschrift, Spezialliteraturausgaben, Übersetzung, Analyse, Erklärung, Zusammenfassung; Sch. gibt keine Überschriften, bietet die Spezialliteratur nach der Übersetzung und dann die (außer durch Exkurse) nicht weiter gegliederte Auslegung. Während G. an vielen Stellen einen Abschnitt „Wirkungsgeschichte" anfügt, in dem die Wirkung eines Textes in der Kirchengeschichte (Theologie, Liturgie usw.) dargestellt ist, münden Sch.s Auslegungen häufig in theologische Betrachtungen, die mit vielen abgedruckten Kirchenliedern angereichert sind.

7. Als Beispiel der Divergenzen bei der Auslegung wählen wir einen kurzen Text: die Versuchungsgeschichte (Mk 1,12–13).

Nach G. war die ursprünglich selbständige Perikope (V 13; V 12 vermutlich als Übergangsvers hinzugeschaffen) schon vormk mit der Taufszene verbunden; sie ist kaum ein Fragment einer ausführlichen Geschichte (etwa der Q-Fassung). Nach Sch. gehört Mk 1,12f zur Grundschrift, und zwar zu deren Prolog (1,9–11.12–13.14–15), der nach der „heiligen, Anfang, Mitte und Ende umschließenden Zahl Drei gegliedert" (49) ist, als mittlerer Abschnitt.

Während G. von der „Versuchungsgeschichte" spricht, in der Jesu Versuchung im Blick auf sein messianisches Amt dargestellt sei, erkennt Sch. in der Versuchung nur ein untergeordnetes Motiv, das diese Charakteristik der beiden Verse nicht rechtfertige: „Die Szene ist von ihren drei(!) Hauptmotiven, nicht von dem Nebenmotiv aus zu deuten" (90). Auch er versteht die Szene nicht als Fragment, meint aber: „die von Mt und Lk aus Q übernommene Versuchungsgeschichte ist jedoch eine spätere, erweiterte Fassung unserer kurzen Erzählung, auf deren (Miß-)Verständnis als reine Versuchungsgeschichte beruhend" (90). Im Hintergrund von 1,12f steht für Sch. „anscheinend die von Buddha, Zarathustra und anderen bekannte Anschauung, daß zwischen der Berufung und dem Auftreten des göttlichen Boten eine besondere Zeit der Zurüstung, Erprobung und Bewährung liegt (vgl. auch 5 Mose 8,2f; Gal 1,16f)" (90), G. sieht den Hintergrund durch die bibl. Tradition und apk Motive bestimmt. Während für G. die „Wüste" „– anders als in 3f – der unheimliche Ort, wo die wilden Tiere hausen", (57) ist, handelt es sich für Sch. „schon von der Geographie her um dieselbe Wüste, in der Johannes der Täufer auftrat (→ 1,4), und der Weg in die Wüste bezeichnet darum wiederum den Weg aus dem alten Äon dorthin, wo allein sich Gottes Heil zeigen kann. In der Wüste bricht die Heilszeit an, weshalb das Unterfangen des Teufels, Jesus zu versuchen, von vorneherein aussichtlos ist" (91). Sch. findet deshalb auch im Unterschied zu G. keinen Sieg Jesu über den Satan angedeutet. Über-

raschend greift Sch. bei der Erklärung von V 13 dann aber auf dieselben atl und apk Traditionen zurück, die auch G.s Auslegung belegen. Während G. die biblisch-symbolische Zahl 40 nicht weiter auslegt, bedeutet sie nach Sch. in der symbolisch erzählenden Grundschrift: „daß wir es nicht mit einer vorübergehenden Episode zu tun haben, sondern mit einem das Wirken Jesu total und universal umfassenden Geschehen" (7). G. vermutet nur: „In Verbindung mit der Taufperikope kann man der Versuchung Jesu auch ein paränetisches Anliegen abgewinnen. Der christliche Täufling muß damit rechnen, vom Satan versucht und vom eingeschlagenen Weg abgebracht zu werden" (58); Sch. sieht das Heilsverständnis der GS ausgesagt: „Das Böse hat nur noch dort Macht, wo der verblendete Mensch sie ihm einräumt, der nicht begreift, daß mit dem Kommen Jesu der neue Äon der Herrschaft Gottes angebrochen ist. Damit ist Wichtiges und für die ganze GS Bezeichnendes über das Verständnis von Heil überhaupt ausgesagt. Heil bedeutet nicht ungeschichtliches Dasein ohne Anfechtung, ohne Entscheidung, ohne satanische Versuchung und Gefährdung. Heil begegnet vielmehr als die geschichtliche Möglichkeit, sich dem alten Äon nicht mehr gleichstellen zu müssen (Röm 12,2). Wer sich angesichts der ›listigen Anläufe des Teufels‹ (Eph 6,11) im eschatologischen Frieden Gottes birgt und so dem Bösen seine Macht erfolgreich bestreitet (vgl. Ja 4,7), ergreift das in Jesus angebrochene Heil" (94). Während G. die Wirkungsgeschichte des Textes (59f) in einigen Etappen skizziert, bleibt Sch. im Rahmen einer erbaulichen Applikation: „› In der Welt der Welt entfliehen‹ bleibt die Losung für den Christen" (95). Im einzelnen ließen sich weitere Differenzen auflisten, doch die angeführten mögen genügen.

8. Während G. häufiger in eigenen Abschnitten eine „historische Beurteilung" der Überlieferung vornimmt, schreibt Schmithals historische Überlieferung Tradenten zu, die keine „Christen" waren (68) und deren Material von Markus als „christologisch kerygmatische Überlieferung" (68) – es sind die wenigen Stoffe aus Q^1; GS war schon eine kerygmatische Schrift – ediert wurde. Sch. hält sich demgemäß an die Maxime: „Mag die Frage nach dem historischen Jesus auch historisch möglich und erlaubt sein, so ist sie theologisch doch, folgt man dem Neuen Testament, nicht möglich" (70).

9. Die in 8 skizzierte Differenz wirkt sich auch in vergleichbaren Exkursen aus. Während G. „Wunder und Exorzismen" (221–226) gattungs-, traditions-, redaktions- und überlieferungskritisch ausführlich würdigt, begnügt sich Sch. im Exkurs „Wunder" (303–305) damit, ausführlich davor zu warnen, Wunder als „Beweise" anzusehen; Mk 6,1–6 warnen „indirekt davor, den Glauben an Christus auf die Wunderberichte zu stützen, statt vom Glauben an Christus Wunder zu erwarten. Die Christenheit hätte sich manche Irrwege ersparen können, wenn sie im Laufe ihrer Geschichte auf diese Mahnung besser gehört hätte" (304).

10. Selbst in historischen Exkursen lassen sich Differenzen nicht übersehen. Nach G. treten die „Schriftgelehrten" „mit Ausnahme von 12,28ff, wo ein einzelner Schriftgelehrter auftritt, ... immer als Gegner Jesu auf den Plan" (79), nach Sch. zeichnet sie der Erzähler der GS „im allgemeinen als gelehrige und verständige Hörer und Kritiker Jesu (→ 2,6ff, 16; 7,1ff; 12,28ff)." (119). Nach G. (105 Anm. 16) ist für Kafarnaum ein Zollgebäude belegt; Sch., der nicht zwischen den Verhältnissen in Galiläa und Judäa differenziert, schreibt: „Eine Zollstation in Kafarnaum ist uns nicht bezeugt" (168).

III. Zwischenbilanz:

Die Differenzen, die weiter vorzuführen blieben, überwiegen bei weitem die Gemeinsamkeiten, die sich auffinden lassen. Zöge man theologische Position, Methode und Sprache in eine vergleichende Betrachtung ausführlich mit ein, so müßte man von zwei gänzlich verschiedenen Markuskommentaren sprechen. Die Frage nach solcher Differenz, nach ihren Ursachen ist unausweichlich gestellt. Wir beantworten sie indirekt, indem wir nun jeden Kommentar gesondert kurz vorstellen und zu beurteilen versuchen.

IV. Gnilka's Kommentar

G. hat sich als umsichtig-zuverlässiger Kommentator, der bestrebt ist, nach Möglichkeit einen kritischen Konsens der Forschung zu repräsentieren, längst einen Namen gemacht (vgl. die Kommentare zum Philipper- und zum Epheserbrief in „Herders Theologischem Kommentar"). Auch bei der Kommentierung des Mk-Ev vertritt er eine „mittlere" Position, die sich von sogenannten Einseitigkeiten freizuhalten sucht und häufiger festlegende Entscheidungen meidet bzw. dem Leser überläßt.

Die Kommentierung des Mk-Ev hängt entscheidend von der Auffassung ab, die sich der Kommentator über das Verhältnis von vormk Tradition und mk Redaktion gebildet hat. Auch in dieser nach wie vor kontroversen Frage vertritt G. eine mittlere Linie: Bei der Sichtung der markinischen Überlieferungen „wird sogleich die große Vielfalt ersichtlich, die die Thematik, die Konzeption, die Form betrifft"; der Evangelist steht an einem überlieferungsgeschichtlichen Ort, „an dem das auf Jesus bezogene erzählerische Gut sich schon reichhaltig entfaltet hatte" (19). Als größere erzählerische Einheiten sind Markus eine Passionsgeschichte (über deren Umfang erst am Schluß von Bd II. berichtet ist: S. 349f), deren Urbestand 14,32–16,8 schon vormk erweitert und überarbeitet worden sein soll, eine Sammlung von galiläischen Streitgesprächen (Kap. 2), eine Gleichnisquelle (Kap. 4), eine Zusammenstellung von Perikopen, die auf konkrete Gemeindeprobleme eingehen (Kap. 10) und eine kleine Apokalypse (Kap. 13) vorgegeben. „Die Masse der markinischen Vorgaben ist Perikopenüberlieferung, die sich gattungsmäßig in sehr verschiedene Typen zergliedern läßt" (20). Die Bedeutung der Vorgaben, insbesondere der vormk Sammlungen bzw. größeren Komplexe (die doch fast ⅓ des Mk-Ev ausmachen!) für die Strukturierung des Gesamtwerks wird von G. nicht ausdrücklich reflektiert. Markus, so urteilt er, müsse „von einem starken Willen zur Integration erfüllt gewesen sein" (21): „Er übernimmt die Überlieferung in ihrer Vielfalt" (21), wohl ohne Erreichbares auszulassen. Der Evangelist ist „ein gemäßigter Redaktor" (25), aber mit eigenem Interesse und eigener Theologie. „Vorhandene Spannungen im Gesamttext, die auf das Konto der verschiedenen eingebrachten Traditionen gehen und die der Evangelist in Achtung der Überlieferung in Kauf nahm, dürfen den Blick für die Redaktionsarbeit nicht trüben" (25). Markus ist dabei „vom Kerygma bestimmt" (26), aber: „Auf der anderen Seite schafft er etwas Neues, das als seine Eigenleistung, als der bestimmendere Faktor angesehen werden muß. Die bewußt den Eindruck eines chronologischen Handlungsablaufs vermittelnde Erzählung ist nur verständlich, wenn sie vom Wirken Jesu berichten, es als Geschichte darstellen will" (24). Ein Modell für seine theologisch bestimmte Geschichtsschreibung habe dem Evangelisten in der Passionsgeschichte vorgelegen.

Eine Überprüfung dieser „mittleren" Position an den Ausführungen des Kommentars selbst ergibt folgendes Bild: Nach G. hat der Redaktor in der ersten Hälfte des Mk-Ev (auf die ich mich hier beschränke) von den 337 Versen rund 140 Verse bearbeitet bzw. selbst gebildet (zum Vergleich: nach Auffassung des Rez. 62 Verse). Ist Markus also mit Recht als „gemäßigter Redaktor" vorgestellt? Und ist die angenommene Konsequenz seiner Redaktion in dem ihm zugeschriebenen Material erkennbar? Wählen wir ein Beispiel:

G. lehnt die Annahme eines vormk Wunderzyklus ab und schreibt die Bildung des Summariums 3,7–12 und die Einleitung der Gleichnissammlung 4,1 dem Evangelisten zu. Die Bereitstellung eines Bootes wegen der Menge in 3,9 und das Besteigen eines Bootes wegen der Menge in 4,1 lassen sich nun unzweifelhaft als „Spannung im Gesamttext" diagnostizieren, da Jesus nach 3,13 zunächst „auf den Berg" steigt und nach 3,20 „ins Haus" kommt, bevor er nach 4,1 „wieder am Meer zu lehren begann."

Falls Spannungen Traditionen signalisieren und der Evangelist mit seiner Erzählfolge einen chronologischen Handlungsablauf vermitteln will, wie G. in der Einleitung ausführte, erscheint die Analyse im Kommentar inkonsequent, da sie keinen gemäßigten, aber einen ungeschickten Redaktor anzunehmen anhält.

Wählen wir ein zweites Beispiel:

In Mk 6,1–6a schreibt G. die VV 1a.1c.4.5b ganz und in VV 1b.5a Umformulierungen dem Redaktor zu. Der überlieferte Text hätte „vom Auftritt Jesu in Nazaret und der ungläubigen Reaktion der Nazaretaner berichtet, die ihn keine Wunder wirken ließ und sein Erstaunen hervorrief" (229). G. bemerkt zur Überlieferung einer solchen Erzählung nur: „Die Form der Erzählung ist nicht so ohne weiteres mit den bekannten Erzählformen vergleichbar. Dies ist am ehesten dadurch zu erklären, daß sie eine historische Erinnerung an eine konkrete Ablehnung Jesu in seiner Heimat aufbewahrt hat" (229). In der Einleitung hatte es freilich geheißen: „Manche dieser Perikopen, die keinen reinen Gattungstyp erhalten haben, zeigen auf diese Weise, daß sie schon längere Zeit in der Gemeindearbeit verwendet wurden" (20).

Warum nicht unsere Perikope, warum nicht einschließlich V 4? Jedenfalls zeigt sich Markus nach dieser Analyse nicht als „gemäßigter Redaktor", zumal G. auch Mk 3,21f als eigene Bildung dem Evangelisten zuschreibt, der damit nicht nur V 4 in 6,1–6a (Ablehnung bei den Verwandten) eingebracht, sondern in 3,21f mit dem Vorwurf „Er hat den Verstand verloren" (so die Übersetzung S. 143) auch zusätzlich

illustriert hätte. Diese Konsequenz der Analyse ist freilich von G. ausgeblendet.

Wählen wir wenigstens noch ein drittes Beispiel:

G. schreibt Mk 14,1–2 ganz dem Redaktor zu: „Als Explikation des Verses 1 ist Vers 2 wie dieser als markinisch anzusehen. Als Kombination von Bericht und Gespräch schuf der Evangelist mit dem kleinen Abschnitt seine Einleitung der Passionsgeschichte" (II,219). Mit Recht betont G. die „Kontextbezogenheit" der Perikope; ein in 11,18 fallen gelassener Faden wurde aufgegriffen. Nun hat G. 11,18a aber als traditionell ausgewiesen (II,127: „Zu Vers 18 treten die Hohenpriester zum erstenmal im Evangelium handelnd auf den Plan. Daß man Jesus fürchtet, hören wir nur hier. Darum ist 18a als traditionell anzusehen") und die Wiederaufnahme des Fadens in 12,12 (II,142: „Zuweisung von Vers 12 an Markus das Nächstliegende") nicht erwähnt. Da 11,15–18 schon zur vormk Erweiterung der Passionserzählung zählt (350), bleibt ganz uneinsichtig, warum 14,1f vom „gemäßigten Redaktor" (dem auch das ganze Tagesschema der Passionswoche zugeschrieben wird, während das Stundenschema des Kreuzigungsberichts sich der vormk Redaktion verdanken soll) gebildet sein soll.

Da G. keine genaueren zusammenhängenden Auskünfte über die von ihm angenommene Redaktionstätigkeit bietet, bleiben die Differenzen zwischen dem in der Einleitung angebotenen Bild und den Analysen des Kommentars (sowie deren Widersprüchlichkeit) für den bloßen Leser oder Benutzer des Kommentars verdeckt. Es zeigt sich bei genauerem Zusehen leider auch hier, daß mittlere Positionen Gefahr laufen, Probleme zu verdecken, statt zu lösen.
Damit unser Urteil nicht auf zu schmaler Basis gegründet erscheine, fügen wir noch ein viertes Beispiel hinzu.

Wir wählen den Kreuzigungsbericht Mk 15,20b–41. Zum Grundbestand zählt G. VV 20b–22a.24.26–27.29a.31–32.34.36a.37.40, zur vormk Redaktion VV 22b.25.29b–30.33.37 (lauter Schrei). 38 und zur mk Redaktion VV 23.31 (Schriftgelehrte + untereinander) 32 (der Finalsatz). 35–36a.39.41. Die Analyse beider angenommener Redaktionen ist inkonsequent: Da 15,1 die Zeitangabe „Und sogleich am Morgen" nach G. (297) zur Grundschicht gehört und ebenso die Zeitangabe in V 34, leuchtet nicht ein, daß die Zeitangaben in VV 25.33 von einer zweiten Hand stammen sollen, zumal nicht in V 25, der kein apk Motiv (nach G. das Signal für die vormk Redaktion) enthält. Analysiert man die Schrifttexte, auf die angespielt ist, so ist auch die Verteilung von VV 29–30 auf Grundschicht und vormk Redaktion uneinsichtig. Markus erscheint auch in dieser Analyse G.s nicht als „gemäßigter Redaktor"; G. schreibt ihm V 23 u. a. zu, weil V 23 mit V 36 „kollidiert" (311f). Die Kollision soll wohl darin zu erblicken sein, daß die Tränkung in V 23, die Jesus ablehnt, die Schmerzen lindern soll, und die Tränkung in V 36, die nicht zustande kommt, die Qualen erneuern soll.

Jedoch, ist das eine „Kollision", eine literarkritisch auswertbare Spannung? Und wenn es eine „Kollision" wäre, warum sie Markus anlasten, der überdies die „nur zu einem Juden" passenden Worte der Schergen (V 35.36b) erfunden haben sollte?
Genug! Die „Differenzen" zwischen Kommentar und „Einleitung" und zwischen den Analysen des Kommentars zeigen, daß die Aufgabe einer Auslegung des Mk-Ev auf der Basis einer Scheidung der vielfältigen Traditionen von der Redaktion des „gemäßigten Redaktors" in diesem Kommentar nicht gelöst ist. Die Aufarbeitung der divergierenden Mk-Literatur in Richtung eines mittleren, kritischen Konsenses reicht dazu nicht aus.

V. Schmithals' Kommentar

Während die flüssige Darstellung G.s leicht lesbar ist, macht Sch.s Gedankenführung und Diktion dem Leser Schwierigkeiten. Sch. markiert eine ganz neue Position in der Mk-Auslegung, die bestätigt, daß die literarkritische Frage, die Scheidung von Tradition und Redaktion, die entscheidende Voraussetzung einer Kommentierung des ältesten Evangeliums ist. Nach Sch. ist das Mk-Ev bereits das zweit-älteste; er geht davon aus, „daß Markus ein Evangelium, im folgenden Grundschrift (GS) genannt, bereits vorgefunden hat" (43). Sch. scheint das literarkritische Problem für einfach zu halten: „Grundschrift und redaktionelle Bearbeitung lassen sich relativ deutlich voneinander scheiden, weil Markus bei seiner Redaktion die Grundschrift im allgemeinen nicht bearbeitete, sondern nur ergänzte und gelegentlich kürzte oder umstellte; Unsicherheiten bleiben nur an vereinzelten Stellen (z. B. 1,45; 7,24; 14,47.51f)" (43).

Die große Sicherheit kommt daher, daß Sch. Mk nur eine Bearbeitung „fast ausschließlich im Interesse seiner Messiasgeheimnistheorie und der verwandten Motive" (43) zuschreibt.

Leider stellt Sch. ebenso wenig wie G. seine literarkritischen Einsichten im Zusammenhang vor: „Umfang und Abfolge der GS ergeben sich aus dem Kommentar" (49). Da die GS fast schon das vollständige Mk-Ev umfaßt haben soll, ist es raumsparend, wenn wir hier nur anführen, was noch nicht zu ihr gehört haben soll: 1,1–3.16–20; 2,20.28; 3,6.22–30; 4,1.11–12.21–32.34; 5.21; 6,7–13.15–16.30.31.52; 7,17–23.36; 8,1–21.27–38; 9,1.8b–13.28–50; 10,10–12.24–31.32b–34.41–45.40; 11,11–14.18–26; 12,35–40; 13,3–29.32–37; 14,1–12.17–21.28.33.42.44–45.53b.55–66a; 15,2.12–14.16–20.25–26.33.38–39.42a; 16,7; dieses Material hätte Mk hinzugefügt. Auslassungen des Mk glaubt Sch. nachweisen zu können, weil auch Lukas die GS gekannt und aus ihr z. B. Lk 5,1–11 übernommen haben soll, Umstellungen, weil z. B. die Verklärungsgeschichte urspr. eine Ostergeschichte (hinter 16,8) gewesen sein soll. Sch. weiß sich bei seiner Rekonstruktion Volkmar, Wrede und Wendling besonders verpflichtet: „Aufgrund der Summe dieser drei je für sich unzureichenden methodischen und sachlichen Ansätze, die heute im allgemeinen auf Ablehnung stoßen oder vergessen sind, ergibt sich die Lösung der wichtigsten Probleme, vor die uns das Markusevangelium stellt" (44).

Wie tragfähig ist diese Lösung?

Beginnen wir mit der Prüfung der Rekonstruktion und ihrer Begründung in Mk 1,1–3; der Kommentar setzt mit „unzweifelhaft" ein: „Unzweifelhaft beginnt mit ›Es geschah‹ (4) der ursprüngliche Bericht, das heißt die GS (vgl. → 1,9; Lk 1,5; 2,1), der 1 und 2f sekundär vorgesetzt wurden" (73). V 1 hätten Mt/Lk noch nicht gelesen, er stamme von einem Abschreiber. V2b kann nicht vom Erzähler stammen, weil dieser Mal 3,1ff richtig verstehe und Jesus als Boten des kommenden Gottes interpretiere (11,1–10.15–17); auch gebrauche er Kyrios für Jesus erst in 16,19f (nachösterlich) und pflege das AT nicht förmlich zu zitieren. Der Beweis für 2a.3 wird nicht geführt. Aber: „Der in der Zitatenkombination 2f angesprochene Sachverhalt gehört in den Rahmen der Messiasgeheimnistheorie des Evangelisten" (75). Der Kundige wird leicht bemerken, daß mit „unzweifelhaft" ein fehlender Beweis vertuscht wird.

Kommen wir zu Mk 1,16–20. Trotz der Analogie 2,13f kann der Text nach Sch. nicht zur GS gehört haben, weil Andreas darin außer in der Zwölferliste nicht vorkomme und Jakobus und Johannes erst in 10.35ff begegneten, „wo sie als dahin Ungenannte eingeführt und vorgestellt werden" (106); alle früheren Belege erklärt Sch. folgerichtig als mk-red. Der Erzähler der GS könne „nur die Berufung des Simon berichtet haben" (107), jedoch genüge es nicht, „um die Fassung des GS zu gewinnen, 16–18 in die Einzahl des Petrus zurückzuversetzen" (107). Statt dessen postuliert Sch., die um die Erwähnung der Zebedaiden (V 10) purgierte Berufungserzählung des Simon Lk 5,1–9.11 repräsentiere „die frühere Traditionsstufe, die wir nach den oben angestellten Überlegungen für die GS annehmen müssen" (108). Lk 5,1ff schließe an Mk 1,14f gut an: „Das Volk hört begierig zu, als Jesus am galiläischen Meer auftrifft und das Wort Gottes verkündigt, dessen wesentlicher Inhalt soeben in 1,14 angegeben worden war" (109). Die Art von Lk 5,1–11 als „legendarischer Geschichtserzählung" entspreche „dem Charakter der GS" (109).

Die Redaktionsarbeit des Mk, der Lk 5,1–11 gegen seine Neubildung 1,16–20 austauschte, während Lukas auf die Erzählung der GS (die er neben dem Mk-Ev noch kannte) zurückgreift, wird bei Sch. nicht günstig beurteilt: „Der Übergang von der summarischen Beschreibung der Verkündigung Jesu in → 1,14f zu der Berufung am galiläischen Meer in 1,16–20 ist bei Mk sehr abrupt. Warum Jesus, in 1,14f als Verkünder des Evangeliums in Galiläa vorgestellt, zum See kommt, bleibt zunächst offen. Jesus gleicht einem Touristen. Die einer Berufung notwendigerweise vorausgehende Predigt wird nicht berichtet. So entsteht der falsche Eindruck einer blinden, mirakulösen Nachfolge" (109). Sch., der sich teilweise auf G. Klein beruft, scheint meine in Auseinandersetzung mit Klein geschriebenen Arbeiten zu Lk 5,1–11 nicht zu kennen (Der reiche Fischfang; Le logion du pêcheur); wer an einer genauen Widerlegung der von Schmithals vorgetragenen Konstruktion interessiert ist, mag dort nachlesen.

Wenig später (126) deutet Sch. an, daß auch Mattäus die Grundschrift gekannt haben könnte (207: auch der Vf. des Barnabasbriefs!); er müßte dann – obwohl doch eindeutig an Petrus interessiert – Lk 5,1–11 aus der GS ignoriert haben.

Testen wir eine andere Stelle, die auch G. für mk red. hielt: 14,1–2.

Begründung bei Sch.: „Diese Zeitangabe gehört zur markinischen Einteilung der Passionswoche" (587), und: „Während die GS einen Todesanschlag (nämlich der Oberpriester) berichtet (→ 12,12 [bei G. mk-red.]), erzählt Mk zusätzlich von derartigen Absichten (→ 3,6; 11,18 [bei G. vormk trad.]), wie sonst die Angaben der GS in → 12,12 näher ausführend" (587). Alte Überlieferung sei, „abgesehen von den Anleihen bei der GS (→ 12,12), nicht in ihm erhalten, zumal auch formgeschichtlich am Tage liegt, daß 14,1–2 von vornherein auf Zusammenhang angelegt war ... (Dibelius 180)." (588). Aber gilt das formgeschichtliche Argument nicht a fortiori für GS?

Weiteres Argument: „Auf den Evangelisten, einen hellenistischen Heidenchristen, verweist auch die ungenaue Festangabe in 1" (588). Dieses Argument ist freilich angesichts der Parallelen in 2 Chron 35,17;

1 Esr 1,17 LXX; Jub 49,22; Jos Ant III,249; Jos. Bell II,10 aus der Luft bzw. aus falsch informierender Literatur (Schenke) gegriffen. Ein Blick in meinen Mk-Kommentar z. St. oder in ThWbII, 904f; V, 896 hätte Sch. aufklären können.

Weiteres Argument: Auf Mk verweisen „die Schriftgelehrten, die erst Mk als Gegner Jesu in die Passionsgeschichte eingeführt hat" (588). Solche Argumentation nennt man gemeinhin petitio principii.

Brechen wir hier ab. Sch. ist für phantastische Konstruktionen, mit denen er die Literatur ungehemmt bereichert, bekannt. Die Herausgeber des ÖTK tragen die Verantwortung dafür, daß diese Reihe bei der Markuskommentierung kein Äquivalent zum EKK-Kommentar G.s zu bieten hat. Ich bediene mich, um Sch.s Werk abschließend zu „würdigen", einer Formulierung, die er jüngst (ZThK 1980, 160 Anm. 160) angesichts meiner literarkritischen Arbeit in meinem Mk-Kommentar (ohne den Versuch einer genaueren Kritik, wie ich ihn hier exemplarisch vorgeführt habe) gefunden hat: Die Existenz der GS „ist eine abenteuerliche Behauptung, und die unter dieser Voraussetzung durchgeführte Scheidung von Quelle und markinischer Bearbeitung erscheint als eine Kette von Willkürlichkeiten."

VI. Ökumenische Aspekte

Daß G.s Kommentar den ökumenischen Horizont der Reihe, in der er erschien, im Auge behält, bezeugen neben dem Vorwort (8) und dem Ausblick (II,359–362) viele Passagen in den Abschnitten zur Wirkungsgeschichte, die diesem Kommentar besonderen Wert verleihen. Vergleichbares läßt sich über Sch.s Kommentar nicht sagen, sieht man davon ab, daß unter den Autoren, die „statt eines Vorwortes" zu Wort kommen, auch Hans Küng zu finden ist und daß der katholische Leser viele Kirchenlieder des evangli-schen Gesangbuchs kennen lernen kann.

VII. Endbilanz

Innerhalb von 3 Jahren sind – einschließlich meines eigenen – drei größere Markus-Kommentare erschienen, deren Differenzen (auch wenn G. und Pesch sich näher stehen als jeder zu Sch.) unübersehbar groß sind, obwohl alle Kommentatoren in etwa den gleichen Forschungsstand, soweit er sich literarisch niedergeschlagen hatte, voraussetzen konnten (G. und Sch. konnten Pesch, Mk I+II noch benutzen). Der seltene Fall, daß sich 3 Kommentare, die fast gleichzeitig erschienen, zum kritischen Vergleich anbieten, sollte zu einer Selbstbesinnung der ntl Wissenschaft genutzt werden, will sie ihren ohnehin nicht schon verbreiteten Ruf, sie produziere beliebige Ergebnisse nach dem Motto „tot capita, tot sententiae" nicht weiter fördern. Oder gleicht wirklich jeder Schriftgelehrte einem Manne, der aus seinem Schatz Altes und Neues hervorholt, wie er kann und mag (frei nach Sch. „Statt eines Vorwortes")? Difficile est satiram non scribere.

Biblisch-historisches Handwörterbuch. Landeskunde, Geschichte, Religion, Kultur, Literatur. Hrsg. von Bo Reicke und Leonhard Rost. Vierter Band. Register und historisch-archäologische Karte Palästinas. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1979). 284 S. Lw. DM 95.–

Lange haben die Besitzer der drei Bde des sehr zu schätzenden BHHW auf diesen Registerband und diese Palästinakarten gewartet. Um so mehr empfinden sie dankbare Freude über dieses bedeutsame Werk. Man hat Respekt vor der Sorgfalt und dem Fleiß, mit dem hier gearbeitet worden ist. Was Vorwort und Klappentext rühmen, daß hier Stichwörter und Ortsnamen in die Tausende gehen, ist durchaus gerechtfertigt.

Der vorliegende Bd besteht aus zwei Teilen. Zunächst werden die hebräisch-altorientalischen (11–35) und griechisch-lateinischen (36–48) Wörter der 3 Bde des BHHW aufgelistet. Darauf folgend erschließen und bereichern ein Sach- (49–75), ein Personen- (76–93) und endlich ein geographisches (94–147) Register das ganze Werk. In diesen Listen sind die Stichwörter der 3 Bde mit Sternchen gekennzeichnet, und man erkennt leicht die Unzahl der Stichwörter, die hier hinzukommen, die auf andere Artikel verweisen, wo man weitere Daten findet. Dadurch erst wird das BHHW nach seinem großen Informationswert vollständig ausnutzbar. Wer sich etwa über Megiddo informieren will, findet II, 1182–1184 einen Plan und zwei Spalten Text. Im Register S. 126 aber findet er dazu 52 Stellen zusätzlicher Information und den Hinweis auf 7 Karten.

Den Übergang zum 2. Teil des Bdes bilden „Corrigenda und Addenda" zu den 3 Bden (149–152) und ein Register zu der Karte „Der österliche Mittelmeerraum zur Zeit des Apostels Paulus" (155–159), die schon Bd I von BHHW 1962 beilag.

Der zweite Teil des Buches ist mit einem großen Ortsnamensregister von 106 S. den zwei Karten Palästinas und der angrenzenden Gebiete gewidmet, die wesentlich zum BHHW gehören. Im Register tauchen die auf den Karten angewandten Ortsnamen im Fettdruck auf, wozu aber jeweils sonstige Namen gestellt sind, die im Laufe der Geschichte von diesem Ort galten. Geben dabei die Karten durch die hervorgehobenen Namen im wesentlichen die Verhältnisse der biblischen Zeit wieder, so findet man dazu bei diesen und evtl. den arabischen oder antiken Namen noch vielfache Sigel, aus denen man vermittels der Zeichen und Abkürzungslisten reiche Informationen herauslesen kann.

Leicht hat der Autor der Karten, Ernst Höhne, es dem Benutzer derselben wahrlich nicht gemacht. Angesichts der Sachkenntnis und des Fleißes dieses Autors muß sich deren Nutznießer schon einige Mühe abverlangen. Man könnte auf den Gedanken kommen, ob es nicht besser gewesen wäre, die Karten nach chronologischen oder sachlichen Prinzipien in ihren Angaben aufzuteilen. Diese wären dann sich ergänzend und vergleichend zu lesen, aber das hätte wohl einen Atlas nötig gemacht. Man lese unbedingt die Einführung zu den Karten (161–173), um darin die nötigen Erklärungen und Begründungen zu finden. Jedenfalls stellen die Karten ein bedeutendes Stadium der Erforschung und Dokumentation zur biblischen Geographie und Archäologie dar.

Münster Hermann Eising

Braulik, Georg: **Die Mittel deuteronomischer Rhetorik.** Erhoben aus Deuteronomium 4,1–40. – Rom: Biblical Institute Press 1978. 172 S. u. Faltblatt (Analecta Biblica 68). Ppb. Lit. 9500.–

Das Deuteronomium hat in den letzten Jahrzehnten das Interesse der Literarhistoriker in ungewöhnlichem Maße herausgefordert. Dabei hat die Frage nach den „Schichten im Deuteronomium" zum Zweck literarkritischer Aufhellung einzelner Entwicklungsstufen des Textes eine beträchtliche Rolle gespielt und zu recht unterschiedlichen Analysen und entsprechenden Resultaten geführt. Beispielhaft sei hingewiesen auf die umfangreichen Studien von J. G. Plöger (1967), Merendino (1969), Nebeling (1970), Seitz (1971), Weinfeld (1972) und Rose (1975). Doch bereits im Jahre 1963 legte Norbert Lohfink mit seinem Buch „Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5–11" eine Studie vor, die sich nicht in erster Linie der literarkritischen Sonderung historischer Entwicklungsstufen des Textes widmete, sondern die Sprache des Deuteronomiums zum bevorzugten Gegenstand machte und dabei von dem vorliegenden Text unabhängig von seinen möglichen Vorstufen ausging, um seine „eigentliche Aussage" im „Zusammenwirken aller Schichten" zur Geltung zu bringen.

Auf diesem Hintergrund überrascht es nicht, daß B., ein Schüler Lohfinks und Walter Kornfelds, Anfang der siebziger Jahre, also zu einer Zeit, in der „linguistisches" Forschen mancherorts zum Programm wurde und W. Richter „Exegese als Literaturwissenschaft" leitbildhaft vertrat und seitdem mit einem Schülerkreis praktiziert, den älteren Forschungsansatz Lohfinks konsequent aufnahm. Nicht mehrere Kapitel des Deuteronomiums, sondern nur den Hauptteil des Kap. 4 untersuchte er auf seine stilistischen Gestaltungen und Techniken hin. Die bereits 1973 vom Päpstlichen Bibelinstitut in Rom angenommene Diss. erschien 1978 unter dem Titel „Die Mittel deuteronomischer Rhetorik. Erhoben aus Deuteronomium 4,1–40". Zwar hatte schon Lohfink von „Redeformen" gesprochen. In noch stärkerem Maße betont B. den Charakter des Textes unter dem Gesichtspunkt „strukturierten Sprechens" unter Einbezug von Alliteration, Reimung, Assonanz und Lautsymbolik als wichtigen Stilmitteln. „Rhetorik" versteht er mit L. Fischer, Rhetorik (1975), in: dtv Wiss. Reihe 4226, S. 134–164, als „Ausformung der zielgerichteten sprachlichen Äußerung – freilich unter den je immer besonderen Bedingungen". Die Textanalyse versucht, „die Gestaltung der kleinsten Struktureinheiten, nämlich der Sprechzeilen, zu erfassen" (77). Als Kriterien für die Ermittlung von „Sprecheinheiten" gilt (1) die Notwendigkeit des Atmens, die, mancherlei Unsicherheitsfaktoren einbezogen, oft mit (2) einem Satzende schließend nach drei bis zehn Wortakzenten gegeben gewesen sein dürfte. Zum Satzende als zweitem Kriterium kommen (3) stilistische Beobachtungen („vor allem hinsichtlich der Lautung, der rhythmischen Motive usw.") und (4) Entscheidungen, die „erst auf der semantischen Ebene" getroffen werden können. „Erst

eine derart gewonnene vortragsmäßige Aufgliederung unseres Textes und seine dementsprechende graphische Anordnung lassen die rhythmische Periodizität der Kunstprosa erkennen" (8).

Die praktische Bewältigung dieser sprach- und stilkritischen Bemühungen erfolgt im vorliegenden Buch in vier Großabschnitten, deren erster „Stilistische Gestaltung der Abschnitte in 4,1–40" eine Art Grundlegung darstellt. Der Text dieser vierzig Verse wird in sechs Abschnitte zerlegt, die unter jeweils gleichen Gesichtspunkten besprochen werden: Strukturierter Text und inhaltliche Beschreibung – Abgrenzung und Aufbau – Syntaktische Analyse – Gliederung in Sprechzeilen und Rhythmus – Weitere stilistische Beobachtungen. Der strukturierte Text wird, zeilenmäßig aufgegliedert, jedem Abschnitt vorangestellt. Zahlen am Ende jeder Sprechzeile beziehen sich auf die (Sprech-)Akzente. Zur Erleichterung des Lesers ist dieser strukturierte Text am Ende des Buches auf ausklappbaren Tafeln wiederholt, aber leider wieder nur in Umschrift. Hier hätte sich zum besseren und rascheren Vergleich die Mitteilung in hebräischen Buchstaben empfohlen, da jeder Kenner des Hebräischen einen quadratschriftlichen Text rascher überschaut als eine Umschrift in lateinischen Buchstaben, die freilich den Vorteil hat, Längen und Kürzen der Silben besser markieren zu können.

Im nächsten Teil, der von S. 77–100 reicht, werden „Die Strukturen von 4,1–40" vorgeführt und „Struktursignale für die Gliederung in Abschnitte" aufgezeigt. Die Abschnitte V. 1–4; 5–8; 9–14; 15–22; 23–31; 32–40 werden mit Ausnahme von V. 15 regelmäßig durch Imperative eingeleitet. V. 1–8 gelten als Prolog, 32–40 als Epilog. Die Bestätigung dieser Gliederung wird „durch stilistische Entsprechungssysteme" gefunden, etwa durch die Rahmung mehrerer Abschnitte durch gleiche Motive. Aber auch „Gesetzmäßigkeiten im Auftreten von nichtgliedernden Leitmotiven und Leitworten" werden beobachtet. Dazu gehören z. B. Landgabe- und Landnahmeformeln.

Nur ein Seitenblick fällt im dritten Abschnitt (101–104) auf „Die Struktur altorientalischer Vasallitätsverträge". Die Vasallenvertragsform, umfassend von D. J. McCarthy untersucht, dürfte „nicht in Dtn 5–28, sondern erst in den Rahmentexten Kap. 4 und 29–30 einigermaßen sicher und klar erkennbar gegeben sein" (103). In Kap. 4 erkennt Vf. hinter den V. 9–31 die Grundstruktur des Vasallenvertragsschemas, „jedoch von manchen anderen Gestaltungsprinzipien überlagert".

Der vierte Abschnitt (105–155) bringt eine „systematische Zusammenschau der wichtigsten Stilmittel von 4,1–40 und ihren Funktionen". Es ist von Alliteration und Reimung, Assonanz und Lautsymbolik die Rede, dann ausführlich von den „stilistischen Techniken auf der Wortebene, auf der syntaktischen Ebene und auf der Ebene des Gesamttextes". Von besonderem Interesse dürfte hier ein forschungsgeschichtlicher Exkurs sein: „Das Verständnis des Numeruswechsels bei Ablehnung seiner literarkritischen Funktion" (146–149). Mit McCarthy plädiert Vf. für eine stilistisch-funktionale Erklärung, wonach der Numeruswechsel „wie z. B. in Kap. 1–3" Höhepunkte „innerhalb einzelner Abschnitte hervorhebt" (149). Wer weiß, eine wie starke Rolle die Beobachtung des Numeruswechsels in der Anrede von „du" und „ihr" für die Feststellung verschiedener Schichten im Deuteronomium gespielt hat, ermißt die Kühnheit dieser Annahme, darin lediglich Stilmittel deuteronomischer Sprache zu erkennen. Hier aber zeigt sich am deutlichsten die Eigenart der Betrachtungsweise des Vf.s, der nicht einen geschichtlichen Wachstumsprozeß des Textes beobachten und beschreiben will, sondern von seiner vorliegenden Form als überlieferter Ganzheit von wohlüberlegter Komposition ausgeht.

Wie ist die Art der Untersuchung, die Durchführung des Projektes, der Wert dieses ganzen Buches über die Mittel „deuteronomischer Rhetorik" zu beurteilen? Es sei zunächst ganz davon abgesehen, daß dieses auf Stil und Strukturen gerichtete deskriptive Verfahren einen unmittelbaren Beitrag zum sachlichen Verständnis des Textes nicht liefert, also bewußt nicht „Exegese" sein will, sondern diese allenfalls vorbereiten kann. Das Besondere des Buches besteht in der Distanz zu herkömmlichen literarkritischen Methoden, deren Ziel die Ermittlung eines literarischen Wachstumsprozesses und zugleich die historische Fixierung eines Textes nach Entstehungszeit und möglichst auch Entstehungsort war. Es muß vermerkt werden, daß B. in seiner Diss. auch eine „minutiöse literarkritische Analyse" geliefert hat, deren gesonderte Veröffentlichung in Aussicht gestellt wird. Aber eine „bloß redaktionelle Komposition von 4,1–40" erweise schon die vorliegende Monographie als höchst unwahrscheinlich (VIII). Das ist der entscheidende Punkt. Noch Gerhard von Rad konnte Dtn 4 ein „unförmiges Redekonglomerat" nennen, nachdem schon 1893 Holzinger „von rednerischer Fülle" über die deuteronomische Rhetorik gesprochen hatte, die „da und dort in breite Geschwätzigkeit ausartet" (118). B. hingegen setzt literarische Einheit „aus einem Guß" voraus, das Werk einer kunstvoll literarisch hochentwickelten Arbeit.

Fast verloren in einer Anmerkung (S. 91, Anm. 31) findet sich eine interessante Bemerkung, deren Sprengkraft vom Vf. nur teilweise erahnt zu sein scheint: „Sinnvoll freilich, wenn auch schwer durchzuführen, ist die Unterscheidung zwischen der Wirkung, die ein bestimmtes stilistisches Verfahren auf uns ausübt oder ausüben kann, und jener, die es auf den Verfasser und seine Zeitgenossen hatte." Ist das aber nicht die Schlüsselfrage? Gewiß wird eine so „historische" Überlegung den Stilisten und Strukturalisten wenig kümmern, und auch B. verweist sie beiläufig in eine Anmerkung. Wo es gilt, eine Struktur zu entdecken, gleichsam ein „Sprachkunstwerk" zu enthüllen, spielen die Empfindungsgehalte der Epochen offenbar eine untergeordnete Rolle. Aber wie soll man unter solchen Prämissen Dtn 4 „verstehen", wenn man „die Wirkung stilistischer Verfahren" offenläßt, ja offen lassen muß, die sie auf den Verfasser und seine Zeitgenossen ausübte? Oder haben wir im Verfasser einen jener unerkannten Großen zu bewundern, der wie ein verkannter Musiker seiner Zeit kaum etwas vermitteln, aber der Nachwelt um so mehr bieten konnte? Es erinnert tatsächlich an musikalische Kategorien des Beobachtens und Beschreibens, wenn S. 110 zu lesen ist: „In den V. 21–22 macht die nachdrückliche Verwendung des für den Selbstbericht des Mose charakteristischen i-Lautes klanglich auf die Antithese seines Schicksals zur Zukunft Israels aufmerksam." Das sind gewiß interessante und legitime Feststellungen, die aber sofort weitere Fragen nach Geltung und Wertung des masoretischen Systems und nach der so problematischen klanglichen Rekonstruktion alter Sprachen und Literaturen und ihrer (beabsichtigten?) lautlichen Effekte aufwerfen.

B.s Studie ist durch die Konsequenz ihrer Methode und die Akribie ihrer Darstellung ein Musterbeispiel von sprachlich-stilistischer Textanalyse und Beschreibung sprachlicher Phaenomene auf dem begrenzten Raum einer literarisch überschaubaren Einheit. Dabei sollte nicht übersehen werden, daß diesem Unternehmen der Text des Deuteronomiums in hohem Maße entgegenkam, dessen hochentwickelte Stilistik, verbunden mit formelhaften Wendungen und einer auffallenden Wiederholungstechnik, zum strukturanalytischen Experiment geradezu herausfordert. Hier konnte es B. versuchen, unter Aufnahme der Kunsttheorie von J. M. Lotman, Die Struktur des künstlerischen Textes (1973), den Strukturalismus als interpretatives Verfahren auch für die biblische Literatur fruchtbar zu machen. Deshalb ist ihm von entscheidender Bedeutung, die „Struktur" als „Gesamtsumme verschiedenster Relationen, die im Text linguistischen Ausdruck gefunden haben", sichtbar zu machen (5).

Natürlich stellt sich dennoch die Frage nach dem Sinn solchen Vorgehens, insbesondere, weil im vorliegenden Buch darüber nicht weiter reflektiert wird. Die traditionsgeschichtliche Analyse ist bewußt ausgeschaltet. Sie erst könnte nach Meinung des Rez. zum sachlichen Verständnis des Textes weiterführen, indem sie auf die Inhalte aufmerksam macht, die durch den Text und seine Komposition vermittelt werden sollen. Dann würde auch umgekehrt die Sachbezogenheit der stilistischen Struktur einsichtiger, die Art, wie bestimmte Motive, Gedanken und Forderungen hervorgehoben oder zurückgedrängt sind. So gern man dem Vf. darin zustimmen möchte, daß Dtn 4,1–40 ein Text aus einem Guß ist, so intensiv meldet sich auch die Frage nach Auswahl, Gewichtung und Herkunft verarbeiteter Traditionselemente, nach dem Ziel des Textes in dem von seinem Verfasser gewollten Sinn. Aber erst zu seiner vollen Wirkung würde das Werk B.s kommen, wenn es gelänge, gleiche oder ähnliche sprachlich-stilistische Beobachtungen an anderen Werken der hebräischen Literatur zu machen, um im komparativen Verfahren Eigenart und Unterschied der Kompositionsweisen und möglicherweise verschiedener Verfasser zu ermitteln. Die hier vorgelegte entsagungsvolle Analyse möge dazu helfen, einige Kriterien zu liefern, die der Aufhellung des deuteronomischen Stils dienen, vor allem dort, wo sein Vorkommen außerhalb des Deuteronomiums umstritten ist, namentlich auch in Abgrenzung zu jenen Partien, die man bisher mangels eindeutiger Entscheidungshilfen einer „deuteronomistischen Schule" zugewiesen hat.

Bochum Siegfried Herrmann

Beyerlin, Walter: **Der 52. Psalm.** Studien zu seiner Einordnung. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1980). 157 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 6. Folge, Heft 11). kart. DM 49.–

Zugestandenermaßen sträubt sich Ps 52 auf den ersten Blick einer schnellen Gattungszuweisung. So konnte bis heute trotz mancher Anläufe keine überzeugende Gattungsbestimmung gefunden werden; alle Versuche blieben einseitig und unbefriedigend. B. versucht einen neuen Zugang zu diesem vielfarbigen Lied anhand der Bedeutungssyndrome. Durchgehalten ist bei den noch so verschiedenen Bildern die Einheit stiftende Vorstellung vom Tat-Ergehens-Zusammenhang. Als Fazit ergibt sich, daß die allenthalben geprägten Bedeutungssyndrome sapientielle Überlieferung verraten.

Gegen die landläufige Exegese hält B. ohne Abstriche am MT fest, was er lang und breit für V 3b dartut. Die literarkritische Sichtung des Ps 52 muß die Zuweisung zu den individuellen Klageliedern ablehnen; sie führt vielmehr zu dem Ergebnis, daß der von der Weisheit und Prophetie gleicherweise herkommende Psalmist sowohl nach Art der prophetischen Schelt- und Drohrede als auch in Form eines weisheitlichen Streitgesprächs sein Lied formuliert (80). Es geht dabei um ein Viereckverhältnis, in dem die Beziehungen des Psalmisten zu Jahwe, zum attakkierten Bösewicht und zum Gottreuen herausgestellt werden. Die sapientiale Prägung stellt Ps 52 in die Nähe der Weisheitslieder Pss 37. 49. 73. Hier wie dort nimmt der Psalmist an der Gestalt des gottfernen frevelnden Reichen Anstoß; sie erhält überindividuelle Züge und wird so zum gottfeindlichen Typus. Unser Weisheitsgedicht, das wohl in den Kult des nachexilischen Tempels gehört, will durch den Vortrag im Heiligtum die Versammlung Jahwes aus der Krise herausführen und zum Vertrauen auf Jahwe wachrütteln. Soweit man es der elohistischen Redaktion und der Verwendung im Kult des nachexilischen Jerusalemer Tempels entnehmen kann, dürfte der Psalm in die zweite Hälfte des 4. vorchristlichen Jh.s zu datieren sein. Es handelt sich bei ihm kaum um ein Gottesgerichtsverfahren, wie die enge Verwandtschaft zu Ps 73 zeigt, der zum Ps 52 wie die zugehörige zweite Schale einer Muschel paßt.

B. ist überzeugt, daß seine überlieferungsgeschichtliche Sicht, die prophetische und weisheitliche Elemente in Ps 52 in enger Verbundenheit sieht, Licht auf Eigenart und Gattung des untersuchten Liedes wirft. M. E. kommt er in seinen Darlegungen der anthologischen Deutungsweise von A. Robert nahe. Ich gestehe, daß die Studien von B. anregen, die vielfältigen Probleme des Ps 52 neu zu durchdenken und, wie mir scheint, einen plausiblen Weg zu ihrer Lösung zeigen. Man legt das Werk mit großem Gewinn aus der Hand.

Regensburg Heinrich Groß

Vermeylen, Jacob: **Du prophète Isaïe à l'apocalyptique.** Isaïe, I–XXXV, miroir d'un demi-millénaire d'expérience religieuse en Israël. – Paris: Librairie Lecoffre, J. Gabalda et Cie Éditeurs 1977, 1978. Tome I S. X, 1–446; tome II S. 447–821. (Études Bibliques) kart.

Vf. dieser Löwener Habil.-schrift versucht, die bisherigen Ergebnisse in der Erforschung der Entstehungsgeschichte des ersten Teils des Jesajabuchs (Jes 1–35) zu überprüfen und durch eine neue Analyse der einzelnen Abschnitte ein klareres Bild vom Werden des Jesajabuchs zu gewinnen. In der „Introduction" (1–31) legt er den Forschungsstand dar und weist auf einige Schwächen der bisherigen Auffassungen über die Struktur und die literarische Schichtenfolge von Jes 1–35 hin. Im übrigen ist der ganze 1. Bd als Teil I „Étude analytique" (33–446) der Textanalyse gewidmet.

Dabei legt Vf. die bisher übliche Texteinteilung in Jes 1; 2,1–4,6; 5,1–30 + 9,7–10,4; 6,1–9,6 (Immanuel-Buch); 10,5–12,6 + 14,24–27; 13,1–23,18 (Völkersprüche); 24–27 (große Jesaja-Apokalypse); 28–33 und 34f (kleine Jesaja-Apokalypse) zugrunde. In jedem dieser Abschnitte versucht er mittels literar-, gattungs- und traditionskritischer Überlegungen, die diachronische Tiefendimension des betreffenden Textes zu klären und die einzelnen Schichten der später untersuchten Texte mit den Schichten der vorher untersuchten Texte zu vergleichen. So kommt er auf literarische Schichten, die sich durch alle oder mehrere Texte hindurchziehen und die Zeit vom Propheten Jesaja und seinen unmittelbaren „Schülern" bis zum Beginn der hellenistischen Epoche, also etwa ein halbes Jahrtausend, umspannen.

Bei dieser Arbeit kommt dem Vf. der Verdacht, daß sich dieselben Schichten auch in anderen Prophetenbüchern, die in Palästina entstanden sind, finden könnten. Deshalb untersucht er in einem Teil II „Étude de quelques questions particulières" (477–652) beinahe mit derselben Akribie Tritojesaja (Jes 56–66), wichtige Abschnitte von Amos und Micha und alle mit *hôj* = „Wehe!" eingeleiteten Texte der Prophetenbücher, wobei er alle oder mehrere der in Jes 1–35 gefundenen Schichten wiederfindet.

Im Teil III „Essai de synthèse diachronique" (653–752) zieht er nun aus der Analyse die Schlüsse und versucht, die Arbeitsweise und die Theologie der betreffenden Bearbeiter zu erfassen.

1) Vom Propheten selbst stammen ein Grundbestand des Immanuel-Buches (Jes 6–8), in dem Jesaja selbst eigene Worte gesammelt hat, die meisten *hôj*-Sprüche in 5,8–23 + 10,1–3, die seine Schüler zusammengestellt haben, und die *hôj*-Sprüche gegen Assur, Ägypten, Samaria und Ariël in 10,5–14 + 14,24f; 18,1–4; 28,1–4; 29,1–4; 30,1–5; 31,1.3 und 33,1; weiter ein Grundbestand von 3,12–15; 14,28–32; 17,1–6; 22,1–18; 28,14–18; 29,9–15; 31,4; 32,9–14. Der Prophet erscheint hier vor allem als Unheilsansager, weil der König, die führenden Schichten des Volkes, aber weithin auch das einfache Volk sich nicht auf Jahwe verlassen, sondern auf Politik, Heer und Bündnisse vertrauen und es an sozialer Gesinnung fehlen lassen. Dabei ist aber der Prophet kein absoluter Pessimist, sondern er hofft immer, daß sein Wort eine Änderung der Gesinnung bewirkt. Für ihn ist Israel von Jahwe erwählt und ist die davidische Dynastie von der Davidverheißung getragen; aber Erwählung und Verheißung sind bedingt durch die Treue zu Jahwe. Die Unheilsworte, die er gegen Fremdvölker richtet, sind keine Heilsworte für Israel, sondern nur Hinweis auf ein noch schrecklicheres Gericht über das eigene Volk, wenn es die Heiden in Überheblichkeit und Götzendienst nachahmt. Der Glaube an die Unverletzlichkeit des Zion läßt sich bei ihm nicht feststellen.

2) In der Zeit zwischen 700 und 586 lassen sich zwei „relectures" feststellen: a) Unter Manasse erscheint die Rettung Jerusalems im Jahr 701, die in Wirklichkeit kein glorreiches Ereignis, sondern nur eine Verschonung der Stadt nach schmählicher Kapitulation Hiskijas vor Sanherib war, im Vergleich zum Schicksal Samarias wie ein großes Wunder, das nun den Glauben an die Unverletzlichkeit des Zion aufkommen läßt. Im Licht dieses Glaubens hat man nun die Jesajaworte neu ausgelegt und gesammelt. Jetzt kamen eine Reihe von Texten hinzu und wurden frühere Sammlungen neu geordnet; die entsprechenden Texte verzeichnet Vf. S. 673–688. b) Unter Joschija kommt es wahrscheinlich am Hof zu einer neuen „relecture" der Jesaja-Worte, die nun die Weltherrschaft Jahwes und die Verheißungen an David besonders betont. Aus dieser Zeit stammen u. a. 2,2–4 (Völkerwallfahrt); 8,23–9,6; 11,1–5, also die messianischen Texte des Jesajabuchs.

3) Die gesamte Prophetentradition und in ihrem Licht die Geschichtstraditionen Israels wurden während der Exilszeit in Juda von der deuteronomistischen Schule einer tiefgreifenden Überarbeitung unterzogen. Doch lassen sich zwei deuteronomistische Schichten feststellen, und zwar nicht nur bei Jes, sondern auch bei Am und Mi. Die erste deuteronomistische „relecture" betrachtet das ganze Volk als bundesbrüchig und die Katastrophen der Jahre 597 und 586 als Strafe, aber auch als Heilsangebot für Umkehr und Begnadigung. Die zweite „relecture" sieht nur die Könige, Priester und falschen Propheten als schuldig an und sieht in den Katastrophen eine Reinigung des Volkes: Die Schuldigen werden im Exil untergehen, die kleinen Leute und Unschuldigen werden gerettet und zu neuem Heil berufen. Die entsprechend bearbeiteten Jes-Texte sind S. 693–709 zusammengestellt.

4) In der 1. Hälfte des 5. Jh.s wurde die Jesaja-Tradition einer eschatologischen Überarbeitung unterzogen. In ihr wird die große Spannung zwischen der Erfahrung der elenden Lage der Gemeinde der Heimkehrer in Jerusalem und der Erwartung einer von Jahwe verheißenen herrlichen Zukunft greifbar. Diese Zukunft bezieht sich auf eine durchaus diesseitige neue Situation Israels: Israel wird das weltbeherrschende Volk sein (711–721).

5) In der zweiten Hälfte des 5. Jh.s kommt eine neue „relecture" hinzu: Die Gemeinde der Frommen in Jerusalem wird bedrängt durch Juden, die von den Geboten der Tora abfallen und sich mit den Heiden vermischen, die aber auch die führenden Stellungen einnehmen. Man erwartet in der Gemeinde der Frommen aber die Bekehrung und wirbt für sie (723–733).

6) Während des 4. Jh.s nehmen die Spannungen zwischen den Frommen und den Abtrünnigen zu und man sieht keine andere Rettung des Väterglaubens als in einem schrecklichen Strafgericht über die Abtrünnigen, dem die Frommen als der „heilige Same" und gerettete „Rest" entrinnen werden. Dieser Spannung verdanken die Teile von Jes 1–35 und 56–66 ihre Entstehung, die einen unversöhnlichen Haß gegen die Abtrünnigen erkennen lassen. Die Heidenvölker werden jetzt mit den abtrünnigen Juden gleichgesetzt (735–743).

7) Kleinere weitere Überarbeitungen und Zusätze hat die Jesaja-Tradition in der hellenistischen Zeit bis zum Beginn des 2. Jh.s v. Chr., der Entstehung der Septuaginta, erfahren. In diesen Zusätzen und Überarbeitungen (745–752) macht sich der Prosyletismus, der Versuch der Heidenbekehrung, die antisamaritanische Polemik, die Hoffnung auf eine Heimkehr aller Diasporajuden und die Apokalyptik mit ihren Geheimlehren bemerkbar.

Die „Conclusions" (753–759) fassen die Ergebnisse übersichtlich zusammen und betonen, daß die späteren Bearbeiter immer darauf bedacht waren, den Wortlaut der überkommenen Jesaja-Worte unversehrt zu lassen, daß sie diese aber der jeweiligen Situation anzupassen, sie neu

zu verstehen und um entsprechende Kommentare zu erweitern suchten. – Ein umfangreiches Literaturverzeichnis und ein Stellenregister schließen die Arbeit ab.

Vf. hat hier ein wahrhaft monumentales Werk geschaffen, das die Exegeten und Bibeltheologen lange beschäftigen wird. So minutiös ist Jes 1–35 schon lange nicht mehr untersucht worden, und noch niemand hat es gewagt, aus der Analyse dieser Texte so detaillierte und umfassende Schlüsse für die Geschichte der Prophetentraditionen und überhaupt für die Glaubensgeschichte Israels zu ziehen. Jeder, der sich künftig mit Jesaja befaßt, wird die Analyse der Texte und die Beweisführung des Vf.s sorgfältig beachten müssen. Freilich scheint dem Rez. damit nicht das Jesaja-Problem erledigt zu sein. Vf. geht von der selbstverständlichen Voraussetzung aus, daß Jesaja von der Berufung her – er hält mit Recht Jes 6 im Gegensatz zu neueren gegenteiligen Versuchen für die Wiedergabe der Berufungsvision – immer konsequent mit der Erfolglosigkeit seiner Verkündigung und mit dem Gericht wegen des Unglaubens gerechnet hat. Wenn Vf. aber selbst zugibt, daß Jesaja im Grunde doch auch auf die Umkehr hofft, ist dann nicht damit zu rechnen, daß der Prophet etwa in der Zeit der Kultreform des Hiskija, von der er überhaupt nicht spricht, doch Ansätze zur Umkehr gesehen und daß er zumindest am Anfang der Regierungszeit Hiskijas auf diesen König Hoffnungen gesetzt hat, wie sie in Jes 9 und 11 zum Ausdruck kommen? Müssen solche Texte aus der Zeit Joschijas stammen? Kann man im übrigen bei Jesaja eine so konsequente und logische Gedankenführung durch sein ganzes Leben hindurch annehmen, daß ihm keinerlei Widersprüche und Gedankensprünge zuzumuten sind? Lassen sich die Zusätze und Überarbeitungen wirklich so nahtlos in die oben dargelegten Schichten einordnen? Vor allem ist der Rez. nicht davon überzeugt, daß die Völkersprüche jemals auf die Abtrünnigen aus dem eigenen Volk übertragen wurden, so daß die Sünder bald als Assyrer, bald als Ägypter, bald als Edomiter u. dgl. bezeichnet wurden. Man hat wohl dabei wirklich an Fremdvölker, an „Heiden" gedacht. Ebenso fraglich ist die Annahme, unter der Völkerwallfahrt könnten die Diasporajuden zu verstehen sein. Weitere Untersuchungen der Jesaja-Texte werden gewiß andere Ergebnisse der Analysen und neue Nuancierungen in der „Theologie" der verschiedenen Überarbeiter bringen. Aber als gute Ausgangsbasis für neue Untersuchungen wird die Arbeit voraussichtlich für lange Zeit Geltung behalten.

München Josef Scharbert

Fitzmyer, Joseph A., SJ / **Harrington,** Daniel J., SJ: **A Manual of Palestinian Aramaic Texts** (Second Century B. C. – Second Century A.D.). – Rome: Biblical Institute Press 1978. XIX, 373 S. (Biblica et Orientalia 34). Ppb. Lit. 22 000

Ein für den akademischen Gebrauch zugeschnittenes Corpus derjenigen aramäischen Texte, die mit einiger Sicherheit für das palästinische Gebiet und die angegebene Zeitspanne („Mittelaramäisch") in Anspruch zu nehmen sind, ist als Erfüllung eines dringenden Desiderats zu werten. Das von den beiden kompetenten Fachleuten vorgelegte Werk entspricht allen Erwartungen, die in dieser Hinsicht gehegt werden konnten und wird für lange Zeit die maßgebliche Publikation auf diesem Sektor bleiben. Darüber hinaus wird es die Diskussion um die „Sprache Jesu" neu beleben, weil zum ersten Mal auch bislang nur verstreut publizierte Textzeugnisse gesammelt vorliegen und darum über den Kreis der engsten Fachleute hinaus Kriterien zur Hand gegeben werden. Freilich wird man für diese Frage auch weiterhin um eine umsichtige und kritische Verwertung der frühen Überlieferungen des palästinischen Aramäisch der talmudischen Periode nicht umhinkommen, für dessen Beurteilung nun aber gerade dieser Band wieder sehr hilfreich ist, v. a. mit dem Appendix S. 251ff.

Es versteht sich von selbst, daß die am meisten wünschenswerte Art der Textdarbietung, die in chronologischer Folge, nur bis zu einem gewissen Grad durchzuführen war, da Datierungskriterien eben manchmal fehlen. Für das nicht derart einzuordnende Material wählte man daher die Gruppierung nach sachlichen und geographischen Gesichtspunkten. Zusätzlich zu berücksichtigen sind bei J. T. Milik, The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4, Oxford 1976, publizierte Texte. S. XVf der Einleitung enthält die Sigla der sonstigen Textsammlungen, S. XVIIff das Abkürzungsverzeichnis. Die Seiten 1–187 bieten 150 (Nr. 150 ist die Megillat Ta'anit!) Texte mit englischer Übersetzung, dazu S. 188–250 Angaben zu den einzelnen Texten. S. 251–275 stellt einen Appendix von 56 palästinisch-aramäischen Inschriften dar, die chronologisch über den im Untertitel angegebenen Rahmen hinausführen, in diesem Fall aber sehr sinnvoll und nützlich sind. Es handelt sich um Synagogen- und Grabinschriften von größtenteils geringem Umfang. Dazu folgen auch hier S. 279–303 Angaben zu den einzelnen Inschriften. Erfreulicherweise wurde großer Wert auf brauchbare Indices gelegt, so nimmt das Glossar zu den Texten des Hauptteils die Seiten 307–341 ein, ein Verzeichnis der Personen-, Orts- und auch Monatsnamen S. 342–346, das Glossar zum Appendix S. 349–353 mit dem Namensverzeichnis S. 354f. Das Sachregister (für die Angaben zu den Texten) enthält auch Personen- und Ortsnamen (360–361). Zuletzt folgen ein Verzeichnis der modernen Autoren und (368–373) eine synoptische Tabelle, aus der rasch erhoben werden kann, in welchen anderen Sammlungen die einzelnen Texte noch vorzufinden sind.

Insgesamt und en detail ein sorgfältig erstelltes Handbuch, als solches vom Umfang und daher auch von den Kosten her noch durchaus günstig, freilich um den Preis, daß die Angaben und Erläuterungen zu den Einzeltexten sehr knapp gehalten werden mußten. Für weitergehende Studien muß also die jeweils angegebene Literatur herangezogen werden, damit die gebotenen englischen Übersetzungen in vollem Maß kritisch gewürdigt werden können. Doch die Überprüfung im einzelnen ergibt, daß die Hrsg. ihre Angaben sorgfältig überlegt und formuliert haben, wobei es wohl in erster Linie darauf ankam, ein Hilfsmittel für Bibelwissenschaftler zu schaffen, die auf diese Weise das bisher bekannte Material aufbereitet vorfinden. Das Werk wird auch wegen der zahlreichen Textstücke aus Qumran, darunter wichtige wie 4QprNab, 11 QTargum Job, 1QGenesis Apokryphon, und der Dokumente aus der Wüste Juda (Bar Kochba-Periode) Beachtung finden, doch steht es damit zum Teil in Konkurrenz zu B. Jongeling etc., Aramaic Texts from Qumran, Leiden 1976.

Brühl Johann Maier

Stuhlmacher, Peter: **Vom Verstehen des Neuen Testaments.** Eine Hermeneutik. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1979. 262 S. (Grundrisse zum Neuen Testament, NTD – Ergänzungsreihe 6) kart. DM 24.–

„Mir scheint, daß wir uns um eine Hermeneutik des Einverständnisses mit den (biblischen) Texten zu bemühen haben, d. h. um eine Auslegungs- und Verstehensweise, die uns befähigt, in einen wissenschaftlich und kirchlich verantwortbaren Dialog mit den Texten der Schrift einzutreten" (16).

Mit dieser vorangestellten These formuliert Vf. das Grundanliegen seines Buches. Dabei gewinnt man den Eindruck, daß vor allem die kirchliche Verantwortbarkeit der Schriftauslegung betont werden soll: „Die Bibel ist... von Anfang an das Lern- und Lebensbuch der Kirche gewesen und bis heute geblieben. Bei der Auslegung der Bibel muß deshalb die sich in den großen geschichtlichen Bekenntnissen zusammenfassende kirchliche Auslegungstradition ebenso mitbedacht werden wie die Tatsache, daß die biblischen Texte... aus sich selbst heraus eine Wirkung auf die Gegenwart entfalten"(30). Die Schrift muß daher „aus dem Geist des Glaubens heraus" interpretiert werden, „in dem diese hl. Schrift verfaßt und zum kirchlichen Kanon erhoben wurde"(30). Mit dem Verweis auf die Kanonbildung wendet sich Vf. vor allem gegen eine hermeneutische Isolation des NT vom AT (32–44). Ernstzunehmen ist die Autorität der Schrift als Wort Gottes (45–47) und die von der Schrift selbst bezeugte Lehre von der Schriftinterpretation, die „als hermeneutische Rahmenrichtlinie neu (zu) begreifen" ist (51).

Auf diese mehr prinzipiellen Ausführungen folgt dann eine relativ ausführliche Darstellung der Geschichte des Schriftverständnisses von Jesus bis zur Gegenwart (56–205). Für die neuere Zeit werden besonders A. Schlatter, K. Barth und R. Bultmann gewürdigt. Die mit Barth und Bultmann gestellte „Alternative" zwischen einem „nach-kritischen dogmatischen Interpretationsweg" und „einer konsequent existentialen Interpretation" (185) sieht Vf. in der sog. neuen Hermeneutik überwunden, die von E. Fuchs, G. Ebeling und G. Gadamer repräsentiert wird (192–201).

Am Ende sieht Vf. eine neue Möglichkeit „für eine theologisch engagierte, geschichtlich fundierte und dogmatisch reflektierte Schriftauslegung", die „an Schlatters und Barths Vorbild" orientiert sein soll, sich „gleichzeitig aber von Bultmann her zu größtmöglicher methodischer und theologischer Genauigkeit" verpflichtet weiß (205). Doch fällt St.s eigener Entwurf einer „Hermeneutik des Einverständnisses mit den biblischen Texten" – gemessen am Umfang der bisherigen Ausführungen – eher knapp aus (205–225). „Diese Hermeneutik schließt ein, daß wir die Bibel als Lern- und Lebensbuch der Kirche ernstnehmen, daß wir uns in reflektierter Weise der historisch-kritischen Auslegungsmethode bedienen und daß wir uns der Lebenssituation bewußt sind, aus der heraus wir zur Exegese aufbrechen und in die unsere Schriftinterpretation zielt" (206). Was Vf. näherhin damit meint, wird dann unter „Durchführung" entfaltet (218–225). Als hermeneutischer

Ansatz kommt „nur ein die Interpretation leitendes Interesse in Frage, das ernsthaft auf die Texte und ihre Aussagen eingeht" (218). Den Glauben kann die Hermeneutik „nicht als Verstehensprinzip voraussetzen, sondern muß sich damit bescheiden, über ihre Texte in größtmöglicher Offenheit und Klarheit Rechenschaft zu geben" (219). Das damit angesprochene „eigentliche exegetische Sachinteresse" muß so weit sein, „wie die biblische Textwelt reicht"; die allein in Frage kommende historisch-kritische Auslegungsmethode darf nicht „zum eigengesetzlichen Faktor" werden (ebd.). Um Engführungen zu vermeiden, erweitert St. die Prinzipien von Troeltsch um das „Prinzip des ‚Vernehmens'", um so „mit der vorschnellen wissenschaftlichen Besserwisserei gegenüber der (biblischen) Textüberlieferung Schluß zu machen, und zwar zugunsten einer neuen Suche nach den wirklich lebensstiftenden und lebenserhaltenden Kräften in der Überlieferung" (220). „Ernsthafte historische Interpretation" fordert „wirkungsgeschichtliche Reflektiertheit"; sie „impliziert die Unterscheidung des gegenwärtigen Verstehenshorizontes von dem historischen Horizont der Texte und die anschließende Verschmelzung beider Horizonte" (221). Der so zu führende Dialog bleibt „offen, weil nach protestantischem Verständnis auch die große kirchliche Bekenntnisüberlieferung der Niederschlag kirchlicher Schriftauslegung ist und deshalb seinerseits jeweils neu am Ursprungszeugnis der Bibel verifiziert und gegebenenfalls präzisiert werden muß. Wenn wir auf diese Weise an den Zirkel von Schrift, Schriftauslegung und Kirche erinnern, ... tragen wir der durch das Stichwort ‚Schriftinspiration' signalisierten hermeneutischen Erfahrung der gesamten kirchlichen Auslegungstradition Rechnung, daß die Bibel nicht im kritischen Alleingang, sondern in einem traditionsbewußten Prozeß gegenseitiger kritischer Beratung aller mit der Bibel Befaßten auszulegen ist" (ebd.). Schließlich muß sich die Auslegung noch in der „Praxis des Glaubens" bewähren (222–225).

Der letzte Paragraph des Buches versteht sich als „Verifikation: Das Evangelium von der Versöhnung in Christus. Grundlinien und Grundprobleme einer biblischen Theologie des Neuen Testaments" (225–247). Abgeschlossen wird das Buch mit einem Literaturverzeichnis sowie einem Namen-, Sach- und Schrifstellenregister (248–262).

Bei einer kritischen Würdigung der „Hermeneutik" St.s tut sich der Rez. einigermaßen schwer, zumal er die grundsätzlichen Anliegen St.s weithin zu teilen vermag. Gerade deswegen muß aber auch erhebliche Kritik vorgebracht werden.

Daß Schriftauslegung wissenschaftlich und kirchlich zu verantworten ist und daß daher die Wirkungsgeschichte (insbesondere in den großen Bekenntnistraditionen) mitzubedenken ist, wird man nur unterstreichen können. Die Frage aber ist, wie historische Kritik und kirchliches Bekenntnis einander zuzuordnen sind. Geht es nur um eine Verifizierung und Präzisierung des Bekenntnisses „am Ursprungszeugnis der Bibel" (221)? In welcher Weise soll „das korrigierende Urteil des Dogmatikers, der ... Kirchenhistoriker und ... der glaubenden Gemeinde" eingebracht werden (ebd.)? Als zur Vorsicht mahnendes Signal? Oder wird hier doch wieder die regula fidei zum hermeneutischen Ausgangspunkt? Gewiß ist die Beachtung der Wirkungsgeschichte auch für die historische Kritik unerläßlich; aber doch primär, um dem historisch-kritisch Fragenden den eigenen Standpunkt, von dem aus er fragt, bewußt zu machen und ihm so die Möglichkeit zu geben, seine eigenen Ergebnisse in ihrer Bedingtheit zu erkennen und ihnen selbst wieder kritisch gegenübertreten zu können.

Daß in dem vom Vf. viel zitierten „hermeneutischen Zirkel von Schrift, kirchlicher (Bekenntnis-)Tradition und Kirche ... der Schrift und ihrer ... Auslegung das entscheidende Gewicht" zukommt (206), ist – zumindest vom Standpunkt der protestantischen Dogmatik aus – gewiß richtig. Aber damit ist die eigentlich hermeneutische Frage erst gestellt, sofern man die Schrift nicht absolut setzt, sondern zu der Sache vorstoßen will, von der sie redet. Daß es St. grundsätzlich darum zu tun ist, zeigen seine Ausführungen zu K. Barth (162–173). Sofern diese Sache, von der die Schrift (AT wie NT) zeugt, aber das Handeln Gottes in der Geschichte ist, bleibt zu fragen, ob es zu dieser Sache einen anderen Weg gibt als den der konsequenten historischen Kritik, d. h. grundsätzlich den Weg Bultmanns, auch wenn man mit St. dessen Reduktion auf das „Wort" nicht zu teilen vermag und sein Entmythologisierungsprogramm zumindest für mißverständlich und seinen existentialen Geschichtsbegriff für unzulänglich hält (vgl. 186–192). Höchst mißverständlich ist es, wenn St. die Lehre von der Schriftinspiration „als hermeneutische Rahmenrichtlinie" zu begreifen sucht (51). Handelt es sich bei der Inspirationslehre doch um eine theologische Konklusion, die am Ende des Auslegungsprozesses stehen, keinesfalls aber dessen Rahmen bestimmen kann.

Das Manko der vorgelegten „Hermeneutik" besteht darin, daß St. über (berechtigte) Postulate nicht hinauskommt und keinen Weg zeigt, wie diese Postulate hermeneutisch zu praktizieren sind. Dies geschieht auch nicht in der sog. „Verifikation" (225–247), wo man anstelle einer verifizierenden Konkretisierung der Hermeneutik eine ziemlich gewaltsame, dogmatische Harmonisierung der Schriften unter dem Stichwort „Versöhnung in Christus" liest.

Daß es Vf. nicht gelingt, seine Postulate hermeneutisch zu integrieren, mag daran liegen, daß er sich insgeheim doch der „nachkritischen" Schriftauslegung K. Barths (172) verpflichtet weiß und die von der Sache her bedingte theologische (nicht nur historische!) Relevanz der historisch-kritischen Auslegungsmethode zu wenig ernst nimmt. Dies dürfte darin begründet sein, daß er trotz mehrfacher Beteuerung, die historisch-kritische Auslegungsmethode sei die einzig mögliche, ihr gegenüber doch eine erhebliche Skepsis besitzt, vor allem wegen der mit ihr erzielten divergierenden Ergebnisse (vgl. z. B. 28ff., 225). Daß dies an einer nicht konsequenten oder falschen Anwendung der historisch-kritischen Methode liegen könne, wird von St. m. E. zu wenig bedacht. Völlig ausgeklammert ist die heutige Diskussion um den Stellenwert strukturalistischer und linguistischer Textzugänge und ihr Verhältnis zur historisch-kritischen Methode. Einen Ansatz dazu könnte man bestenfalls in der Aufnahme P. Ricoeurs sehen (201–204). Doch wird auch hier nicht geklärt, wie sich dessen Sicht des Textes als „autonomes und in sich sinnhaltiges Sprachgebilde" (202) zur historisch-kritischen Methode verhält, und ob solche Betrachtung dem Handeln Gottes in der Geschichte als der Sache, von der die Texte zu sprechen beanspruchen, historisch und theologisch gerecht wird.

Berechtigt ist St.s Anliegen, NT und AT als hl. Schrift ernst zu nehmen: „Der biblische Kanon der Kirche besteht aus Altem und Neuem Testament und nicht nur aus dem Neuen Testament allein. Eine Konzentration auf das Neue Testament allein würde einen späten Triumph des Markion und des ihm nahestehenden Gnostizismus bedeuten" (43). Die Verhältnisbestimmung, die Vf. dann vorlegt, ist aber recht problematisch und hat bereits zu erheblichen theologischen Auseinandersetzungen geführt (vgl. E. Gräßer, ZThK 77, 1980, 200–221).

Aufs Ganze gesehen scheint mir das Buch St.s weniger eine Hermeneutik als das Postulat einer Hermeneutik zu sein. Als solches könnte es dazu beitragen, die keineswegs abgeschlossene hermeneutische Diskussion erneut zu entfachen. Die Anliegen, die St. vorträgt, sind es jedenfalls wert, eingebracht und bedacht zu werden.

Bonn Helmut Merklein

Patte, Daniel / **Patte,** Aline: **Pour une exégèse structurale.** – Paris: Éditions du Seuil (1978). 255 S. (Parole de Dieu) kart. DM 22.–

Aufbauend auf die Semiotik von Greimas und die Strukturanalyse der Mythen durch Lévi-Strauss, bietet das Autorenpaar mit diesem Buch eine geschickt angelegte Einführung in eine strukturale Exegese neutestamentlicher Texte.

Im ersten Kap. „Eine neue Exegese für eine neue Kultur und Zivilisation" (10–37) wird das Verhältnis zwischen modernem Wissenschaftsbegriff und struktural-synchronischer Literaturanalyse erörtert und gefolgert, daß der Exeget von heute den methodischen Schritt hin zur Synchronie in seiner Textarbeit wagen soll. Kap. 2 „Vom Strukturalismus zur strukturalen Exegese" (38–59) stellt die grundlegenden Ansätze der neueren Textanalytik und verschiedene linguistische Modelle der Semiotik dar. Kap. 3 „Narrative Struktur und Exegese" (60–77) erläutert die narrativen Programme und Funktionen innerhalb eines Erzähltextes, die kanonischen Korrelationen, topischen Figuren und syntagmatischen Relationen, und differenziert die drei Achsen des Aktandenmodells: die des Mitteilens, des Wollens und des Könnens. Unter dem Titel „Mythische Struktur und Exegese" wird im 4. Kap. (78–108) die mythische Struktur von Gal 1,1–10 analysiert und sowohl syntagmatisch wie paradigmatisch ausgewertet. „Von der narrativen Darstellung zum semantischen Universum" lautet das 5. Kap. (109–148), in dem die narrative Transformation mythischer Systeme in die Sprachwelt spezifischer Soziolekte und Idiolekte erschlossen wird. Im 6. Kap. (139–215) wird am konkreten Beispiel von Mk 15–16 eine solche Strukturanalyse mit Erhebung des Symbolsystems durchgeführt. Das Schlußkapitel „Bedingungen einer legitimen Hermeneutik" bringt anhand mehrerer Kriterien ein positives Plädoyer für die Anwendung struktural er Exegese auf „Heilige Texte", ohne damit religiösen Überzeugungen und Werten Abbruch zu tun. Eine Bibliographie (241–243), ein Glossarium

fachspezifischer Ausdrücke (244–248), ein Stichwortverzeichnis (249–251) sowie das Inhaltsverzeichnis (253–255) schließen das Buch ab.

Die Kap. 1 bis 4 liegen im englischen Original vor: What is Structural Exegesis?, Philadelphia, Fortress Press, 1976; die Kap. 5 bis 7 erschienen ebenfalls in Englisch: Structural Exegesis: From Theory to Practice, Philadelphia, 1978.

Daniel Patte ist Professor für Exegese an der Vanderbilt-Universität, Nashville, Tennessee, USA, wo er seit 1973 ein interdisziplinäres Forschungsprogramm zum Strukturalismus, an dem 16 Professoren aus 10 Disziplinen teilnehmen (Linguistik, Soziologie, Informatik, Anthropologie, Philosophie, Theologie, Exegese usw.), leitet; er arbeitet eng mit Pierre Geoltrain, Jean Delorme und Jean Calloud zusammen. Er veröffentlichte: Early Jewish Hermeneutic in Palestine, Missoula 1975; Semiology and Parables, Pittsburgh 1976. Der vorliegende Band sollte in deutscher Übersetzung zugänglich gemacht werden.

Stuttgart Paul-Gerhard Müller

Schnackenburg, Rudolf: **Maßstab des Glaubens.** Fragen heutiger Christen im Licht des Neuen Testaments. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1978). 255 S. kart. DM 28.–

Attentif aux grandes questions qui se posent aujourd'hui à la conscience chrétienne, un des principaux chefs de file de l'exégèse contemporaine montre ici l'éclairage que projette sur elles le témoignage du Nouveau Testament. On reconnaît la spécialiste dans le soin avec lequel il distingue les différents aspects de ce témoignage, comme dans la qualité de l'information qui sous-tend les neuf études réunies dans ce volume. Il reste que, visant un public plus large que celui des exégètes, l'auteur réduit l'appareil érudit à un petit nombre de notes placées en fin de chaque étude, en y ajoutant cependant des indications bibliographiques qui permettent de prolonger le travail; on pourra regretter l'absence de tout index: elle illustre bien l'intention dans laquelle l'ouvrage a été écrit.

La première étude s'occupe du rôle qui revient à l'exégèse dans la théologie et l'Église: comment ce rôle a été compris au cours des siècles, comment il a été défini dans la Constitution Dei Verbum de Vatican II, comment on arrive aujourd'hui à une compréhension plus exacte des tâches spécifiques et de la responsabilité des exégètes.

Les deux études suivantes concernent la christologie. D'abord la question de son origine, qui est aussi celle du rapport entre la prédication de Jésus et la prédication sur Jésus: après avoir retracé l'histoire du problème, on précise les termes dans lesquel il se pose aujourd'hui (J. Jeremias, F. J. Schierse, R. Pesch et A. Vögtle, E. Schillebeeckx), pour mettre en valeur la réponse nuancée que suggère le Nouveau Testament. Ensuite la question du caractère normatif de la profession de foi en Jésus, Christ et Fils de Dieu. En pratique, l'attention se concentre sur la seconde appellation: son sens dans le judaïsme, le judéo-christianisme, la pensée de Paul et celle de Jean; à partir de là, on s'interroge sur la manière de rendre son sens accessible pour nos contemporains.

On arrive ainsi aux problèmes ecclésiologiques, tels qu'ils se posent plus précisément en fonction du mouvement oecuménique. Et d'abord quelle doit être l'unité des chrétiens d'après le Nouveau Testament? Pour répondre à cette question, on commence par suivre le thème de la koinonia dans les différents écrits du N. T., pour s'arrêter ensuite à la manière dont l'unité est comprise dans l'Épître aux Ephésiens et dans l'évangile de Jean. La question de l'unité pose immédiatement celle de la manière dont sont compris les ministères: c'est le sujet du chapitre 5. Après avoir tracé les grandes lignes de l'évolution qui s'est produite, on cherche à préciser ce qu'a été la compréhension des ministères au moment où ceux-ci apparaissent, puis ce qu'elle est devenue au seuil des temps qui ont suivi la disparition des apôtres. On peut ainsi se rendre compte que, si les structures concrètes ont pu varier, le fonctionement des ministères fait partie de la constitution même de l'Église: il ne saurait donc y avoir unité en dehors de la reconnaissance des ministères et de leur légitimité. L'importance accordée au témoignage de l'Épître aux Ephésiens à propos de l'unité des chrétiens et à propos des ministères explique l'opportunité du chapitre 6, qui est directement consacré à ce document dont les préoccupations revêtent une singulière actualité pour la situation ecclésiale où nous nous trouvons.

Les trois dernières études concernent trois aspects de la vie chrétienne dans le monde. Il est frappant, d'abord, de constater que Paul, Luc et Jean ne parlent pas seulement de croire en la présence agissante de l'Esprit, mais de l'expérience que les chrétiens sont invités à en faire dans leur vie: on ne voit pas pourquoi cette invitation ne s'adresserait pas encore aux chrétiens d'aujourd'hui. Une autre expérience de la vie chrétienne es celle du „mystère du mal". La présence du mal dans le monde fait problème pour la tradition biblique, un problème auquel Jésus répond par l'annonce du Règne de Dieu, dont la puissance doit l'emporter sur celle du mal; de cette victoire, les croyants découvrent le gage dans la résurrection de Jésus. On ne spécule guère sur la nature et l'origine de ce mal, qu'on est spontanément porté à personnifier: là n'est pas l'essentiel de la réalité à laquelle on se heurte. L'ouvrage se termine en s'interrogeant, à la lumière du Nouveau Testament, sur l'attitude chrétienne en face du pouvoir et de la violence, sur la nature et les conséquences du message du paix dont les Églises ont à témoigner dans le monde d'aujourd'hui.

Ce qui impressionne surtout dans ce livre, c'est le sérieux avec lequel un exégète de métier y cherche à entrer en dialogue avec les théologiens en leur montrant concrètement ce qu'ils peuvent attendre de l'exégèse. La leçon n'est pas sans intérêt pour les exégètes, qui apprécieront la valeur des synthèses ici proposées et y trouveront l'exemple d'un dialogue constructif. Mais nous souhaitons qu'elle soit entendue par les théologiens qui, pour parler de christologie, d'ecclésiologie ou d'éthique, ne sauraient remplir valablement leur tâche qu'en se situant par rapport à la regula fidei du Nouveau Testament.

Ottignies Jacques Dupont

Jeremias, Joachim: **Die Sprache des Lukasevangeliums.** Redaktion und Tradition im Nicht-Markusstoff des dritten Evangeliums. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1980. 323 S. (Krit.-exeget. Kommentar über das NT, Sonderband) Ln DM 60.–

Das Buch ist aus Vorarbeiten zu einem Lk-Kommentar entstanden, den der 1979 verstorbene Vf. seit langer Zeit für den KEK plante und der nun leider nicht erscheinen wird. Die Untersuchungen zur Sprache des Lukas stellen somit eine Art Ersatz für den Kommentarband dar. J. stellt eingangs fest: „Die Frage nach der Theologie der Evangelisten und damit zugleich nach dem Umfang der ihnen vorgegebenen Überlieferung verlangt ... nach verfeinerten sprachlichen Untersuchungen" (5f). Nur so kann die „Redaktion" von der „Tradition" abgehoben und die Intention des Redaktors erkannt werden. Ziel ist nicht, vor-lukanische Quellen (etwa gar im Wortlaut) zu rekonstruieren, sondern, lukanischen Sprachgebrauch von nicht-lukanischem zu unterscheiden. J. versteht das vorliegende Werk „im wesentlichen als eine Materialdarbietung ohne Vorwegnahme der sich aus ihr ergebenden Lösungen" (6). Da im lukanischen Mk-Stoff das „Lukanische" leicht abgehoben werden kann, klammert J. diesen aus und benutzt ihn zugleich als festen Ausgangspunkt für seine Analysen des Nicht-Mk-Stoffes. Als Nicht-Mk-Stoff behandelt er folgende „Blöcke": Lk 1,5–4,30; 5,1–11; 6,20–8,3; 9,51–18,14; 19,1–27.39–44; 21,34–38; 22,14–24,53. Was den letzten dieser „Blöcke" (die Passionsgeschichte) betrifft, ist die methodische Voraussetzung, ihn zunächst einmal als (möglichen) Nicht-Mk-Stoff anzusehen, richtig (7). Fragwürdig ist, daß J. „bei Verweisen auf die lukanische Markusbearbeitung" dennoch auch die Passionsgeschichte mit heranzieht, ohne den Mk-Stoff dieser Passion zuvor namhaft zu machen (7).

Da es kaum möglich ist, die Einzelergebnisse der Analysen auch nur in Umrissen vorzustellen, sollen die Schlußfolgerungen des Vf.s genannt (I) und die Kriterien für die sprachlichen Analysen kritisch geprüft werden (II).

I. Die Folgerungen lauten: a) Lk 1,5–2,52 („Kindheitsgeschichten") ist im ganzen vor-lukanische Tradition. Neu gestaltet hingegen hat Lukas „mit der aus der Apg bekannten Freude am anschaulichen Erzählen Anfang und Schluß der Weihnachtsgeschichte und vor allem die Geschichte vom zwölfjährigen Jesus" (102f; vgl. 8). – b) Die Passionsgeschichte läßt sich nicht mit letzter Sicherheit zum Nicht-Mk-Stoff rechnen (8f). Immerhin rechnet J. (gegenüber seiner bisherigen Auffassung) jetzt mit der Möglichkeit, daß Lukas hier „seine Blocktechnik ... aufgegeben hat zugunsten einer Ineinanderarbeitung verschiedener Traditionen" (8f), zu denen auch Mk gehört. – c) Daß dem Autor des dritten Evangeliums der Nicht-Mk-Stoff „geprägt vorlag und nicht erst von ihm zusammengetragen wurde", ist für J. „nach dieser Untersuchung noch weniger zweifelhaft als früher" (9). Jedoch wird nicht (im Sinne einer Proto-Lukas-Hypothese) gesagt, daß Lukas eine grundlegende Quelle aus Nicht-Mk-Stoff (Sondergut + Q-Stoff) mit Blöcken von Mk-Stoff aufgefüllt oder erweitert habe. Trotzdem meint J. feststellen zu können, daß Lukas in den Nicht-Mk-Stoff „eher weniger eingegriffen hat als in den Markusstoff" (9). – d) Insgesamt könne gesagt werden, daß die lukanische Redaktion „ungleich geringer zu veranschlagen ist als landläufig angenommen wird" (ebd.). Die Bearbeitung durch Lukas beschränke sich weithin auf stilistische Verbesserungen des Traditionsgutes, besonders „in Ein- und Ausleitungen der Peri-

kopen"; zurückhaltend seien hingegen die Eingriffe bei Worten Jesu (ebd.; vgl. zu Lk 12,1–34).

II. Die von J. genannten „Kriterien" zur Scheidung zwischen lukanischer Redaktion und vorgegebener Tradition (8) sind in Wirklichkeit nur Indizien; denn sie können je für sich allein nicht „die Last der Begründung" tragen. Sie umfassen teils negative, teils positive Gesichtspunkte. Vor-lukanischen bzw. nicht-lukanischen Sprachgebrauch sollen folgende Wörter, Wortgruppen oder syntaktische Konstruktionen anzeigen:

1) Was selten oder nie von Lukas selbständig verwendet wird, 2) im Mk-Stoff weitgehend oder stets von Lukas gemieden wird, 3) einer lukanischen Vorzugswendung mit ähnlichem oder gleichem Inhalt gegenübersteht, 4) deutlich semitischen Sprachgebrauch erkennen läßt, 5) auf den Nicht-Mk-Stoff des dritten Evangeliums beschränkt ist, 6) durch das übrige NT „als geprägte Gemeindesprache erwiesen wird".

Wie steht es um die Tragfähigkeit der „Kriterien"? Zur Beantwortung dieser Frage sollen die Ausführungen zu Lk 1,5 besprochen werden.

In diesem ersten Vers, den J. analysiert, soll die Wendung „ein Priester namens Zacharias" die spezifisch lukanische Konstruktion Nomen + adjektivisches τις + ὀνόματι + Eigenname repräsentieren. Dem ist zuzustimmen, weil sich diese Formulierung außer Lk 1,5 im NT nur noch 10,38 (Sondergut); 16,20 (Sondergut) und Apg 8,9; 9,33; 10,1; 16,1 findet. Den Ausschlag dafür, daß J. diese Konstruktion als lukanisch-redaktionell ansieht, geben offensichtlich die Vorkommen in der Apg, weil hier der eigene Sprachgebrauch des Lukas „und sein eigener Stil deutlich faßbar werden"; denn Lukas habe in der Apg „weit weniger auf geprägte Traditionen zurückgreifen" können als in seinem Evangelium (6). Außerdem fällt die statistische Beobachtung ins Gewicht, daß ὀνόματι 28mal in Lk/Apg begegnet, im übrigen NT jedoch nur 2mal (Mt 27,32; Mk 5,22). Andere redaktionelle Elemente verzeichnet J. zu Lk 1,5 nicht.

Zu den Elementen, die als Tradition zu bewerten sind, rechnet J. an erster Stelle die Wendung „in den Tagen des Herodes". Zwar sei das temporale ἐν Kennzeichen von Redaktion, doch müsse die Wendung ἐν ταῖς ἡμέραις N.N. als verbreiteter Biblizismus angesehen werden. Sie habe im NT nur drei Analoga: Lk 4,25; 17,26.28 (vgl. indessen auch Mt 2,1; 1 Petr 3,20; Apk 2,13). Da es sich auch hier um Nicht-Mk-Stoff handle und die „Herodestage" (in anderer Form) auch Mt 2,1 vorkommen, habe die Tradition „ihre Hand im Spiel" (17). Hier wird „Tradition" in einem anderen Sinn verstanden als in der Alternative „Tradition oder Redaktion". Die Frage ist doch nicht, ob es sich um einen biblisch-traditionellen Ausdruck handelt, sondern, ob er im vorliegenden Text stand oder von Lukas eingebracht wurde. Die gleiche Kritik ist gegenüber dem Kriterium 6 anzumelden. Kriterium 4 spricht von „deutlich semitischem Sprachhintergrund". Ein solcher liegt zwar in der genannten Wendung von den „Tagen" eines Herrschers vor. Doch kann man nicht argumentieren: Da Lukas kein Hebräisch verstand, muß die Wendung vor-lukanisch sein. Denn Lukas kannte die Konstruktion von der Septuaginta her, wo sie insbesondere auch am Anfang biblischer Bücher bezeugt ist (Est 1,1; Jdt 1,1; Tob 1,2 S; Hos 1,1; Am 1,1; Mich 1,1; Jer 1,2.3). Sobald man diese „kompositorische" Funktion der Wendung beachtet, wird die Vermutung verstärkt, daß erst Lukas sie an den Anfang seines Werkes gestellt hat.

Ob Kriterium 1 Anwendung finden kann, ist ebenfalls fraglich; denn auch die Apg bezeugt eine Variante der Redewendung (7,45: „bis zu den Tagen Davids"). Und vor allem: Lk 17,26.28 geht „in den Tagen Noachs/Lots" wahrscheinlich auf die Hand des Lukas zurück (diff. Mt 24,37); denn hier stammt das vorausgehende ἐγένετο, das J. auch bei 1,5 nicht beachtet (vgl. Est 1,1; Mich 1,1; Jer 1,3 LXX), vom dritten Evangelisten. Die Rede von den „Tagen des N.N." steht zwar Lk 1,5; 4,25; 17,26.28 im Nicht-Mk-Stoff des Lukas (Kriterium 5), sie ist aber nicht als vorlukanischer Bestandteil zu erweisen, zumal sie auch 4,25 (mk Rahmen!) in einem Einleitungsvers steht.

Wenn abschließend der „Gebrauchswert" des Werkes zu beurteilen ist, wird man dem Benutzer folgenden Hinweis geben dürfen. Was sich bei der Prüfung der Analysen zu Lk 1,5 gezeigt hat, gilt weiterhin auch für andere Fälle, die in Stichproben geprüft wurden: Die Herausarbeitung lukanischer Redaktion kann im allgemeinen als zutreffend bezeichnet werden, nicht aber die Feststellung zur Tradition. Dies hängt nicht nur mit dem erkenntnisleitenden Interesse des Vf.s zusammen, sondern auch damit, daß J. die kompositorische Arbeit des Lukas zu wenig würdigt. Letzteres zeigt sich z. B. in der Bewertung von Lk 5,1–11; 21,34–38 und der Passionsgeschichte als traditionellen Nicht-Mk-Blöcken. Der Benutzer, der das Buch als Nachschlagewerk zum dritten Evangelium benutzt, wird für viele bereitgestellte Materialien dankbar sein. Doch sollte er die Bewertungen nicht ungeprüft übernehmen.

Bochum Gerhard Schneider

Moloney, Francis J.: **The Johannine Son of Man.** – Roma: Libreria Ateneo Salesiano 1978. XVI, 306 S. (Biblioteca di Scienze Religiose 14) kart. Lire 10 000

This doctoral dissertation, first published in 1976, is concerned with the theological meaning of the Son of Man title in the Fourth Gospel. The vexed question of the origin of this title is only a subordinate issue. The second edition contains no alterations, but includes a substantial appendix, in which the author takes into account certain criticisms of his thesis and also work on the subject which has appeared since the first edition.

The great merit of this book is that M. pays careful attention to the ways in which the Son of Man title is actually used in the Fourth Gospel. Discussion of John's use of the title has frequently gone astray, because either it has not been kept clearly distinct from the other very similar titles which John uses ('the Son' or, rarely, 'the Son of God'), or its meaning and function have been decided in advance in the light of a speculative theory of the origin of the phrase. With regard to the latter point, M. rightly sees that the title is part of John's inheritance from the tradition of the sayings of Jesus. John shows himself faithful to this tradition by keeping the title as a feature of Jesus' sayings, even though he allows himself great freedom in the way in which he uses it. M. is sceptical about attempts to trace all the thirteen Son of Man sayings in the Fourth Gospel back to primitive, possibly authentic, originals. On the contrary, it is an essential aspect of his thesis that the Johannine sayings belong to their actual contexts, and cannot be properly unterstood when isolated from their surroundings. The main body of the thesis thus consists of a contextual analysis of the thirteen sayings, so as to see precisely how they function in the evangelist's thought.

M.'s conclusion from his very careful and detailed study is that the title is always used to denote the human figure of Jesus.

‚The Son of Man reveals the truth to men because he is man – because of the Incarnation' (213). It is important to realize that, in making this assertion, M. is not arguing that 'Son of Man' refers to the humanity of Jesus, whereas ' Son of God' refers to his divinity. He is referring only to the manner in which the titles of Jesus are used. Following F.-M. Braun, he says, ‚When the Word became flesh, it became the Son of Man ... The Son of God revealed God to men and brought judgment to men through his presence, as a man, among them. The high point of this revelation and judgment took place on the cross. After the glorification of the Son of Man on the cross, the title no longer has any meaning for John' (ibid.). Consequently it can be said that the Son of Man pre-existed (3,13; 6,62), but the title is not applied to him in his pre-existent state. Similarly the Son of Man is to be glorified on the cross (12,23; 13,31f), but the title is not applied to him in his glory. Speaking in the first person, Jesus can say ‚And now, Father glorify thou me in thy own presence with the glory which I had with thee before the world was made' (17,5). But when Jesus speaks of himself as the Son of Man, he refers only to events in his earthly life, especially the cross, which reveal these heavenly facts about his relationship with the Father. In this way the historical life of Jesus is brought into relation with the eschatological truths of salvation. Whatever Jesus does as Son of Man is a pointer towards the ultimate purpose of God. The glorification of the Son of Man in 13,31 refers to the actual crucifixion; the glorification of the Son in 17,1 refers to his actual ascent to the Father. These are two sides of a single coin, but the terminology cannot be used interchangeably. The Son [of God] is never said to be lifted up or crucified.

This is the main conclusion of M.s study, and it is to be warmly welcomed as a convincing presentation of the function of Son of Man in John's christology. But it must be asked whether he has not used his criteria too rigidly. John frequently makes Jesus refer to himself as 'the Son', and in his effort to avoid identifying ‚the Son' with 'the Son of Man' M. goes too far in the opposite direction, so that he tends to identify 'the Son' with 'the Son of God'. The fact is that 'the Son of God' is very rare, but it is just as distinctive in its function in the gospel as 'the Son of Man'. It occurs at moments of climax in John's christological presentation of the gospel, especially in connection with the confession of faith (1,34.49; 3,18; 9,25, v.l.; 10,36; 11,4.27; 19,7; 20,31, cf. 28). 'The Son', on the other hand, is used more generally as the correlative to 'the Father', and refers to Jesus in his abiding relationship to God as his Father, and may be applied to him in his pre-existence, his earthly life, and his future glory. From this point of view 'the Son of Man' is a special application of 'the Son', with a distinctive meaning and purpose within John's christological design.

It will be seen that M.s interpretation allows no place for the influence of gnostic or other external systems of thought upon John's use of the title. Thus, though the origins of the title lie outside the scope of the book, so that M.'s argument does not necessarily contradict the main tendency in German work on the Son of Man (e. g. Tödt, Hahn), it does have a bearing on the intellectual milieu of the Fourth Gospel itself. Moreover, the application of the title to Jesus' death on the cross comes out more prominently in M.'s interpretation, and this affects the question of the background to John's use of it. It is obvious that there is some relationship between this application and the recurring use of the Son of Man title in the passion predictions of the Synoptic Gospels (cf. Mk. 8,31; 9,12.31; 10,33.45; 14,21.21.41). This suggests that John has taken up the title from mainstream Christian tradition of the words of Jesus, as M. himself says (219). Hence it is not possible to avoid the larger question of the meaning of the title in the Synoptic tradition, and so in the last resort the problem of origins remains crucial. Here M. is content to see the influence of Daniel 7,13f upon the earliest christology. He suggests that the confession of Jesus as Christ (Mk 8,29) required correction, because it did not allow for the suffering of the Messiah. This correction was made with the concept of the Son of Man (Mk 8,34ff), derived from Daniel, where the glorified figure is the representative of the suffering 'saints of the Most High'. Here M. is following the British tradition of Dodd, Moule and Hooker, and the argument requires that the recent work of Vermes on the Jewish background to the Son of Man phrase has to be discounted. However, it is very much more satisfactory to accept Vermes' contention that *bar naša* is a self-reference, which may be used idiomatically when referring to such a delicate matter as one's own death. This removes the christological element from the passion predictions in their original form altogether. Hengel (ZTK 72, 1975, p. 203) has suggested that the strange Greek expression ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου is to be connected with the Hellenists of Jerusalem, who made the earliest translations of the sayings of Jesus. On this basis it is possible to argue that the connection with Dan. 7.13f belongs to this second stage in the primitive history of the church. The Greek phrase is an interpretative translation, identifying Jesus in these references to himself with the Danielic figure. The identification had already been made by the early Christians in the proclamation of the exaltation of Jesus, but now it is brought into the scope of Jesus' own words by means of the Greek translation. If this is a correct account of the origins of the title, it becomes clear why it is confined to the sayings of Jesus (with the significant exception of the saying of the Hellenist Stephen, Acts 7,56), and is never used by Paul, or even by John himself outside the special development of the sayings tradition which characterizes his new presentation of the gospel.

Thus, in expressing appreciation of a fine and valuable book, it is necessary for me to register reservations about some aspects of M.'s work. It is wrong (by the author's own argument on the distinctiveness of the christological titles) to suggest that ὁ ἄνθρωπος in 19,5 is an allusion to the Son of Man title (206). It is very unlikely that σάρξ in 6,53 refers back directly to the Prologue (1,14). This is even more unlikely in 8,15, where M. suggests that the opponents of Jesus 'stop at the "fleshly" Jesus'. This is part of an unacceptable theory that 8,28 is 'the revelation of the Son of Man as "Ego Eimi"'. An allusion to the divine name, such as this implies, is impossible, and mis-represents the purpose of John's use of Isaiah 43,10, which is almost certainly in mind at this point. It is not the purpose of the Fourth Gospel to persuade men that Jesus is 'ego eimi' but that he is the Christ, the Son of God. – It is a mistake to suppose that John uses the Son of Man theme to correct an inadequate christology (254). That the Messiah died (cf. the pre-Pauline formula in I Cor. 15,3) is a fundamental assertion of the kerygma, and both Mark and John use the passion predictions, embodying the Son of Man title, to correct Jewish messianic expectations, which did not include the idea of suffering and death. – Similarly M. strains the evidence when he maintains that 12,23 corrects the view of messiahship expressed in the preceding account of the triumphal entry (12,13). The idea that the evangelists (and John in particular) are correcting false christologies among their fellow-Christians at every turn has been vastly overdone in recent scholarship. Here it unhappily leads to the absurd suggestion that Martha's designation of Jesus as 'Teacher' (ὁ διδάσκαλος) in 11,28 'betrays' her 'lack of faith' in the very act of making her splendid confession of faith in the preceding verse, 'recalling the term used by Nicodemus (3,2), which was also corrected by Jesus' use of the title "the Son of Man" (3,13–14)' (210).

Manchester Barnabas Lindars

Merkel, Helmut: **Die Pluralität der Evangelien als theologisches und exegetisches Problem in der Alten Kirche.** – Bern, Frankfurt am Main, Las Vegas: Peter Lang (1978). XXX, 172 S. (Traditio Christiana. Texte und Kommentare zur patristischen Theologie Bd III), Lw. sfr. 39,–

Vf. hat hier (was der Titel nicht erkennen läßt) nach dem Muster und Programm der Reihe „Traditio Christiana" ein Lesebuch zur Thematik seiner Diss. („Die Widersprüche zwischen den Evangelien. Ihre polemische und apologetische Behandlung in der Alten Kirche bis zu Augustin, Tübingen 1971) mit Einführung und patristischen Texten vorgelegt. Die Widersprüche zwischen den Evangelien sind durch deren „Pluralität" (sc. Vierzahl) eben gegeben. So handelt es sich nicht um einen neuen Beitrag zur Erforschung dieses Themas, aber doch um ein nützliches Arbeitsinstrument für akademische Lehrveranstaltungen darüber. Die „Einleitung" (21 S.) zu dieser umfänglichen Quellensammlung bietet eine Zusammenfassung der hauptsächlichen Ergebnisse des Buches von 1971, vielleicht stärker konzentriert noch auf die altkirchliche Begründung der Mehrzahl der Evangelien. Diese Zusammenfassung in einer Kurzfassung hier noch weiter zu verkürzen ist nicht sinnvoll. Die Darstellung gibt (bei häufigen Hinweisen auf die Lesetexte) kursorisch und in Auswahl das Wissen zur Hand, mit dem sich die Lektüre der abgedruckten Quellentexte erfolgreich beginnen läßt. Man bekommt einen ersten Eindruck von den dogmatischen Nöten der Kirchenväter mit der Tatsache der Mehrzahl und der Widersprüche der Evangelien, vom Gewicht dieser Tatsache in der Polemik bzw. Apologetik zwischen Christen und Heiden, schließlich vom Einfallsreichtum und der Methodenvielfalt der Alten Kirche bei der Bewältigung dieser Aporie. Aus dogmatischen Gründen (Inspirationsvorstellung) wurde de facto jeder Widerspruch von ernstem Gewicht bestritten.

Ein grundsätzlicherer Vergleich des damaligen hermeneutischen Instrumentars und Horizonts mit dem heutigen wäre – gerade für Leser, denen mit einem solchen Textbuch gedient sein soll – sehr nützlich gewesen. Für die methodische und inhaltliche Beurteilung der Darstellung darf der Rez. auf seine Besprechung der Diss., auf der das hier angezeigte Buch fußt (s. o.), verweisen: Kairos 16 (1974) 303f. Eine nicht unbedeutende begriffliche Ungenauigkeit in der Einleitung (S. Xf) ist zu kritisieren. Es widerspricht altkirchlicher Auffassung und Diktion, wenn Vf. für die Fälle, in denen frühe Autoren (hier Justin) sich auf Apostelschüler und Männer der zweiten Generation beziehen, von Erweichung des Kriteriums der Apostolizität und von indirekter Apostolizität glaubt sprechen zu müssen. „Apostolisch" ist für die frühe Kirche auch das und viel Späteres noch. Die hier gemeinte Abgrenzung wäre als „Verfasserschaft eines Apostels" richtig benannt.

Zu den 41 sehr unterschiedlich langen Texten im Original und in deutscher Übersetzung von Papias bis Augustinus ist zwar jeweils die Edition angegeben, aber nichts zur Übersetzung gesagt, die Vf. offenbar selbst geleistet hat, und man erkennt bei Stichproben sogleich den Vorteil des Spezialisten für Texte mit dieser Thematik gegenüber (soweit vorhanden) den gängigen Übertragungen. Sehr hilfreich ist der Anmerkungsapparat zu den Texten, weil er wirklich erklärt, verweist, Zusammenhänge zeigt und weiterführt – ein kleiner Kommentar. Zu Irenäus wäre noch das Fragment VI (PO XII, Paris 1919, 737) einschlägig gewesen. – Ein verläßliches, handliches Textbuch also zu einem so interessanten wie aufschlußreichen Thema der biblischen Auslegungsgeschichte, die bis zur Ära der kritischen Exegese keine Veränderung in diesem Punkt erfuhr.

Regensburg Norbert Brox

Rudolph, Kurt: **Die Gnosis.** Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion. – Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht (1977). 436 S., 1 Faltblatt. Lw DM 45.–

Gnosis und Gnostizismus bieten gerade heute durchaus aktuelle Probleme für Theologie und Religionsgeschichte. In der Theologie geht immer noch der Streit darum, ob in den Schriften des NT eine Auseinandersetzung mit gnostischen Gedankengängen oder sogar eine Beeinflussung durch solche zu finden ist. Außerdem stellt das neugefundene und neuerschlossene Material gnostischen

Schrifttums die Frage, wieweit die Entstehung des christlichen Dogmas mit seiner Hilfe besser zu erklären ist und wieweit vielleicht die christliche Askese aus der gnostischen Frömmigkeit begründet wurde. Die Religionsgeschichte aber fragt nach dem grundsätzlichen Wesen der Gnosis, ob sie als eigene Religion betrachtet werden kann und aus welchen anderen Religionen bzw. Weltanschauungen sie entstanden ist. Außerdem gibt es auch auf philosophisch-naturwissenschaftlichem Gebiet in der Gegenwart Weltbilder, die über die exakte Wissenschaft hinausgehen und den Charakter von gnostischen Mythen tragen, etwa auf dem Gebiet der Biologie durch eine zum Mythos entwickelte Evolutionstheorie. In Anbetracht all dieser Fragen wird es immer nötiger, daß sich nicht nur reine Spezialisten mit der Gnosis beschäftigen, sondern daß Theologen, Philosophen, Religions- und Kulturhistoriker, aber auch Naturwissenschaftler sich mit dieser geistigen und religiösen Bewegung befassen.

Für einen weiteren Kreis hatte vor 50 Jahren H. Leisegang eine Darstellung der Gnosis gegeben (Die Gnosis, Leipzig 1924) und dabei die damals wichtigsten Quellenexzerpte übersetzt und interpretiert, eine Einführung, die neuaufgelegt (1955) auch heute noch nützlich zu lesen ist. Sie beschränkte sich allerdings auf die Gnosis bzw. den Gnostizismus im engeren Sinn, d. h. auf die gnostischen Richtungen des 2. Jh.s, die aus den Häresiologen bekannt sind. Damals gab es kaum gnostische Originalwerke. Neben den koptischen Codices Askewianus und Brucianus zog man als Quellen im wesentlichen die manichäischen und mandäischen Texte heran, zumal M. Lidzbarski ausgezeichnete Ausgaben und Übersetzungen der letzteren gegeben hatte und die Turfanexpeditionen ebenso wie der Boden Ägyptens reiche neue Texte zum Manichäismus ans Tageslicht brachten. Der Fund von Nag Hammadi mit koptisch-gnostischen Texten schuf schließlich nach 1945 eine neue Situation. Daß in dieser Sammlung auch hermetische Texte vorhanden waren, erwies die Unhaltbarkeit einer Trennung von Gnostizismus und Hermetik. Hatte auch H. Jonas in seiner klassischen Arbeit „Gnosis und spätantiker Geist" (Bd 1: Die mythologische Gnosis, 3. Aufl. 1964; Ergänzungsheft 1964. Bd 2: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie, 2. Aufl. 1966) die verschiedenen Arten von Gnosis, die ihm damals bekannt waren, zusammengefaßt und bemühte sich die Bibliothek der Alten Welt in ihren Quellenbänden um einen breiten Überblick[1], so fehlte doch bislang eine Einführung in die Gnosis, die sowohl dem erweiterten Stoff als auch den neu entstandenen Problemen gerecht wurde.

Wenn uns R. ein solches Buch vorlegte, gehörte dazu Mut. Denn für ein breiteres Publikum möchte man ja möglichst gesicherte Ergebnisse der Spezialforschung verarbeiten. Zur Zeit bewegt man sich aber hierbei noch auf schwankendem Boden. Ja, es liegen noch nicht einmal alle Texte in Standardausgaben vor. Insofern ist das vorliegende Buch notwendigerweise unvollständig und wird mit neuen Auflagen vervollständigt werden müssen.[2] Dennoch findet der Leser hier in geschickter Mischung eine Fülle von Stoff aus den Quellen geboten und eine Menge von Forschungsproblemen behandelt.

Einem Vorwort (7–11) folgt eine Behandlung der Quellenlage (13–57), die in einer grundsätzlichen Würdigung des Fundes von Nag Hammadi ausklingt. Die beiden großen Hauptteile verteilen die Schilderung auf „Wesen und Struktur" (58–290) und „Geschichte" (291–390) der Gnosis. Ein Schlußkapitel befaßt sich mit „Metamorphose und Wirkungsgeschichte" dieser geistigen Bewegung (391–401). Da das breitere Publikum für Bildmaterial immer sehr aufgeschlossen ist, ist dem Werk eine große Anzahl von Abbildungen auf den Textseiten sowie eine Menge von Tafeln, einige davon in Farbe, beigegeben.

[1] Die Gnosis, 1. Bd: Zeugnisse der Kirchenväter. Unter Mitwirkung von E. Haenchen und M. Krause eingeleitet, übersetzt und erläutert von W. Foerster. Zürich 1969, 2. Aufl. 1979. – Die Gnosis, 2. Bd: Koptische und mandäische Quellen. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von M. Krause und K. Rudolph, mit Registern zu Bd 1 und 2 versehen und herausgegeben von W. Foerster. Zürich 1971. – Die Gnosis, 3. Bd: Der Manichäismus. Unter Mitwirkung von J. P. Asmussen eingeleitet, übersetzt und erläutert von A. Böhlig. Zürich 1980.

[2] Das tut dem Buch keinen Abbruch. Man sollte nicht zu perfektionistisch sein, sonst bleiben diese Forschungen zu lange eine Geheimwissenschaft. Wenn Editoren wie W. Till und M. Krause, ThRv 74 (1978) 387f, sich wegen der schnellen Fluktuation bei der Auswertung der Texte vom Nag Hammadi gegen Einleitung und Kurzkommentar in Erstausgaben wenden, halte ich das für reichlich übertrieben. Denn der Leser sollte doch gerade hier wenigstens einen Leitfaden durch den Text erhalten, damit er nicht zunächst selbst Forschungen ab ovo betreiben muß. Sowohl Textausgaben wie Kommentare werden eine einigermaßen gesicherte Gestalt vielleicht erst nach einem Jahrhundert intensiver Forschung erhalten können.

Der Umfang des behandelten Stoffes ist ziemlich weit gespannt. Nicht nur der Gnostizismus im engeren Sinn, sondern auch der Manichäismus und der Mandäismus sowie die Ausläufer der gnostischen Bewegung im Abendland werden behandelt. Um dazu Stellung nehmen zu können, muß man zunächst der Vorstellung nachgehen, die R. von der Gnosis hat.

R. schließt sich der auf dem Kongreß von Messina 1966 vorgeschlagenen Trennung von Gnosis und Gnostizismus (Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13–18 aprile 1966. Testi e discussioni pubblicati a cura di U. Bianchi [Leiden 1967], p. XX–XXXII) nicht an (64). Im Gegensatz zu ihm meine ich, daß eine Trennung von Gnosis als religionsgeschichtlichem Phänomen und Gnostizismus als der Bezeichnung für eine ihrer historisch bedeutsamen Ausformungen, die im Gnostizismus der römischen Zeit vorhandene Gnosis, durchaus ihren Sinn hat. Eine solche Differenzierung sollte nicht verboten sein, weil bisher die Begriffe promiscue verwendet wurden. Ich möchte allerdings Gnosis nicht als esoterische Geheimwissenschaft deuten, sondern in ihr eine Haltung sehen, die Antwort auf bestimmte Menschheitsfragen gibt durch Erkenntnis des metaphysischen und kosmologischen Zusammenhangs (vgl. dazu meine Ausführungen: Zur Struktur gnostischen Denkens, in: New Testament Studies 24 [1978] 496–509, besonders 499ff). Man ist sich ja darin durchaus einig, daß sowohl in der alten griechischen Philosophie und in der Neuzeit des Abendlandes als auch außerhalb der europäischen Kultur gnostische, zumindest aber „gnoseologische" Gedankenbildungen anzutreffen sind. Bei solcher Definition würde die Bezeichnung von Gnosis als Weltreligion hinfällig. Von den Systemen des Gnostizismus hat nur der Manichäismus die Fähigkeit zur Weltreligion entwickelt, wenn auch insofern nur bedingt, als er trotz weltweiter Verbreitung doch wieder untergegangen ist.

Für die historisch faßbare Form des Gnostizismus sieht R. als konstitutive Elemente den Dualismus (67–74), die Kosmologie und Kosmogonie (75–96), die Anthropologie und Anthropogonie (97–130), die Soteriologie (130–184) und die Eschatologie (184–219) an, denen er jeweils Abschnitte widmet, in denen dargestellt und dabei reichlich zitiert wird. Sehr zweckmäßig ist die Angabe der Quellen am Seitenrand. Dem Abschnitt über die inhaltliche Struktur ist auch die Besprechung von Gemeinde, Kult und Verhaltensweisen (Ethik) angefügt (219–290). Ganz natürlich ist dabei die Erörterung auch von religionssoziologischen Fragen. Ob es dabei allerdings sinnvoll ist, die marxistische Forschung zur Behandlung soziologischer Probleme des Gnostizismus aufzurufen und sich davon Erfolg zu versprechen (39), kann man bei deren Starrheit und Voreingenommenheit bezweifeln.

Wenn R. versucht, eine Geschichte der Gnosis zu schreiben, ist er sich dabei aller Schwierigkeiten und der im Augenblick noch hemmenden Unzulänglichkeiten bewußt. Wichtig ist die Ablehnung der These der Kirchenväter, es handle sich bei der Gnosis um eine teuflische Ketzerei. R. sieht in ihr eine hellenistisch-spätantike Religion, die sich als christliche Gnosis zu einer Häresie des Christentums entwickelt hat. Hier kann er an W. Bauer (Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum. 2. Aufl. mit einem Nachtrag von G. Strecker. Tübingen 1963) anknüpfen, der ja soweit geht, der katholischen Großkirche eine spätere Zeit zuzuweisen, während die älteste Entwicklung der christlichen Theologie und Kirche von anderen gruppen-, ja kirchenbildenden Richtungen beherrscht sei. Unter ihnen soll die Gnosis eine bestimmende Rolle eingenommen haben. Wie es dazu gekommen ist, versucht R. in einem ausführlichen Kapitel „Voraussetzungen und Ursachen. Das Problem des Ursprungs" zu eruieren (291–312).

R. hat sich dabei allerdings ganz dem Versuch ergeben, eine Kausalkette für die Entstehung der Gnosis herzustellen, und betont dabei seine Übereinstimmung mit der religionsgeschichtlichen Schule (vgl. dagegen meine Ausführungen in: New Testament Studies 24 [1978] 498f). Angemessen ist es, wenn R. die grundlegenden religiösen Strömungen der vorchristlichen Zeit darstellt, die auf die uns bekannten gnostischen Gruppen Einfluß ausgeübt haben können.

Zunächst weist R. auf das Judentum als Quelle des Gnostizismus hin, und hebt insbesondere neben der Wirkung, die vom biblischen Stoff überhaupt ausging, die Apokalyptik, Qumran und die Weisheitsliteratur hervor. Daß apokalyptische Gedankengänge in Nag Hammadi, aber auch im Manichäismus begegnen, erweist sich sowohl an der Übernahme des literarischen Typs der Apo-

kalypse als auch an inhaltlichen Entnahmen aus solchen Büchern. Man denke nur an die Verwendung des Henochbuchs etwa in der Schrift Nag Hammadi II,5 (A. Böhlig – P. Labib, Die koptisch-gnostische Schrift ohne Titel aus Codex II von Nag Hammadi. Berlin 1962: s. Stellenindex) oder im Gigantenbuch des Mani (vgl. J. T. Milik, The books of Enoch [Oxford 1976], p. 298ff). Zieht man die Qumran-Texte heran, so gehören deren Probleme in den Rahmen der Apokalyptik. Denn Dualismus ist auch in ihr vorhanden. Vielleicht kann man Verbindungen herstellen, soweit es sich um Täufertum handelt. Die Weisheitslehre mit ihrem Weisheitsbild, wie sie besonders in den Proverbien und der Sapientia gezeichnet wird, bildet sicher eine Quelle für das gnostische Sophiabild. Zu beachten ist die Stellung der Weisheit als einer Lehrerin, nicht als Erlöserin im christlichen Sinn. Es ist nicht einzusehen, warum diese Einflüsse nicht direkt vom Judentum in den Gnostizismus erfolgt sein sollen, sondern über das Christentum. Hierin ist R. zuzustimmen. Wenn die berühmte Stelle von der Heimkehr der Weisheit (1 Hen. 42) im Johannesprolog ihren Niederschlag gefunden hat, so spricht es, gerade weil die Stelle aus Henoch stammt, nicht dagegen, daß sie die Gnostiker direkt daraus kannten. In der Weisheitsliteratur gibt es aber auch eine Skepsis, wie sie Kohelet darstellt. Es hat viel für sich, bereits in ihrem Gedanken vom fernen Gott und der menschlichen Vereinsamung und Ratlosigkeit einen Boden zu finden, auf dem die Gnosis gedeihen konnte.

Neben dem jüdischen ist auch noch iranisches und griechisch-hellenistisches Denken zu beachten. Der iranische Beitrag zum Gnostizismus ist von der religionsgeschichtlichen Schule weit überschätzt worden. Dem Gleichen scheint auch R. zu verfallen. Denn man darf Form und Anregungen nicht ohne weiteres als konstitutiv betrachten, wenn man sich über die Tatsache gnostischer Umgestaltung der iranischen Elemente im klaren ist. Wir müssen uns m. E. davor hüten, die Mythologumena ohne weiteres als religiöse Inhalte anzusehen. Sie können genauso nur Ausdrucksformen sein, die der jeweilige Gnostiker gerade aus seiner Umgebung kannte und deshalb für seine Umgebung als geeignet empfand (vgl. zur manichäischen Missionsmethode A. Böhlig, Die Gnosis, 3. Bd, S. 54ff). Zu Unrecht behauptet m. E. R., daß der Aufstieg der Seele nach dem Tode nur eine iranische Vorstellung sei. Gewiß, für den Orient mag das gelten. Aber ist die Tradition, die aus Ciceros Hortensius spricht, nicht zu den Gnostikern gelangt? Die Lehre vom Urmenschen kommt nicht aus Iran, weil es sie in der Form des leidenden Gottessohnes dort nicht gibt. Man versteht sie aber richtig, wenn man sie als gnostische Form der christlichen Auffassung betrachtet, daß der Sohn Gottes für die Welt leidet und wieder in sein himmlisches Reich zurückkehrt. Mit Recht weist R. dagegen darauf hin, daß die iranischen Einflüsse auf die Gnosis durch ein jüdisches Filter gegangen sind. Man muß nur m. E. dabei unterscheiden, ob es sich um solche iranischen Gedanken handelt, die direkt auf das Judentum gewirkt haben, oder um solche, die auf dem Umweg über den Hellenismus zu ihm gekommen sind.

Der griechische Beitrag zum Gnostizismus erfolgte nicht nur direkt über die griechische Schule, sondern auch über das Judentum. Mit Recht weist R. darauf hin, daß man heute die frühere Scheidung von „hellenistischem" und „palästinensischem" Judentum nicht mehr so streng vornimmt. Wirksam sind aus dem griechischen Bereich vielerlei Vorstellungen, angefangen von der Popularphilosophie bis zu starken Anregungen durch den Platonismus. Ich möchte hinzufügen, daß ich in einer Nag-Hammadi-Schrift die Erkenntnistheorie der Stoa, aber auch aristotelische Elemente finden konnte (A. Böhlig, Die griechische Schule und die Bibliothek von Nag Hammadi, S. 27ff, in: A. Böhlig – F. Wisse, Zum Hellenismus in den Schriften von Nag Hammadi [Wiesbaden 1975]). Orphik und Mysterienkulte werden von R. auch zu recht im Zusammenhang mit hellenistischen Wurzeln genannt.

Zusammenfassend wird der hellenistische und spätrömische Synkretismus beschrieben. Daß gerade er „ökumenische" bzw. „Bekenntnis"-religionen hervorbringt, ist sicher richtig. Denn beides gehört zum Wesen der gnostischen Gruppen und Kirchen. Die Spiritualisierung ist ein im Hellenismus entwickeltes Verständnismittel, das auch die Gnosis aufnimmt. Hatte R. bei der phänomenologischen Behandlung der Gnosis auch die Soziologie ihrer Gemeinden berücksichtigt, so bemüht er sich ausführlich um die soziologischen Voraussetzungen, die im Hellenismus für Glauben und Leben der Gnostiker zu finden sind (305–312). Daß sich hier soziale, religiöse und nationale Gegensätze verbinden, dürfte richtig sein. Daß es zum Wesen des hellenistischen Zeitalters gehört, daß auf eine Hellenisierung des Ostens eine orientalische Reaktion erfolgte, in deren Verlauf religiöse Bewegungen des Ostens Mission im Reich, ja sogar in Rom selbst betrieben, hat R. mit Recht ausgeführt. Gleichfalls dürfte es stimmen, daß Gnostiker besonders in der Stadtbevölkerung und weniger auf dem Lande zu finden waren. Das entspricht auch dem Befund der gnostischen Schriften, in denen durchaus der Niederschlag der griechischen Schule, und zwar in ihrer elementaren, rhetorischen und philosophischen Form, zu erkennen ist. Das läßt auch auf die Mitwirkung von sog. Graeculi schließen. Man konnte ja seine soziale Stellung als Nichtgrieche verbessern, wenn man sich griechische Bildung aneignete. Es ist also wirklich eine Intelligenzschicht in der geistigen Führung des Gnostizismus am Werk. Auch das stützt die These R.s, daß die Gnosis eine Wurzel in der Weisheitsliteratur hat. Ob allerdings das Proletariat sich in gnostischen Gruppen gesammelt hat, möchte ich bezweifeln. Die Gnostiker rekrutierten sich eher aus Leuten, wie sie heute etwa von transzendentaler Meditation, Yoga usw. angezogen werden. Es können verhältnismäßig hochstehende Leute darunter gewesen sein. Das sieht man an den Erfolgen Manis im persischen Adel. Die große Masse stellte aber ein bürgerlicher, gebildeter Mittelstand. Es erscheint mir jedoch ebenfalls fraglich, ob es sich bei ihnen um Menschen handelte, die, zur politischen Inaktivität gezwungen, solchen religiösen Strömungen anhingen. Man sollte nicht den Mitbestimmungshunger der Gegenwart unbedingt in die Vergangenheit projizieren. Ich möchte eher annehmen, daß die Not der Zeit der römischen Eroberung den Pessimismus gegenüber der Welt so stark gefördert hat, daß ihre positive Beurteilung durch die Griechen, bei denen ja auch schon Dualismen vorhanden waren, von der Radikalisierung der Gegensätze übertönt wurde, so daß man die diesseitige Welt in Gegensatz zu einer Lichtwelt stellte. Es wäre m. E. sehr wohl zu verstehen, wenn der gnostische Zug, der im Menschen ebenso wie der revolutionäre, der sexuelle, der machthungrige u. a. angelegt ist und wirkt wie die Bakterien verschiedener Krankheiten im Körper, gerade in solcher Zeit aktiv geworden ist. Er bedient sich dann verschiedener Ausdrucksformen und wirkt damit parasitär, d. h. er dringt in verschiedene Religionsformen und philosophische Richtungen ein, um sie in seinem Sinne umzugestalten. Damit erübrigt sich eigentlich auch die Frage nach einer Urgnosis oder einem Urmythos, die übrigens auch R. ablehnt (329) (vgl. A. Böhlig, New Testament Studies 24 [1978] 499ff).

In der Darstellung „Frühe Schulen und Systeme" (312–329) bringt R. zunächst Simon Magus, Menander, Satornil und Karpokrates, Persönlichkeiten, die immer noch recht umstritten sind. Das gilt übrigens genauso von dem Zeugnis, das man aus dem NT entnehmen zu können glaubt. In diesem Punkt hat sich R. ganz auf die Seite der Bultmann-Schule begeben. Es ist durchaus nicht „die Sachlage prinzipiell längst geklärt" (318). R. will so ziemlich alles außerhalb der Synoptiker zu gnostisch beeinflußten Texten stempeln. Ob er hier nicht doch das NT mit einer gnostischen Brille liest? Gegenüberstellungen wie psychisch und pneumatisch müssen doch wahrhaftig nicht gleich gnostisch sein. Kurzum, es muß vorsichtiger behandelt werden, ob Paulus etwa selbst gnostisch beeinflußt ist oder mit gnostischen Gegnern kämpft. R. bekennt sich hier vorbehaltlos zu den Thesen von W. Schmithals (W. Schmithals, Die Gnosis in Korinth. 3. Aufl. Göttingen 1969) und behauptet, daß diese niemals ernsthaft widerlegt worden seien. Nun ist es allerdings schwieriger, Hypothesen zu bekämpfen als Daten, die sich aus konkretem Material notwendig ergeben.

Eine ausführliche Auseinandersetzung mit Schmithals würde den Rahmen dieser Rezension sprengen. Doch sei als Beispiel 1 Kor 12,1–11 angeführt. Die Verse 1–3 und 4–11 gehören hier eng zusammen! Das Ziel des Paulus ist es, die verschiedenen Geistesgaben zu würdigen. Darum ist auch am Anfang von V. 1 zu übersetzen: „die Geistesgaben". Sie sind aktiv, d. h. der Geist Gottes zeigt durch sie Wirkung. Vorher wurden die Christen als Heiden zu den stummen Götzen hingerissen, jetzt werden sie vom Geist Gottes geführt (Röm 8,14). Die Götzen gaben also keinen Laut von sich, aber der Geist läßt die Gläubigen sprechen. Dieses Sprechen ist Voraussetzung für das Handeln. An unserer Stelle wird das gleiche Ziel angegangen wie 1 Joh. 4,1: die Prüfung der Geister. Kriterium für den Geist Gottes ist die Anerkennung Jesu als Kyrios. Wer etwa gegen ihn flucht, kann nicht den Geist Gottes besitzen. Ist hier das ἀνάθεμα Ἰησοῦς nicht ein-

fach Dialektik, die hervorgerufen worden ist durch die Verfluchtheit, die an dem hängt, der gekreuzigt wurde (Dtn 21,23)? So etwas konnte vom Geisterfüllen gar nicht gesagt werden! Der Hinweis auf die Ophianer, die von ihren Adepten die Verfluchung Jesu verlangen (Origenes, Contra Celsum VI 28. Vgl. auch den Hinweis auf seinen verlorenen Korintherkommentar bei C. Jenkins, Origen on I Corinthians, in: Journal of Theological Studies 16 [1909] 30), kann besagen, daß diese Gnostiker Doketen waren oder aber zugunsten der Schlange Jesus herabsetzten. Aber die Äußerung in Korinth braucht, wenn sie überhaupt getan worden ist, nicht von Gnostikern gemacht worden zu sein. Daß allerdings eine Geisteshaltung, die als Gnosis bezeichnet wird, den Christen des NT bekannt war, muß nicht bestritten werden. Doch wird man A. D. Nock (A. D. Nock, Gnostizismus, S. 554–584, besonders 581, in: Gnosis und Gnostizismus, herausgegeben von K. Rudolph, Darmstadt 1975 [Wege der Forschung, 262]) recht geben müssen, daß es in Korinth keine gnostische Organisation gegeben haben wird.

Weitere Ausführungen R.s sind den klassischen Systembildungen gewidmet, denen des Basilides, und Isidoros, des Markion, des Kerdon und Apelles, des Valentin und seiner Schule (329–348). Dem folgt ein Abschnitt über den Manichäismus, der im Verhältnis zu dessen Bedeutung etwas kurz geraten ist (349–366). Als ein Überbleibsel werden die Mandäer kurz skizziert, die ja als einzige gnostische Sekte noch heute existieren (366–390). In einem kurzen Ausblick, der „Metamorphose und Wirkungsgeschichte" (391–401), klingt das lehrreiche Buch aus, das in Anhängen noch eine Zeittafel, Anmerkungen, Literatur und Register sowie eine geographische Darstellung des von der Gnosis berührten Raumes enthält.

Bei den vielen Zitaten, die R. gibt, konnte es nicht ausbleiben, daß Versehen bei der Übersetzung vorkommen oder daß Stellen begegnen, deren Interpretation Probleme aufwirft. Dafür einige Beispiele:

S. 91: Im Spruch 99 des Philippusevangeliums (NH II 75,2ff) ist es die Frage, ob der negative Satz als Tempus Imperfekt oder Präsens II hat. Der allgemeine Charakter der Aussage wird durch letzteres besser wiedergegeben: „Denn es gibt nicht die Unvergänglichkeit des Kosmos und es gibt nicht die Unvergänglichkeit dessen, der den Kosmos geschaffen hat" (Z. 7–10).

S. 113: In der titellosen Schrift des Codex II von Nag Hammadi lies 115,22f „eures Werkes".

S. 151: Im Ägypterevangelium (NH III 62,16 = IV 74,1) sollte man den Namen 'Αερσιηλ nicht mit „Äther Osiël" übersetzen. In der besseren Handschrift IV steht ja der supralineare Strich über dem ganzen Namen. Die Zusammensetzung dürfte auf ἀερόδιος-ηλ zurückgehen, wobei die Endung weggefallen ist und δι als σι gesprochen und geschrieben wurde. Vgl. z. B. umgekehrt συμπόδιον für συμπόσιον: E. Schwyzer, Griechische Grammatik I (3. Aufl. München 1959), S. 208.

S. 152: NH II 30,16.24.35: Hier handelt es sich nicht um einen Genitivus obiectivus, wie R. meint, sondern subiectivus, weil ja die Pronoia selber spricht. Will man an der Bedeutung „Denken" zugunsten von „Gedenken, Erinnerung" Anstoß nehmen, muß man den Sinn so fassen, daß es sich um das „Bewußtsein" der Pronoia als himmlische Größe handelt. Der Genitiv expliziert.

S. 163 bzw. 352 sollte mit O. Betz (Der Paraklet. [Arbeiten zur Geschichte des Spätjudentums und Urchristentums, 2.] Leiden 1963) als Wiedergabe von Paraklet nicht „Tröster", sondern „Beistand" übersetzt werden.

S. 188: In Jakobusapokalypse I (NH V 33, 22–24) übersetze statt „der eher da war" besser „präexistent".

S. 222: Zu NH II 124, 5ff: R. möchte die Verschiedenartigkeit der Gnosis, die die Geister für die Kirche offenbaren, metaphysisch begründen und Z. 28 „Erde" als „Lichterde" interpretieren. Liegt hier nicht doch der im Manichäismus begegnende Gedanke vor, daß die Religionen der Welt in der endgültigen gnostischen Kirche ihre endgültige Heimstätte finden? In der titellosen Schrift des Codex II, aus der dieser Abschnitt stammt, begegnet auch eine weitere Vorstellung, die im Manichäismus ebenfalls vorhanden ist. Ob Beeinflussung durch diesen oder eine Vorform hier anzunehmen ist, muß als eine weitere Frage behandelt werden. (Der Rez. bereitet eine zusammenfassende Bearbeitung dieses Problems vor.)

S. 285: Zu NH I 132, 30ff: „Welches ist die Art dessen, der nicht Sklave ist. Er wird bei dem Freien Platz nehmen." Man erwartet den Sinn: „nicht mehr Sklave".

S. 298: 1. Henoch 42 ist zu übersetzen: „... Sie fand die, die sie nicht suchte ..." So heißt es von der Ungerechtigkeit im Gegensatz zur Weisheit, die die Menschen gesucht, aber bei ihnen keine Heimstatt gefunden hatte.

S. 356: Sollte man nicht „Kephalaion" ganz einfach mit „Kapitel" wiedergeben? Im Syrischen ist es dafür ein geläufiger Ausdruck; vgl. z. B. das Alte Testament (Neudruck London 1954).

Tübingen Alexander Böhlig

Gnosis. Festschrift für Hans Jonas. In Verbindung mit Ugo Bianchi, Martin Krause, James M. Robinson und Geo Widengren. Hrsg. von Barbara Aland. – Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht (1978). 544 S. kart. DM 110.–

Die vorliegende Festschrift für Hans Jonas, von dem die entscheidenden Impulse für die moderne Gnosis-Forschung ausgingen, enthält neben einem Grußwort von Rudolf Bultmann 21 Beiträge, die das breite Spektrum dieses Forschungszweiges vor Augen führen. Der 1. Teil des Bandes befaßt sich mit der Darstellung der wichtigsten Themenkreise der Gnosis, der 2. Teil ist der Behandlung von Einzelproblemen gewidmet. Fast alle Aufsätze beziehen sich auf die von Jonas entwickelten Thesen zur Gnosis, sei es, daß sie diese übernehmen, kritisch betrachten oder ablehnen.

Problematisch erscheint mir der erste Beitrag von E. Jüngel, Die Wirksamkeit des Entzogenen (15–32), der das einleitende Kapitel einer Tübinger Christologie-Vorlesung ist (15 Anm. 1) und weder auf die Gnosis noch auf damit verbundene Problemstellungen eingeht.

U. Bianchi, Le gnosticisme: Concept, terminologie, origines, délimitation (33–64) befaßt sich mit dem Problem der Umschreibung bzw. Eingrenzung des so komplexen Phänomens des Gnostizismus und übt Kritik an Jonas, dessen Blick zu sehr auf die valentinianische Gnosis gerichtet gewesen sei (38).

Nach erneuter Erörterung der gnostischen Systeme vermag der Vf. auch keine neue Definition zu geben, sondern eher eine Akzentverschiebung von der mehr psychologisch orientierten zugunsten einer kosmologisch ausgerichteten Formulierung vorzunehmen (49–51). Auch bezüglich der Verbindungen von Gnostizismus und Platonismus wiederholt er die bekannte Auffassung des unaufhebbaren Unterschiedes zwischen Gnosis und Philosophie (51–61). B. hält das Aufkommen der Gnosis erst im Anfang des 2. Jh.s n. Chr. für möglich, als Christen oder auch philosophisch Gebildete und am Christentum Interessierte ein neues theologisches System schaffen wollten, in dem ein Retter neben bzw. in Konkurrenz zum Schöpfer steht. Bei diesem zeitlichen Ansatz erscheint ihm in Übereinstimmung mit R.McL. Wilson (Gnosis and New Testament, Oxford 1968) Vorsicht bei der Interpretation christlicher Texte des 1. Jh.s angebracht (64).

In seinem Aufsatz „Gnosis und Judentum" (65–86) vertritt W. C. van Unnik die Meinung, die Diskussion, ob die Gnosis griechischen, jüdischen oder iranischen Ursprungs sei, sei aussichtslos (71).

Außerdem lehnt er die pauschalen Urteile der Forschung über den Zusammenhang von Gnosis und Judentum ab und hebt die Notwendigkeit der Klärung des Begriffs „Judentum" hervor, da semitisches Milieu nicht mit Judentum gleichzusetzen sei (82). Auch weist er die verschiedenen Thesen der Entstehung der Gnosis aus den Weisheitsschulen, der Apokalyptik oder gar aus einer Revolte gegen das Judentum zurück. Es erscheint ihm als unmöglich, den Weltpessimismus aus dem Judentum herzuleiten, und er betont die fortbestehende Aufgabe, die Herkunft dieser geistigen Bewegung zu erklären (86).

A. H. Armstrong beschäftigt sich mit dem Thema „Gnosis and Greek Philosophy" (87–124) und zeigt auf, daß Gnostiker und Platoniker verschiedenen geistigen Welten angehören (99).

Gegen Jonas ist Vf. der Auffassung, daß es keinen „Geist" der Spätantike gab, der sich gleicherweise in der Gnosis, dem Christentum und der antiken Philosophie ausdrückte und betont die Notwendigkeit einer besseren Differenzierung (103). Er hebt mit Recht hervor, daß bei aller Nähe zur Gnosis weder Plutarch, noch Atticus und nicht einmal Numenius für gnostische Ideen vereinnahmt werden können. Auch das Denken Plotins ist un- und antignostisch, selbst das Problem des Bösen bietet keinen Ansatzpunkt, Plotin als gnostisch beeinflußt hinzustellen (122). Es ist begrüßenswert, daß Vf. eine saubere Trennung von Gnosis und Philosophie vornimmt und nicht von der Verwendung gleich- oder ähnlichlautender Termini auf gegenseitigen Einfluß schließt.

Die Ausführungen von J. M. Robinson, Gnosticism and New Testament (144–157), gehen leider über die Erörterung älterer Literatur, deren Schlüsse größtenteils durch die Entdeckung der Nag Hammadi-Texte bestätigt worden seien, nicht hinaus.

G. W. MacRae, Nag Hammadi and the New Testament (144–157), erläutert an Beobachtungen aus den Nag Hammadi-Texten die Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus, den er als eine Reaktion auf die hellenistische jüdische Weisheit und auf apokalyptische Kreise darstellt (149).

Seiner Meinung nach tritt die Gnosis als Rivalin des Christentums nicht erst im 2. Jh. in Erscheinung, sondern schon beim ersten christlichen Nachdenken über die Bedeutung und die Botschaft Jesu (150). Die Frage nach dem Einfluß der Gnosis auf das NT wird durch die Nag-

Hammadi-Texte differenziert. Als Beispiel führt Vf. das Johannes-Evangelium und das Evangelium Veritatis an, die einige Interpretationsmöglichkeiten, die der damaligen Tradition gemeinsam waren, miteinander teilen. Die These Bultmanns, der das Johannes-Evangelium für gnostisch hielt, sei daher dahingehend zu modifizieren, daß Johannes im ganzen gesehen von einer synkretistischen Umwelt beeinflußt war, den Gnostizismus eingeschlossen (157).

B. Aland geht in ihrem Artikel „Gnosis und Kirchenväter" (158–215) von der These aus, daß die christliche Gnosis eines Valentin und Basilides Evangeliumsinterpretation ist und daß die Väter – sie greift Irenäus, Tertullian und Klemens von Alexandrien heraus – eine an der Sache der Gnosis orientierte Diskussion führen (158–159).

Im Gegensatz zu Jonas sieht sie den Weltpessimismus in der christlichen Gnosis aufgrund der Offenbarung als überwunden an (161). Für sie besteht die Leistung des Irenäus darin, gegenüber den Gnostikern herauszustellen, daß der Mensch nur als Geschaffener an der Herrlichkeit Gottes Anteil haben und durch den durch Christus ermöglichten Gehorsam gegenüber Gott, seinem Schöpfer, seine Vollkommenheit erlangen kann (163–176). Tertullian strebt eine rationale Durchdringung des Glaubens auf dem Boden der Regula fidei an und wendet sich gegen die Gnostiker, die das Erlösungswerk Christi relativieren, indem sie jeweils selbst aufgrund ihrer Erleuchtung zum Garanten der Erlösung werden (176–181). Für Klemens von Alexandrien spielt die Frage nach der Freiwilligkeit oder Unfreiwilligkeit des Glaubens eine Hauptrolle in der Auseinandersetzung mit den Gnostikern. Gegenüber den Gnostikern, die den Menschen als einen den Glauben unfreiwillig Empfangenden sehen, legt Klemens in der Frage des Glaubens den Akzent auf das Zusammenwirken von göttlicher Gnade und menschlichem Willen (182–214). Die Formulierung der Theologie der Väter des 2. Jh.s wird erst vor dem Hintergrund der Gnosis verständlich.

Der Beitrag von M. Krause, Die Texte von Nag Hammadi (216–243), beschäftigt sich abermals mit dem Verlauf der Publikation der Texte, den Fundumständen und der Beschaffenheit der Codices (216–227).

Er betont die Notwendigkeit der Veröffentlichung mehrerer Textausgaben wegen der problematischen Textüberlieferung und hebt als noch ausstehendes Desiderat eine einheitliche Zitierweise hervor (230–238). Sinnvoll und den Texten angemessen ist seine Einteilung in 4 Gruppen, in denen er nicht-christlich gnostische, christlich gnostische, hermetische und philosophische Schriften unterscheidet, wobei sich bei den christlich gnostischen Schriften eine nochmalige Unterteilung in christlich überarbeitete und genuin christliche ergibt. Meinungen über den Besitzer der Bibliothek werden nach der Auffassung des Vf.s erst dann relevant sein, wenn die Nachgrabung publiziert sein wird. Er selbst hält eine Einzelperson, die Anhänger eines ausgeprägten Synkretismus gewesen sein muß, für den Besitzer.

K. Rudolph, Der Mandäismus in der neueren Gnosisforschung (244–277), weist auf die Bedeutung von Jonas für die Mandäerforschung hin: er befreite sie aus ihrer Isolierung, indem er die mandäischen Texte als Teil der gnostischen Dokumentation verstand.

Nach einem Überblick über die Mandäerforschung während der letzten 30 Jahre (249–261) geht er auf den unterschiedlichen Erfolg der Arbeit mit parallelem und verwandtem Material aus dem Bereich der Gnosis und des Manichäismus ein. In einem weiterem Teil (268–274) behandelt er mit aller gebotenen Vorsicht die Probleme der mandäischen Geschichte und schließt seinen informativen Bericht mit einer Zeittafel ab (274–277).

G. Widengren, Der Manichäismus. Kurzgefaßte Geschichte der Problemforschung (278–315), lehnt sich im wesentlichen an den 1935 erschienenen Aufsatz von H. S. Nyberg, Forschungen über den Manichäismus an, den er mit Korrekturen und Ergänzungen versieht.

Im Hinblick auf die neuere Forschung meldet Vf. Bedenken gegen die These von B. Aland an, daß das manichäische System von Bardaisan abhängig sei (312) und sieht in Mani eher einen Reformator des Zervanismus, der unter Einschluß auch anderer von ihm anerkannter Offenbarungsträger eine universale Religion schaffen wollte (314). Mit Rücksicht auf den Westen habe Mani „Jesus Christus eine größere Rolle zugewiesen als das System von Anfang an zugelassen hat" (315). Inwieweit der Einfluß des Markion und des Bardaisan dabei ausschlaggebend war, sei in der Forschung nicht genügend geklärt.

Den ersten allgemeinen Teil des Bandes beschließt der Beitrag von G. Sfameni Gasparro, Sur l'histoire des influences du gnosticisme (316–350). Ausgehend von der Frage nach dem Vorhandensein gemeinsamer Elemente, die einen Vergleich zwischen den dualistischen Bewegungen des Mittelalters und den Gnostikern der ersten Jahrhunderte rechtfertigen, untersucht die Vf.in den Priszillianismus, die Paulikianer, die Bogomilen und die Katharer (319).

Sie tritt für eine Unterscheidung zwischen Priszillian und der Bewegung des Priszillianismus ein, die sich nach der Ablehnung durch die Kirche gnostischen und manichäischen Einflüssen geöffnet habe (325). Mit dem Verschwinden des Priszillianismus im 6. Jh. ist die dualistische Tradition im Okzident zu Ende. Die Vf.in sieht eher eine Kontinuität dualistischer Ideen im Orient als wahrscheinlich an, obwohl die armenischen Paulikianer weder als einfache Fortsetzung der Markioniten noch als Renaissance des Manichäismus angesehen werden können (334). Im 10. Jh. entsteht in Bulgarien der Bogomilismus, dessen dualistisches Gedankengut wohl auf die Vermittlung durch die Audianer zurückzuführen ist und der sich im 12. Jh. im Okzident ausbreitet. Sowohl in der Lehre als auch in den Riten gibt es Affinitäten zwischen Bogomilen und Katharern, die jedoch keinen erratischen Block bilden, sondern vor dem Hintergrund des zeitgenössischen Milieus in Italien und Frankreich im 12. und 13. Jh. zu sehen sind (348). Bei den mittelalterlichen Gruppierungen ist eine historische Kontinuität insofern festzustellen, als der antikosmische und antisomatische Dualismus ein Kennzeichen aller Bewegungen ist.

Die Diskussion der Einzelprobleme eröffnet der Artikel von H. M. Schenke, Die Tendenz der Weisheit zur Gnosis (351–372). Den Grund für die Bewegung von der Weisheit zur Gnosis sieht der Autor im spätantiken Geist selber (359), ohne zu definieren, was man sich darunter konkret vorzustellen hat.

Er richtet dann einige kritische Fragen an die Thesen, die H. Köster und J. M. Robinson in ihrem Buch: „Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums", Tübingen 1971, aufgestellt haben (362–364). Berechtigterweise gibt er zu bedenken, daß der dialektische Charakter, den die Aussagen des Paulus über Christus als die Weisheit Gottes haben, nicht gnostisch bestimmt sein muß, sondern ebensogut aus dem jüdisch-theologischen Denken des Paulus stammen kann (365). Vf. geht noch einmal auf den Philipperhymnus ein und versteht ihn trotz der „gnostischen" Motive, die zu seinem Baumaterial gehören, von der Weisheit her, um „die exegetische Möglichkeit zu realisieren, die in der thematischen Verbindung von μορφὴ θεοῦ zum κατ'εἰκόνα von Gen 1,26 liegt" (371).

B. A. Pearson, The Tractate Marsanes (NHC X) and the Platonic Tradition (373–384), geht von Jonas' These aus, daß die Gnosis für Plotin einen größeren Impuls als Platon darstellt. Welche Vorsicht gerade gegenüber dieser These angebracht ist, zeigen die Beiträge von U. Bianchi und A. H. Armstrong im 1. Teil dieses Bandes.

Da Porphyrios in der Vita Plotini (Kap. 16) verschiedene gnostische Schriften mit Namen nennt – 2 davon tauchen in den Nag Hammadi-Texten auf – und weitere ungenannte erwähnt, die im Kreis des Plotin bekannt waren, möchte Vf. den Traktat Marsanes unter diese ungenannten Schriften gerechnet wissen. Sein Hauptargument dafür ist neben der Erwähnung platonisch gefärbter Termini die nicht so strenge dualistische Weltsicht, die seiner Meinung nach auf platonischen Einfluß schließen läßt. Inwieweit ein solcher Schluß ohne klare Abgrenzung der Begriffe – schließlich handelt es sich um einen fragmentarischen koptischen Text! – berechtigt ist, mag dahingestellt bleiben.

In seinem Artikel „Zur Herkunft der gnostischen Elemente in der Sprache des Paulus" (385–414) verteidigt W. Schmithals gegen M. Hengel die These, daß die Schriften des NT durch gnostische Begriffe und Motive beeinflußt wurden, wenn auch keine ins 1. Jh. datierbare gnostische Quellen vorliegen (385–387).

Er sieht gnostisierende Elemente sowohl in der Ekklesiologie wie auch in der Anthropologie des Paulus (388). Vf. vertritt die seltsam anmutende These, daß Paulus in Damaskus zu einem gnostisierenden Christentum bekehrt wurde, dessen Sprache er beibehielt, als er in die antiochenischen Traditionen eintrat (413). Daraus ergibt sich für ihn, daß die Gnosis eine vorchristliche Bewegung sei, der Einfluß auf das Christentum auf jüdischen Gnostizismus zurückgehe, der Ursprung der Gnosis jedoch im vom Judentum und Hellenismus geprägten Mesopotamien zu suchen sei. Es scheint mir problematisch zu sein, dem Vf. bei seinen historisch nicht beweisbaren Schlüssen zu folgen.

E. H. Pagels, Visions, Appearances and Apostolic Authority: Gnostic and Orthodox Traditions (415–450) geht auf das Problem der Relativierung des historischen Christusereignisses durch die Gnostiker ein.

Während in der Großkirche die Apostel als Augenzeugen des Lebens und der Auferstehung Jesu Christi Garanten des Glaubens sind und darin der Autoritäts- und Überlieferungsgedanke wurzelt (417), erfolgt die Erwählung des Gnostikers durch persönliche Visionen des Auferstandenen, der jedoch als Licht verstanden wird (422). Christliche Gnostiker erklären, daß sie die Apostel an Gnosis übertreffen. Valentin und Markus stützen sich nicht nur auf eine esoterische apostolische Tradition, sondern leiten ihre Lehre von den ihnen zuteil gewor-

denen Visionen ab (426). Da sie unmittelbaren Zugang zu Gott haben, lehnen sie die apostolische Tradition und die sie wahrenden Amtsträger ab (430).

Zu Beginn seines Artikels „Gnosticism and Early Monasticism in Egypt" (431–440) bemerkt F. Wisse, die Problematik der Gnosisforschung bestehe darin, daß man die „Theorie" besser kenne als die ihr zugrundeliegenden Tatsachen. Man interpretiere die gnostischen Schriften gemäß dieser Theorie, anstatt daß man die Tatsachen die Theorie rechtfertigen oder modifizieren bzw. berichtigen läßt (432). Diese Erkenntnis kann man m. E. nicht deutlich genug hervorheben.

Da die Texte von Nag Hammadi in der Umgebung pachomischer Klöster entdeckt wurden und sich in den Einbänden der Codices verklebte Papyri aus diesen Klöstern befanden, schließt Vf. auf die Möglichkeit der Verbindung von Gnostizismus und frühem Mönchtum in Ägypten (433). Benutzer dieser Texte wären dann Mönche mit heterodoxen und synkretistischen Ansichten gewesen, die aber selbst keiner gnostischen Sekte angehörten (438). Die individualistische und heterodoxe Einstellung hätte die monastische Bewegung für gnostische Asketen attraktiv gemacht, die ihre Bücher mit asketischem Einschlag mitbrachten. Eine Zeitlang konnten sie abgeschrieben und in der Mönchsgemeinschaft gelesen werden. In der Mitte des 4. Jh.s habe die Hierarchie in Alexandrien die Klosterleitungen davon überzeugen können, den Besitz und Gebrauch unorthodoxer Werke zu verbieten (440). Diese These, die auf Doresse (s. o. 238) zurückgeht, wird von M. Krause (s. o. 239 u. 242) bestritten, ein endgültiges Urteil wird jedoch erst nach der angekündigten Grabungspublikation (s. o. 243) möglich sein.

Die Schwierigkeiten, die sich bei der Übersetzung der Nag-Hammadi-Texte ergeben, zeigt R.McL. Wilson, One Text, Four Translations: Some Reflections on the Nag Hammadi Gospel of the Egyptians (441–448), an Hand des Ägypterevangeliums auf.

Probleme stehen einmal bei einer zu freien Übersetzung an, zum anderen beim Ausfüllen von Textlücken, wie Vf. für den Beginn der Schrift nachweist. Problematisch sind die Nag-Hammadi-Texte auch insofern, als sie selbst Übersetzungen sind, und sich die Frage stellt, inwieweit die Kopten das griechische Original verstanden (447). Auch eine Rückübersetzung ins Griechische bringt Schwierigkeiten mit sich, da der Versuch, einen guten griechischen Stil zu erreichen, immer sehr subjektive Züge des jeweiligen Übersetzers tragen wird.

J. E. Ménard, La lettre de Pierre à Philippe (449–463) veröffentlicht eine erste Übersetzung und eine kurze Studie zu der bisher noch nicht publizierten Epistula Petri ad Philippum.

Der sahidische Text ist nach der Aussage des Vf.s sehr gut erhalten. Da die Schrift lediglich in der Einleitung Briefcharakter aufweist und sonst eher an ein gnostisch dogmatisches Handbuch erinnert, stellt Vf. die Arbeitshypothese auf, daß in diesem Text wahrscheinlich verschiedene Fragmente von einem Endredaktor zusammengefaßt worden sind (454). Der Inhalt der Schrift ist nach Meinung des Vf.s eindeutig gnostisch bestimmt und behandelt das Thema der σύλλεξις (457). An diese Vorbemerkungen schließt sich die Übersetzung an, die aber infolge der fehlenden Publikation des Textes nicht zu überprüfen ist (457–463).

Ein Problem der mandäischen Liturgie greift E. Segelberg, The pitha and mambuha Prayers (464–472) auf.

Während die schriftliche Fixierung der liturgischen Texte im 2.–4. nachchristlichen Jh. erfolgte, reicht die Struktur der Riten in die Zeit des beginnenden Christentums zurück, wobei die Frage offenbleibt, wann sie mandäischen Charakter erhielten (465). Zur Zeit der Kodifizierung des mandäischen Rituals gab es 8 pitha- und 2 mambuha-Gebete. Die ersten 7 pitha-Gebete gehörten offensichtlich zum täglichen Offizium. Die Verbindung von einem pitha- mit einem mambuha-Gebet lassen an ihren Gebrauch bei einem rituellen Mahl denken, bei dem pitha (Brot?) und mambuha (Wasser?) ausgeteilt wurde.

A. Böhlig, Zur Vorstellung vom Lichtkreuz im Gnostizismus und Manichäismus (473–491), sieht in dem gnostischen Mythos vom Lichtkreuz eine Verbindung von philosophischer Spekulation (dem X im platonischen Timaios) und der christlichen Heilswahrheit (477–478).

In den apokryphen Johannesakten (Kap. 98–101), die in großkirchlichen wie in gnostischen Kreisen beliebt waren, findet sich ein Abschnitt über das Lichtkreuz. Das Leiden Christi trägt eindeutig doketische Züge. Die Hauptaussage des Textes besteht darin, daß der Urzustand erst wiederhergestellt ist, wenn Jesus alle Lichtteile, d. h. die Gläubigen, in dynamischer Bewegung in sich vereinigt hat. Vf. legt eine neue Übersetzung des Textes vor, der sehr verderbt überliefert ist (479–480). Diese zeichnet sich dadurch aus, daß sie im Vergleich zu der von K. Schäferdiek in: A. Hennecke-W. Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen II, Tübingen ^{3}1964, 117ff näher am Text bleibt. Jedoch ist auch die freiere Übersetzung Schäferdieks für das Textverständnis nicht ohne Wert.

Im Manichäismus, der sich wohl der apokryphen Apostelakten bediente, taucht die Vorstellung vom Lichtkreuz als Typos für das kosmologisch-soteriologische Geschehen auf. Wenn auch in den koptisch-manichäischen Schriften Lichtkreuz und Jesus nicht miteinander identifiziert werden, so ist der Weg vom Leiden des Lichtkreuzes zum Jesus patibilis des nordafrikanischen Manichäismus nicht weit (490).

G. Quispel, Hermann Hesse und Gnosis (492–507), geht in seinem Artikel dem Wirken des gnostischen Symbolismus in der Neuzeit nach. Er sieht Hesse bei der Abfassung seines Romans „Demian" von einer am Gnostizismus interessierten literarischen Quelle beeinflußt, die auf die Umgebung von C. G. Jung hindeutet.

Den Band beschließt die umfangreiche Bibliographie von Hans Jonas. Ein sorgfältiges Namen- und Stellenverzeichnis erleichtert die Benutzung des Buches.

Allen an der Gnosis Interessierten wird dieser informative Band, der das Phänomen in seiner Vielschichtigkeit vorführt, trotz zahlreicher orthographischer Fehler (besonders 65–124) und mancher Wiederholungen bekannter Thesen willkommen sein.

Münster Maria-Barbara von Stritzky

Cramer, Winfrid: **Der Geist Gottes und des Menschen in frühsyrischer Theologie.** – Münster: Aschendorff (1979), VIII, 95 S. (Münsterische Beiträge zur Theologie Heft 46) kart. DM 36.–

Eines der häufig formulierten Desiderate der Theologen ist eine umfassende Studie von der Lehre über den Heiligen Geist. Dies ist jedoch nicht möglich bevor nicht zahlreiche Vorstudien gemacht werden. Dieses Werk will so eine Vorstudie sein, es untersucht ein wichtiges Spezialgebiet: die Lehre über den Heiligen Geist bei den syrischen Schriftstellern bis zum Jahre 350. Der Autor behandelt die syrischen Bibelübersetzungen, apokryphe Schriften, Bardaisan, Tatianus und Aphrahat.

Der syrische Term für Geist „ruha" ist eng verwandt mit dem biblischen „ruah". Aber in den syrischen Bibelübersetzungen tauchen doch schon subtile Veränderungen auf. Der Übersetzer begeht bewußt oder unbewußt kleine Eingriffe, um den Begriff zu präzisieren oder zu erklären. Das geschieht auch bezüglich des griechischen „pneuma". So wird ein etwas deutlicherer Akzent gelegt auf den kosmischen Aspekt (Wind), auf den anthropologischen Aspekt (Seele) und auf den theologisch-persönlichen Aspekt (Geist Gottes). Bemerkenswert ist auch, daß in den ältesten Übersetzungen „ruha", grammatikalisch gesehen, weiblich ist, wodurch eine Assoziation mit bestimmten weiblichen Bildern (Mutter) einfacher ist. Dies ist auch noch bei den nachfolgenden Theologen wahrnehmbar, aber in späteren Bibelübersetzungen wird „ruha", gegen die Grammatik, so behandelt als sei es männlich.

In den apokryphen Schriften, dem Thomas-Evangelium und den Thomas-Akten, kommt der mehr rudimentäre Glaube der Volksfrömmigkeit zum Ausdruck, indem unter anderem der Heilige Geist als Mutter eine Funktion erfüllt.

Bei Bardaisan und Tatianus sehen wir eine unterschiedliche Betrachtungsweise. Bardaisan ist mehr auf den Osten (Chaldäer, Perser) gerichtet und verarbeitet mythologische und astrologische Anschauungen, Tatianus ist mit dem Westen (Griechen) konfrontiert, er unterzieht sich dem hellenischen Denken und widersetzt sich ihm. So findet man bei Bardaisan Anspielungen auf das kosmogene (die Entstehung des Kosmos betreffende) Prinzip (der Geist als Wind), einen mythologischen Kontext (das Verhältnis Vater-Geist als das von Sonne-Mond) und einen anthropologischen Kontext (das Verhältnis vom kleinen menschlichen Geist zum Heiligen Geist). Das Werk von Tatianus, selbst der griechisch geschriebene Teil seines Werkes, zeugt von spezifisch semitisch-syrischem Einfluß. Indirekt kritisiert er die stoische Auffassung über „pneuma". Der Heilige Geist durchdringt die Materie nicht, sondern transzendiert sie. Der Geist hat auch eine Rolle in der Anthropologie und Soteriologie. Durch die Vereinigung mit dem Heiligen Geist wird der Mensch echter Mensch, ohne den Heiligen Geist bleibt von ihm nur ein Torso zurück.

Das ausführlichste Material für die Untersuchung wird durch die 23 „Unterweisungen" geboten, die Aphrahat zwischen 337–345 schrieb. Der Autor gibt zuerst eine statistische Übersicht vom Gebrauch des Wortes „ruha", worauf er die wichtigeren theologischen Aspekte behandelt. Das Mutterbild kommt in einzelnen Texten deutlich zum Vorschein. Wichtig ist wiederum das Verhältnis vom menschlichen zum Heiligen Geist, sowohl in anthropologischer als auch in soteriologischer Hinsicht. Übrigens ist Aphrahat ein Schüler der Hl. Schrift, seine Auffassung ist durch keine Philosophie beeinflußt und ist durch „ruah" stark vom AT her inspiriert, obschon man auch kurze trinitarische Formeln bei ihm antrifft.

Die frühe syrische Christenheit bildete keine Einheit. Wenn der Autor schreibt, daß Aphrahat stillschweigend die Meinung von Tatianus korrigiert (84), ist das wahrscheinlich noch zu viel. Aber

es besteht sehr wohl eine Verwandtschaft in den Auffassungen der syrischen Schreiber. Es ist schade, daß der Autor bei Aphrahat aufgehört hat. Falls er Ephraim, das Liber Graduum, die Messalianen und die Manichäer auch zu seiner Untersuchung herangezogen hätte, wäre meiner Meinung nach die Verwandtschaft noch deutlicher geworden. Es ist zu wünschen, daß der Autor seine Untersuchung auf diesem Gebiet fortsetzen kann, so daß dann der Vergleich zwischen der semitischen und der griechischen Pneumatologie vertieft werden kann. Für einen Theologen wäre es auch wünschenswert, nicht bei Texten und deren Interpretationen stehenzubleiben, sondern auch die Anwendung auf die Pneumatologie unserer Zeit ins Auge zu fassen. Aber das ist vielleicht zu viel verlangt von einer Habil.-Schrift. Wir anerkennen aufs Höchste die Sammlung der kleinen Anweisungen, die Analyse und die Interpretation, die mit viel Geduld und Genauigkeit ausgeführt sind. Dadurch hat die Untersuchung einen klaren und deutlichen Charakter und stellt so einen gut bearbeiteten Baustein dar für den Aufbau einer Pneumatologie.

Nijmegen A. J. van der Aalst

Gebremedhin, Ezra: **Life-Giving Blessing.** An Inquiry into the Eucharistic Doctrine of Cyril of Alexandria. – Uppsala: (Almquist & Wiksell) 1977. 124 S. (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Doctrinae Christianae Upsaliensia 17) kart. Sw. kr. 50.–

Cette étude sur la doctrine eucharistique de s. Cyrille d'Alexandrie est une dissertation doctorale de l'Université d'Upsala. L'auteur appartient à l'«Église évangélique Mekane Yesus» en Éthiopie; il a travaillé avec l'aide de la Lutheran World Federation et a eu pour «advisor» le prof. L. Thunberg. Dans un volume de dimensions modestes, il présente une étude bien documentée, tant du côté des écrits de Cyrille (sur la base des enquêtes déjà réalisées, notamment celle de A. Struckmann, Die Eucharistielehre des hl. Cyrill v. Alex., Paderborn 1910), que du côté des travaux d'origine protestante, anglicane ou catholique. Le travail constitue sous cet aspect un bon état de la question. Mais le but de l'auteur est d'analyser la doctrine de Cyrille sur l'Eucharistie en mettant en évidence ce qui constitue sa cohérence et sa logique propres.

L'idée fondamentale qui a guidé son travail est que la doctrine eucharistique de Cyrille est en somme une application, à la vie sacramentelle et liturgique, des perspectives de sa christologie, une projection en quelque sorte de sa conception du Verbe incarné. Ceci vaut aussi pour Nestorius, rappelle l'auteur (41–42); on pourrait ajouter que ce lien entre christologie et sacramentaire, christologie et Eucharistie est fondamental dans la théologie patristique au moins depuis Irénée et Tertullien. L'auteur est donc soucieux de replacer d'abord la christologie de Cyrille dans son contexte et son évolution historique (chapitre 1, 13–33), puis de la décrire dans ses grandes lignes telle qu'elle se présente surtout face à la doctrine de Nestorius (chapitre 2, 34–47). Ce qui est dit ici est marqué par la préoccupation de tenir compte des différentes interprétations de la christologie de Cyrille qui ont été proposées; toutefois ce que l'auteur présente comme la «critique des classifications Logos-sarx et Logos anthropos» est trop sommaire (21–22) et tient trop peu compte du premier état de la christologie cyrillienne avant 428. Il reste qu'incontestablement la doctrine eucharistique de Cyrille a toujours été étroitement liée à sa christologie; cela s'est trouvé renforcé encore par la controverse nestorienne où la référence au mystère eucharistique est intervenue comme argument, à l'initiative d'ailleurs de Nestorius me semble-t-il (Sermon 3).

L'auteur entre proprement dans son sujet avec le chapitre 3 sur «la chair vivifiante du Verbe». Il montre bien comment la perspective de Cyrille est toute dominée par l'idée de l'efficience du Verbe même. L'Eucharistie est vivifiante parce qu'elle est le corps de Celui qui est la Vie-par-nature; elle porte la puissance vivifiante du Verbe, car la chair du Christ est imprégnée par la δύναμις et l'ἐνεργεία divines du Verbe. Cyrille applique à la chair et au sang du Christ dans l'Eucharistie les mêmes analogies classiques qu'il applique par ailleurs à l'union du Verbe et de la chair: l'eau transformée par la chaleur, le fer rougi au feu, le pain trempé dans du vin ... L'auteur souligne que dans ces analogies toute l'efficience vient de la nature divine; l'élément humain est seulement réceptif face à l'élément divin selon l'«union de prédominance» bien caractérisée par H. A. Wolfson. La «Vie» communiquée par le sacrement est la participation de l'humain à la nature divine. L'homme ne peut être revivifié que par une humanité unie à la Vie par nature.

Au chapitre 4: «Pain et vin comme porteurs de la puissance et de l'énergie vivifiantes», l'auteur cherche notamment à exploiter les références à l'épiclèse qu'il pense pouvoir trouver chez Cyrille et à situer ces données dans l'évolution de la liturgie en Égypte. A partir des commentaires de Cyrille sur la Cène en Matthieu et Luc, il conclut que vraisemblablement l'évêque d'Alexandrie connaît une prière consécratoire en lien immédiat avec les paroles de l'institution, et une double épiclèse, la seconde suivant immédiatement ces paroles de l'institution, à la manière de l'Anaphore de s. Marc en grec et en copte et sous l'effet d'une influence syrienne, ainsi décelable déjà au temps de Cyrille. L'auteur observe que Cyrille ne fait guère d'allusions explicites à une épiclèse à l'Esprit-Saint, à la différence des liturgies du groupe syrien; ici encore, pense-t-il, Cyrille projette sa christologie du Logos incarné sur les paroles consécratoires, conformément d'ailleurs à la prédominance du Logos dans la théologie eucharistique des Alexandrins: l'auteur cite Athanase, Sérapion, et remonte jusqu'à Philon. On pourrait cependant souligner davantage ici, me semble-t-il, le rôle que Cyrille attribue à l'Esprit à l'origine de la sanctification de la chair du Christ, et donc à l'origine de la puissance sanctifiante de celle-ci, dans le Commentaire de l'Évangile de s. Jean en particulier. Mais il reste vrai qu'il n'en explicite pas toutes les conséquences pour l'Eucharistie, à cause du contexte de controverse christologique probablement.

Le Christ dans l'Eucharistie est, pour Cyrille, à la fois hôte et nourriture, donateur et don. Il s'agit du Christ ressuscité, mais quand il veut expliquer la présence et l'action sacramentelles du Christ, Cyrille met l'accent sur la continuité entre ce que le Christ a fait parmi les hommes dans sa vie terrestre et ce qu'il fait maintenant dans l'Eucharistie; il y a continuité pour lui entre le corps qui a par son contact vivifié des morts et le corps présent et mangé dans l'Eucharistie; mais les effets de l'Eucharistie sont plus grands que ceux des miracles de Jésus car la participation est plus grande dans la manducation. Cyrille, montre l'auteur, voit l'Eucharistie comme la réactualisation de l'Incarnation. Il comprend la conversion des éléments à la manière de l'union des natures: ils sont assumés dans le corps du Seigneur incarné et ressuscité.

Au chapitre 5, l'auteur pose la question de la présence «corporelle ou spirituelle» du corps et du sang du Christ dans l'Eucharistie; il rappelle les interprétations contradictoires des commentateurs du XIXe et du début du XXe siècle et note qu'il y a ici un élément d'ambiguïté dans le langage de Cyrille. Celui-ci, quand il expose ce qui se passe dans la liturgie eucharistique, reprend volontiers un langage traditionnel qui aime souligner le caractère «spirituel» ou «mystique» de la célébration eucharistique; l'auteur rappelle aussi à juste titre l'attachement de Cyrille au thème du «culte en esprit et en vérité». Mais ce n'est plus ici un langage dogmatique et il ne faut pas en majorer la portée; voir pp. 87–88 un essai de classification des sens de l'adverbe πνευματικῶς chez Cyrille. Comme dans sa christologie, celui-ci ne sépare en aucun cas les aspects «spirituel» et «corporel» du sacrement; il n'y a chez lui ni docétisme christologique ni «docétisme sacramentel».

Les chapitres 6 et 7 présentent les effets de l'Eucharistie selon Cyrille: participation à la «vie» du Christ, union des croyants entre eux et dans l'Esprit et la Trinité, incorruptibilité; les conditions de préparation à la réception du sacrement; la relation entre Eucharistie et baptême: tous deux sont appelés «eulogie spirituelle», ils sanctifient les croyants «spirituellement» et «corporellement», mais c'est l'Eucharistie qui pour Cyrille réalise en plénitude tous les effets de l'Incarnation et de la vivification de l'homme comme composé d'âme et de corps.

On notera avec intérêt comment cette étude met en évidence l'efficacité et le réalisme sacramentels de l'Eucharistie selon s. Cyrille, et cela même à l'intérieur d'une perspective très alexandrine tendant à reporter toute efficacité salutaire sur l'action propre du Verbe. A cet égard, il eût été intéressant de comparer de près la doctrine eucharistique de Cyrille et celle de Nestorius, cette dernière représentant sans doute certains aspects complémentaires.

Le plan très systématique suivi par l'auteur ne paraît pas contre-indiqué car la pensée de Cyrille est elle-même fortement structurée par sa visée christologique fondamentale. La progression de l'exposé est cependant parfois un peu lente du fait de répétitions (81–85) ou de subdivisions un peu superflues ou formelles (52–53 par exemple). On souhaiterait aussi parfois que les affirmations de l'auteur soient davantage étayées par des analyses de textes ou une critique plus précise des interprétations qu'il écarte (81–85 par exemple); il est vrai que certaines notes apportent des compléments inportants au texte (ainsi 87–89).

Lille Jacques Liébaert

Fedwick, Paul J.: **The Church and the Charisma of Leadership in Basil of Caesarea.** – Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies 1979. VII, 224 S. (Studies and Texts 45) kart.

Die moderne Forschung zur Lehre des Basilius wird oft von dessen Ekklesiologie bestimmt (F. redet lieber von ‚ecclesial consciousness'). Im Hinblick auf die Rolle, die Basilius dem Hl. Geist im Aufbau und Wachstum der Kirche beimißt, stimmen die Wissenschaftler überein.

Nach der Meinung von F. wird der charismatische Aspekt ungenügend beachtet. Einige Autoren sehen zwischen Charisma und Institution im frühen Christentum mehr den Konflikt zwischen beiden als deren gegenseitige Ergänzung. F. versucht, in seinem Werk anzudeuten, daß Basilius in seinen Schriften beide Aspekte in der Gesamtheit seines Lebens als Asket und Kirchenführer bewußt vereinigt. Außerdem berücksichtigt F. behutsam den geschichtlichen Zeitraum, in dem Basilius lebte. Die Absicht des Autors besteht darin, einen Beitrag nicht nur zur theologischen Kenntnis, sondern auch zur internen und externen Kritik der Schriften Basilius' zu leisten; sein Gespür für die Problematik der Identität, Chronologie und Authentizität der Schriften Basilius' erleichtern ihm diese Aufgabe.

F.s Arbeit besteht aus vier Teilen:

Der erste Teil handelt von der Kirche im Leben und in den Schriften des Basilius von Cäsarea. Der Autor beschäftigt sich mit den Fragen der Kirche in ihrer amtlichen und charismatischen Struktur. Die meiste Beachtung wird den asketischen Werken geschenkt. Basilius betrachtet die Kirche als eine charismatische Ordnung, als Ort der Bruderschaft (koinoonia) in und durch den Hl. Geist.

Der zweite und dritte Teil behandeln nacheinander die zwei wesentlichen Aufgaben des Kirchenführers: die Verteidigung der Rechtgläubigkeit und die Verkündigung des Wortes Gottes. Es sind Charismen. Die Aufgabe des Kirchenführers besteht darin, die Harmonie der persönlichen Charismen zu wahren und zu erhalten. Er ist der Mittelpunkt der christlichen und kirchlichen ‚Koinoonia', d. h. durch Gebet und Eucharistie, durch Korrespondenz und Besuche.

Das diplomatische Vorgehen eines vorsichtigen Basilius den nicht rechtgläubigen Christen gegenüber wird von Gregor von Nazianz und Athanasius als ‚Oikonomia' gedeutet. Einige moderne Autoren bevorzugen an dieser Stelle die unterschiedlichen Begriffe Kerygma und Dogma. F. weist auf die Inkonsequenz im Wortgebrauch von Basilius hin und verzichtet dabei auf jene Theorien zugunsten einer seiner Meinung nach konkreteren Erklärung: Basilius soll mittels zweier Schlüsselbegriffe seine Kirchendogmatik ausgebaut haben, nämlich ‚Glaube' und ‚kirchliche Einheit'; diese Schlüsselbegriffe werden von F. in sechs Thesen zusammengefaßt. Ob dies eine ausreichende Erklärung sein kann, darf bezweifelt werden; diese Interpretation läßt sich schwer aufrechterhalten, besonders wenn sie von anderen Theologen und nicht nur von Basilius selbst zur Anwendung gebracht wird. Die ‚Oikonomia' aber ist ein kirchliches Prinzip, das im Lauf der Jahrhunderte in den Kirchen des Orients tatsächlich erhalten geblieben ist, auch wenn es in den Gemeinden unterschiedlich, ja sogar willkürlich gedeutet wurde. Bei Basilius ist die ‚Oikonomia' zwar noch nicht zu einem theoretischen Prinzip ausgebaut, aber es bedarf auch heute noch einer zufriedenstellenderen Beschreibung. F. deutet außerdem an, daß das Charisma des Wortes in der Kirche als charismatischer Gemeinschaft eine hohe Stellung innehat. Das Kerygma ist ‚ekklesiadzoon', d. h. kirchenaufbauend.

Der vierte Teil ist der interessanteste, da in diesem Abschnitt die Sorge des Basilius um die ‚Koinoonia' aller Kirchen behandelt wird; das ist zwar eine allgemein bekannte Tatsache, aber F. versucht zu erforschen, aus welcher theologischen Grundhaltung heraus Basilius die allgemeine Zusammengehörigkeit anstrebte, d. h. die Bildung einer festen Gemeinschaft, durch die die Kirche in die Lage versetzt wird, jede Änderung oder Krise – innerhalb oder außerhalb ihrer Mitte – zu überstehen, und die es ermöglicht, unabhängig von jeder Staatsgewalt ihre volle Verantwortung zu übernehmen. Sein Prinzip lautet: der Mensch ist von Natur aus gemeinschaftsbezogen; auch der einzelne Christ bzw. die Ortskirche braucht die Charismen anderer und soll ihrerseits den anderen Gemeinden ihre materiellen und geistlichen Kräfte zur Verfügung stellen.

F. schließt mit der Aussage, daß Basilius in seiner Eigenschaft als Asket und Kirchenführer eine Bruderschaft anstrebt, die sich die Urgemeinde von Jerusalem zum Vorbild nimmt. Der Zweck war dieser: die Wiederbelebung einer heiligen und charismatischen Gemeinschaft (Koinoonia), in der alles gemeinschaftlich ist.

Es folgen zum Schluß fünf Anhänge:

Im Anhang A wird der Versuch gemacht, die schwierige Chronologie des Lebenslaufes und der Schriften Basilius' genauer herauszustellen. Auf diese Weise meint der Autor, einer eventuellen Lösung dieser Frage näher gekommen zu sein.

Anhang B besagt, daß der Asketismus des Basilius vom Eusthatiustyp beeinflußt wird, d. h. einem Lebenstyp, der nicht vom Leben in der Ortskirche getrennt sein darf.

Im Anhang C wird über die große Frage des Verhältnisses zwischen dem kirchlichen (ho koinos bios) und asketischem Leben (ho koinoonikos bios) diskutiert. Auch für F. ist dies kein Problem, das leicht zu lösen wäre. Er vergleicht die Voraussetzungen beider Lebensformen und folgert daraus, daß Basilius' Ideal asketischer Vollkommenheit für alle Christen galt, auch wenn das Asketentum mit der Zeit, im ‚Großen Asketikon', eine eigene Organisation eines Gemeinschaftslebens erhielt. Eine ‚konkrete' Gleichheit beider Lebensformen ist – unserer Ansicht nach – kaum bewiesen.

Die kurzgefaßten Anhänge D und E behandeln die Voraussetzungen, die gegeben sein müssen, damit die Verkündigung des Evangeliums sich eines bleibenden Erfolges erfreuen kann. Schließlich beschäftigt sich der letzte Anhang mit der ‚Verkündigung' und der ‚Korrespondenz'.

Eine ausgewählte Bibliographie und verschiedene Register schließen diese sorgfältige und wertvolle Arbeit ab. Dem Endergebnis der Forschung können wir zustimmen: es gibt keinen Konflikt zwischen Charisma und Institution, sondern eine gegenseitige Ergänzung.

Das erforschte Thema gereicht dem kirchlichen Leben und den ökumenischen Beziehungen unserer Zeit zum Nutzen.

Abdij Averbode (B.) K. Duchatelez

Stead, Christopher: **Divine Substance.** – Oxford: Clarendon Press 1977. IX, 315 S. Ln £ 12.50

Seit nahezu zwei Jahrzehnten hat sich S., international bekannter und geachteter Patristiker in Cambridge, in einer Serie von Aufsätzen und Vorträgen in eindrucksvoller Konzentration immer aufs neue mit dem Substanz- oder οὐσία-Begriff beschäftigt, in welchem für ihn eines der Grundprobleme sowohl der patristischen Theologie, vor allem der Trinitätslehre, als auch der Logik und Metaphysik beschlossen liegt. Auch wo es sich vordergründig um davon abgelegene historisch-philologische Detailfragen (wie die, welcher „Eusebius" in den Quellen zur Geschichte des nizänischen Konzils jeweils gemeint sei: der von Caesarea oder der von Nikomedien; das Problem der ursprünglichen literarischen Form und des erhaltenen Bestandes der „Thalia" des Arius u.a.m.) oder auch um so Unphilosophisches wie die „rhetorische Methode bei Athanasius" handelt, bleibt er in Wahrheit „seinem" Thema, der Klärung des lexikalischen, philosophischen und theologischen Hintergrundes des nizänischen ὁμοούσιος und damit zugleich der Analyse des Grundworts οὐσία selbst, auf der Spur.

Als reife Frucht dieser langdauernden und eingehenden Beschäftigung mit dem Stoff und als Zusammenfassung seiner zuvor erschienenen Einzeluntersuchungen liegt nun, lange angekündigt, das hier anzuzeigende Buch vor. In dessen Zielsetzung hat Vf. selbst in seinem Aufsatz „The Concept of Divine Substance" (VigChr 29, 1975) die beste Einführung gegeben, die sich denken läßt. Auf diesen Aufsatz, der in seiner ursprünglichen Fassung einem – dem Rez. in mehr als nur einer Hinsicht unvergeßlichen – Vortrag vor der „Patristischen Arbeitsgemeinschaft" während ihrer Tagung in Göttingen (Januar 1971) zugrundelag, sei deshalb nach-

drücklich hingewiesen. Stattdessen sei hier zunächst eine Vorstellung von dem reichen Inhalt des Buches vermittelt.

Ein erstes Kap. (1–24) ist der Vorklärung über den „begrifflichen Rahmen" (conceptual framework) der Untersuchung gewidmet; es unterrichtet, ebenso sachkundig wie anregend, einmal über die der Bildung abstrakter Nomina wie οὐσία zugrundeliegenden logischen Muster. zum andern über den Seinsbegriff und die darin involvierten logisch-linguistischen Probleme und schließlich über neuere Diskussionen über den Substanzbegriff, sowohl bei Locke und Kant als auch in der zeitgenössischen Philosophie und Theologie. Im Anschluß daran wird in Kap. 2 (25–54) der Seinsbegriff Platons als desjenigen Philosophen analysiert, mit dem der philosophische Gebrauch des Terminus οὐσία überhaupt einsetzt. Wirkungsgeschichtlich bedeutsamer sind jedoch die Analysen und Begriffsbestimmungen seines großen Schülers Aristoteles, die allerdings, wie sich erneut zeigt, vielfältig voneinander differieren und auch in sich vor schwierige Interpretationsprobleme stellen. Mit ihnen beschäftigen sich die beiden nächsten Kap., in denen zunächst der Sprachgebrauch vor allem der aristotelischen Kategorienschrift und von Buch VII und VIII der Metaphysik des Aristoteles allgemein untersucht wird (Kap. 3, 55–88), ehe sich dann die Fragestellung „theologisch" zuspitzt (Kap. 4, 89–109: „Aristotle and the Unity of God"). Im Anschluß daran verfolgt Vf. die Geschichte des nacharistotelischen Substanzdenkens, nicht zuletzt desjenigen der Stoa, zumal wo es sich als Auslegung der aristotelischen Kategorienschrift und ihrer Distinktionen verstehen läßt (Kap. 5, 110–130), führt in einem weiteren 6. Kap. (131–156) das Wort οὐσία in der Spätantike in der ganzen Vielfalt seiner Bedeutungen und Verwendungsmöglichkeiten vor, ehe er dann in den Schlußkapiteln des Buches auf die Begriffsgeschichte innerhalb der frühchristlichen Theologie bis zum Konzil von Nizäa eingeht (Kap. 7, 157–189: „God's substance in theological tradition"; Kap. 8, 190–222: „The word homoousios"; Kap. 9, 223–266: „Nicaea").

Im Vorwort ordnet Vf. selbst den Gegenstand seiner Untersuchung „teils der Logik, teils der Geschichte der antiken Philosophie und teils der Theologie" zu (V) und meint deshalb, auch außerhalb der Theologenzunft auf Interesse hoffen zu dürfen. Dementsprechend halten sich seine Erörterungen so weit wie möglich „in den neutralen Gefilden der Philologie und der Ideengeschichte" auf (VI). Das schließt freilich das Risiko in sich, daß die Lektüre für alle diejenigen, die nicht über dasselbe breite Interessenspektrum verfügen, streckenweise ermüdend wirkt, obwohl sich Vf. redliche Mühe gegeben hat, alle entbehrlichen Fachausdrücke zu meiden und beim Leser nicht mehr vorauszusetzen als Interesse an oder allenfalls eine elementare Vertrautheit mit den jeweils verhandelten Fragenkomplexen.

Um den nichttheologischen Leser nicht allzu sehr zu belasten oder gar abzuschrecken, sind wohl auch an dem ursprünglichen Plan, dem Einfluß des griechisch-philosophischen οὐσία-Konzeptes auf die Ausbildung der christlichen Gotteslehre, speziell der Trinitätstheologie, in den ersten v i e r Jahrhunderten im einzelnen nachzugehen, kräftige Abstriche gemacht worden, so daß nun die Untersuchung mit Nizäa endet und die nicht minder wichtigen und interessanten Diskussionen der zweiten Hälfte des 4. Jh.s allenfalls streiftlichtartig einbezogen werden, was zudem hin und wieder dispositionelle Probleme heraufbeschwört. Wer – wie der Rez. und mutmaßlich die Mehrzahl der Leser dieser Zeitschrift – eher an den theologiegeschichtlichen Fragen interessiert ist, sollte diese Reduktion jedoch nicht allzu sehr beklagen, weil er noch immer genug in dem Buch geboten bekommt.

Der Hauptgewinn des Buches im Vergleich mit den eingangs erwähnten Vorarbeiten, die sich zum guten Teil längst ihren festen Platz innerhalb der Forschungsgeschichte erobert haben und deshalb hier keiner Vorstellung mehr bedürfen, liegt für mein Verständnis in folgendem:

1. Deutlicher als zuvor ist nun der geistesgeschichtliche Hintergrund des nizänischen Dogmas wie der frühchristlichen Trinitätstheologie überhaupt sichtbar gemacht, soweit sich diese auf das Substanzdenken und den dazu gehörigen begrifflichen Rahmen eingelassen hat. Vf. erweist sich als mit Quellen und Literatur umfassend vertraut, so daß es zumal für den Theologie- und Dogmenhistoriker höchst ersprießlich ist, sich seiner überlegenen Sachkenntnis als Führerin anzuvertrauen. Als besonders wertvoll erscheinen mir die Hinweise auf die Wirkungsgeschichte des Aristoteles in der Zeit des Hellenismus und in der Kaiserzeit (110ff).

2. Es tritt nun ebenfalls deutlicher als zuvor zutage, daß das eigentliche Interesse des Vf.s wohl von Anfang an weniger auf die Aufklärung dieser oder jener historisch-philologischen Spezialfrage als darauf gerichtet war, „einen Beitrag zur gegenwärtigen Debatte über die Relevanz griechischer Metaphysik für christliche Theologie und somit, wenn auch indirekt, zur Theologie selbst zu leisten" (158). Er tut dies im bewußten Anschluß an die von L. Wittgenstein einst in Cambridge begründete Schule des „logischen Empirismus", aus der er selbst hervorgegangen ist, eine Schule, die inzwischen eine beträchtliche Ausstrahlungskraft entwickelt hat, am wenigsten allerdings noch immer auf dem europäischen Kontinent oder doch jedenfalls in Deutschland. Eines seiner Ergebnisse ist, daß „Gott als Substanz zu charakterisieren gleichbedeutend" sei „mit: Einspruch zu erheben gegen reduktionistische Theorien, welche im Effekt Gott als abhängig hinstellen von der menschlichen Erfahrung, während man sich andererseits darauf beruft, daß er sie allererst erkläre" (273). Oder wie es in dem schönen Aufsatz über den Begriff der göttlichen Substanz formuliert wird: der „sogenannte Substanzbegriff... kann nicht länger in diesem (sc. dem theologischen) Bereich irgendeine k o n s t i t u t i v e Bedeutung haben; er kann nicht länger den Anspruch erheben, eine einzigartig angemessene Bezeichnung für Gott zu sein. Aber er mag nach wie vor einigen r e g u l a t i v e n Wert haben; er kann unserem Denken den Weg zeigen und vielleicht unser Verständnis von göttlicher Offenbarung beseelen, vorausgesetzt, andere der Bibel und der christlichen Tradition entlehnte Begriffe stehen als ein Korrektiv zur Verfügung" (VigChr 29, 1975, 9).

3. Ehe es freilich zu Resultaten dieser Art kommt, werden die behandelten Autoren, antike und moderne ohne Unterschied, vom Vf. einer gelegentlich geradezu rigiden „Sprachprüfung" unterzogen, welche alle Unsauberkeiten der Begriffsbildung und alle Inkonsistenzen ihrer Anwendung unerbittlich ans Licht bringt. Am ehesten kann in dieser Hinsicht von den Alten noch Aristoteles bestehen, obwohl auch er nicht ohne Kritik davonkommt (62f, 68, 81f, 96, 98, 101). Durchweg skeptisch wird dagegen die denkerische Leistung selbst der bedeutendsten altkirchlichen Theologen (Athanasius, die Kappadozier) und die Haltbarkeit der durch sie vorbereiteten dogmatischen Formulierungen beurteilt, obwohl oder gerade weil diese den Glauben der Kirche bis in die Gegenwart hinein geprägt haben. Nach Meinung des Vf.s haben diese Schwächen bisher deshalb nicht die genügende Beachtung gefunden, weil es, um sie aufzudecken, „einer gewissen Vertrautheit mit Semantik, Logik und Metaphysik bedarf", Fähigkeiten, „die nicht viele Patristiker zu kultivieren Gelegenheit haben", und weil zum anderen nicht immer säuberlich zwischen Exposition und Kritik unterschieden, sondern vielfach eine „milde idealisierte V e r s i o n" der Meinung dieses oder jenes antiken Autors geboten wird (VigChr 29, 1975, 2). Wer hier widersprechen möchte oder kann, der soll es tun; ich kann es nicht, sondern muß wohl oder übel gestehen, manchmal selbst zu arg- und sorglos gewesen zu sein. Wohl aber wird man m. E. mit dem Vf. darüber streiten müssen, ob die logische Sprachprüfung jedenfalls für den Theologen die einzige oder auch nur die wichtigste Form von Kritik sein kann, und zum andern, ob der Aspekt der historischen Gerechtigkeit bei der – völlig legitimen – Kritik soweit in den Hintergrund treten darf wie in diesem Buch. Wie ich finde, ist er über der sachlichen Würdigung, bei der berechtigterweise – u. a. auch! – ähnlich kritische Maßstäbe angelegt werden mögen, wie es moderne Philosophen (vor allem solche, die dem „logischen Empirismus" nahestehen) z. B. Platon oder Aristoteles gegenüber tun, zu kurz gekommen. Es muß aber beispielsweise verständlich bleiben, daß die von den Kappadoziern erarbeitete Lösung des trinitätstheologischen Problems, unbeschadet möglicher logischer Inkonsequenzen, bis in die Neuzeit hinein weithin überzeugt hat; und es sollte nicht verdunkelt werden, daß ihr, gemessen am Maßstab der dem Christentum ihrer Zeit möglichen theologischen Einsichten, mehr Recht und mehr Wahrheit zukommt als den zu ihrer Zeit zu Gebote stehenden Alternativen.

Marburg Adolf Martin Ritter

Goñi Gaztambide, José: **Historia de los Obispos de Pamplona.** I (s. IV–XIII); II (s. XIV–XV). – Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra 1979. 808 und 711 S.

Als Ergebnis mehr denn zwanzigjähriger Forschungen legt der um die spanische Kirchengeschichtsschreibung hochverdiente Vf. nun gleichzeitig die ersten beiden Bände seiner Geschichte der Bischöfe von Pamplona vor. Zwei weitere sollen folgen, deren erster im Manuskript schon abgeschlossen ist.

Für die Übernahme dieser Aufgabe war Vf. wie kein zweiter berufen, hat er doch seit langen Jahren auch das Amt des Canónigo

Archivero der Kathedrale von Pamplona inne. Außerdem hat er das Archivo Municipal de Pamplona, das Archivo General de Navarra, das Archivo Historico Nacional de Madrid und das Vatikanische Archiv benutzt. Aus dieser unmittelbaren Nähe zu den Quellen entstand denn auch mit beharrlicher Stetigkeit jene Reihe von Vorarbeiten, aus denen nun – sie wurden um die wichtigen ersten Kap. (1–246) ergänzt und insgesamt auf den neuesten Stand der Forschung gebracht – ein aus der Reihe der in Spanien bekannten Episcopologios herausragendes Beispiel dieses literarischen Typs geworden ist.

Man würde jedoch dem Werk nicht gerecht, wollte man es voreilig nur der Gattung kirchlicher Lokal- oder Territorialgeschichtsschreibung zuordnen. Dies gestattet weder der Gegenstand noch der weite historische Horizont, vor dem Vf. die Bischöfe von Pamplona betrachtet.

Da geht es zum wenigsten um das Königreich Navarra, aber auch um die allgemeine Kirchengeschichte. Dies zeigt sich deutlich, wenn Vf. auf die Teilnahme Pamplonas an den Allgemeinen Konzilien zu sprechen kommt. Hier interessiert den Konzilienhistoriker am meisten das 15. Jh., insbesondere die Zeit des Großen Schismas und der Reformkonzilien.

Die herausragende Persönlichkeit des Kardinals und Bischofs von Pamplona, Martín de Zalba (1377–1406) nimmt denn auch 130 Seiten des 2. Bandes in Anspruch.

Hier bietet Vf. die erste umfassende Biographie dieses bedeutenden Mannes, der einst die Libri de Schismate des Vatikanischen Archivs zusammenstellen ließ und damit einen der wichtigeren Quellenbestände dieses Archivs überhaupt schuf. Die ausführliche Darstellung Zalbas ist auch ein gewichtiger Beitrag zur Geschichte des großen Abendländischen Schismas, da Zalbas Wirken ja keineswegs auf Navarra beschränkt blieb. Von besonderem Interesse ist auch Zalbas Obedienzwechsel von Urban VI. zu Clemens VII.

Ein weiterer klangvoller Name in der Bischofsreihe von Pamplona ist jener des Kardinals Bessarion, der von 1458–1462 das Bistum innehatte, sogar eine Diözesansynode abhielt und überdies zur politischen und kirchlichen Befriedung Pamplonas beitrug, über die man selbst auf dem Fürstenkongreß von Mantua 1459 verhandelte.

Auch Cesare Borgia war (1491–1492) Inhaber des Bistums Pamplona.

Dieser zweite Band, der nur zwei Jahrhunderte umfaßt, ist nahezu von gleichem Umfang wie der erste, der deren acht behandelte. In dieser Proportion spiegelt sich die Quellenlage wider: Das Material schwillt im Spätmittelalter gewaltig an. Dementsprechend auch die Kenntnis von Details, die Vf. mitzuteilen in der Lage ist.

Auf diese Weise entstand ein Werk, das nicht nur ein farbiges und klares Bild der Geschichte des Bistums und der Bischöfe von Pamplona bietet, sondern auch eine Fundgrube für Nachrichten über Persönlichkeiten von allgemein kirchengeschichtlicher Bedeutung darstellt.

Das Werk ist mit jener strengen Methode erarbeitet, die man von seinem Vf. längst kennt. Es wird so rasch nicht zu überholen sein.

Sollte Vf. sich entschließen können, den beiden folgenden Bänden jeweils auch ein Quellen- und Literaturverzeichnis beizugeben, würde er dem Leser die Arbeit mit diesem Werk erleichtern.

Augsburg Walter Brandmüller

Wang, Andreas: **Der ‹Miles Christianus› im 16. und 17. Jahrhundert und seine mittelalterliche Tradition.** Ein Beitrag zum Verhältnis von sprachlicher und graphischer Bildlichkeit. – Frankfurt/M., Bern: Lang 1975. 259 S., 32 Abb. (Mikrokosmos. Beiträge zur Literaturwissenschaft und Bedeutungsforschung Bd 1) kart. sFr 48.–

Das Interesse des Exegeten an dieser Hamburger Diss. liegt darin begründet, daß sie exemplarisch die Wirkungsgeschichte eines biblischen Texts nachzeichnet, was, wenn man etwa an den neuen Evangelisch-Katholischen Kommentar mit seinen wirkungsgeschichtlichen Ausblicken und Exkursen denkt, auch in der ntl Wissenschaft zunehmend als Aufgabe empfunden wird. Es geht um die Waffenallegorie des Epheserbriefs (Eph 6,10–17), um ihre Auswirkung in der patristischen und mittelalterlichen Exegese und um ihr Nachleben in der beginnenden Neuzeit. Als Quellen kommen neben den exegetischen Kommentaren religiöse Klein- und Gebrauchsliteratur sowie Embleme, Buchillustrationen, Flugblätter und Einblattdrucke in Betracht. Gemäß dem Untertitel und dem Programm, das die Einleitung (9–20) formuliert, fragt Vf. nach jener komplexen allegorischen Bildlichkeit, die sich aus der Überlagerung von Bibeltext, Auslegungstradition, innovierender Aktualisierung, vorgegebenen Realien (wie wirkt sich z. B. der Wechsel vom römischen Fußsoldaten zum mittelalterlichen Ritter oder zum Landsknecht des Dreißigjährigen Krieges als Bezugspunkt auf Darstellung und Deutung aus?) und graphischer Ausführung ergibt.

W. behandelt nach einem ideengeschichtlichen Überblick zur Vorstellung von der „militia christiana“ (21–37) zunächst die einzelnen Waffen als Bildspender und Träger des allegorischen Sinns (39–104), sodann die Feinde des christlichen Kämpfers (105–137). Es folgt ein Abschnitt über den „miles christianus“ als Sinnbild christlichen Lebens (139–175). Interessant ist das Kapitel über die Rolle des Bildfeldes in der politischen Propaganda (177–194), wo W. zeigt, wie die Idee in die Geschichte zurückgeholt wird, indem man sie auf Gustav II. Adolf von Schweden als Vorkämpfer des reinen Glaubens anwendet. Aus der Metapher für den Lebenskampf des Menschen wird ein historisches Programm, dessen sichtbarer Träger zur Imitatio anspornt (181). Der letzte Teil (195–225) beschreibt u. a. die Kontamination des „miles christianus“ mit Herakles. Überhaupt sind die Vermischungen verschiedener Bildbereiche sehr aufschlußreich. So wird vom Stiefel als Ausrüstungsgegenstand her der Gedanke der geistlichen Pilgerschaft hereingezogen (59.163–175). Das Schwert führt einerseits über Lk 22,38 zur Integrierung der Zwei-Schwerter-Lehre, andererseits über 2 Makk 15,15f, wo Jeremias dem Judas Makkabäus das Schwert Gottes überreicht, zur typologischen Einstufung des Makkabäers als Urbild christlicher Ritterschaft (88f).

Im Schlußwort (227–229) bestimmt W. die Leistung dieses mehrschichtigen Bildfeldes dahingehend, daß es durch die ständige Präsenz verschiedener Sinnbezüge in wechselnden Situationen Identifikationsmodelle anbietet und so die Fähigkeit unter Beweis stellt, „den Bedürfnissen unterschiedlicher Gruppen und durchaus gegensätzlicher historischer Epochen zu entsprechen und über lange Zeit hinweg immer wieder den Anforderungen, die daran gestellt werden, gerecht zu werden“ (229). Ein englisches Summary (231f), ein Quellen- und Literaturverzeichnis (233–245), ein Autoren- und Sachregister (247–258) und 32 Abbildungen im Anhang beschließen das Werk.

Die Abhängigkeit der Epheserstelle von Jes 59,17 und Weish 5,18–21 (217) hätte man schärfer herausarbeiten können. Ein Blick in den einschlägigen Artikel von A. Oepke im ThWNT V, 292–315 oder in einen neueren Kommentar wäre hier hilfreich gewesen. Daß „der Verfasser des Epheser-Briefes in erster Linie an Apostel und Missionare als Soldaten Christi, weniger an die Allgemeinheit der Christen gedacht hat“ (63), wie W. im Anschluß an Harnack u. a. meint, dürfte exegetisch nicht zutreffen. Bei einigen Vätern sollte man statt nach PG, PL und BKV besser nach CSEL, GCS und CChr. zitieren. Aber das sind Dinge, die man einem Neutestamentler und einem Patrologen ankreiden würde, nicht aber einem Germanisten, der sich mit der theologischen Literatur ungewöhnlich gut vertraut zeigt.

Im Ganzen bietet das Buch ein gelungenes Beispiel für interdisziplinäre Arbeit. Für den Exegeten sind neben dem eingangs genannten wirkungsgeschichtlichen Aspekt zwei weitere Dinge beherzigenswert. Einmal sollte man sich bei der Beschäftigung mit der Literaturwissenschaft nicht ausschließlich auf Linguistik und Strukturalismus konzentrieren, sondern auch solche Schulen berücksichtigen, die von ihrer eigenen Aufgabenstellung her der theologischen Tradition entgegenkommen (und die sich im übrigen von Linguistik und Strukturalismus wenig beeindrukken lassen). Zum anderen zeigt die Arbeit, einen wie komplexen Gegenstandsbereich das Allegorische darstellt und welch eines differenzierten Instrumentariums es zu seiner Erfassung und Beschreibung bedarf. Mit ein, zwei Pauschalurteilen ist nicht auszukommen.

München Hans-Josef Klauck

Crew, Phyllis Mack: **Calvinist Preaching and Iconoclasm in the Netherlands 1544–1569.** – Cambridge, London, New York, Melbourne: Cambridge University Press 1978. 221 S. (Cambridge Studies in Early Modern History) Lw. £ 9.50

In der Geschichte der Niederlande nimmt das Jahr 1566 eine einzigartige Stellung ein. Es ist das Jahr einer gewissen Duldung der Protestanten, das Jahr der von Hunderten und bisweilen von Tausenden besuchten Heckenpredigten, des Bildersturmes und der darauf folgenden Strafmaßnahmen. Kurz, in diesem Jahre findet das Vorspiel des Aufstandes statt.

Frau Mack Crew, Associate Professor of History, Rutgers University, versucht die Frage zu beantworten, welcher Art der Einfluß war, den die Leiter der Heckenpredigten, etwa 50 in diesem Jahre aus dem Exil in die südlichen Niederlande zurückgekehrte calvinistische Pfarrer, ausübten. Ihr anfänglicher Ausgangspunkt

war, daß diese Prediger durch ihre calvinistische Ideologie und Organisation in der in ökonomischer und politischer Hinsicht ohnehin schon unruhigen Gesellschaft eine Bewegung in Schwung gesetzt haben, die zu einer Explosion von Feindseligkeit gegen Kirche und Magistrat führen mußte. Sie kam aber zu dem Ergebnis, daß diese Prediger im Gegenteil eher Verteidiger der traditionellen sozialen und politischen Hierarchie gewesen seien.

Um dieses Ergebnis zu erreichen behandelt die Autorin zuerst die Ereignisse des Jahres 1566, darauf die theologischen und politischen Auffassungen der Prediger, die reformierte Bewegung 1544–65 in den Niederlanden, die Stellung der Flüchtlingsgemeinden und das Selbstverständnis der reformierten Pfarrer. Sie schließt mit einer Behandlung der Haltung dieser Pfarrer inmitten der Ereignisse des Jahres 1566.

Schlüsselworte der Studie sind ‚Legitimität' und ‚Autorität': Welche Autorität haben die Prediger und wie legitimieren sie ihre Sendung? Die Autorin kommt zu dieser Fragestellung, weil i. E. sowohl die Volksmassen wie auch die Prediger sehr unsicher seien und in dieser Unsicherheit eine Autorität suchen, die sie in ihrer Unsicherheit legitimieren könne. Die Heckenpredigt reflektiert die integrierte Gesellschaft, die man sucht.

Das Buch hat keine deutliche Zielsetzung, ist unbestimmt und verschwommen, und die öfters an sich verdienstlichen Untersuchungen führen zu nichts. Woran mag das liegen? Letzten Endes ist dieses Scheitern auf die Unwissenheit der Vf.in im theologischen und kirchlichen Bereich zurückzuführen. Einige Beispiele. Ihr Bild vom calvinistischen Genf und von den calvinistischen Theorien über Widerstandsrecht ist grundfalsch, sie hat keine Ahnung von den Unterschieden zwischen Reformierten und Lutherischen, hat offenbar nie vom Gedanken des Wunders als Bestätigung der Wahrheit gehört, interpretiert die reformierte Amtsauffassung völlig unrichtig, ist außerstande, die Unterschiede zu den Täufern zu bestimmen und erkennt Bibelzitate und -anspielungen nicht. Infolgedessen sieht sie Probleme, wo es gar keine gibt, und vernachlässigt die wirklichen Fragen. Schade um all die Arbeit!

Amsterdam Cornelis Augustijn

Neuzeit. 1. Teil: 17. Jahrhundert bis 1870. Ausgewählt, übersetzt und kommentiert von Hans-Walter Krumwiede, Martin Greschat, Manfred Jacobs, Andreas Lindt. – (Neukirchen): Neukirchener Verlag (1979). XII, 255 S. (Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen Bd IV/1) kart. DM 30.–

Die Geschichtswissenschaft arbeitet von den Quellen her. Seit dem Humanismus mit seiner Forderung „ad fontes" ist man sorgsam bemüht, Quellentexte herauszubringen und der Forschung zugänglich zu machen. Mit ihrer Hilfe versucht der Historiker, einen Zugang zur Vergangenheit zu gewinnen, sie möglichst annähernd zu rekonstruieren und zu eruieren, „wie es eigentlich gewesen" ist. Darüber hinaus soll im Lehrbetrieb und im privaten Studium der Geschichtsstudent im Umgang mit Quellentexten vertraut und methodisch geschult werden. Heute stellt sich oft nicht der Mangel als Problem dar, sondern gerade für die neuere und neueste Geschichte die Überfülle der zur Verfügung stehenden schriftlichen Quellen. Allerdings fehlen nicht selten leicht greifbare, preislich erschwingliche und zu bestimmten Themenbereichen und Zeiträumen zusammenhängende Textausgaben, beispielsweise aus dem Gebiet der Kirchen- und Theologiegeschichte. Vorliegendes Arbeitsbuch der Reihe „Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen" will diesem Mangel abhelfen. Im Vorwort zum Bd 1 dieser Werkausgabe wird als Ziel angegeben: „Durch eine Quellensammlung für Haupt- und Übersichtsvorlesungen sowie für das Selbststudium dem seit langem wohl dringendsten Desiderat des akademischen Unterrichts abzuhelfen. Jeder Lehrende und Lernende im Fach der Kirchengeschichte weiß, wie schwierig es ist, in die Fülle der vorhandenen Quellen einzudringen. Darum ist es unsere Absicht, zentrale Texte aus dem Gebiet der Kirchengeschichte der Neuzeit zu bringen, die knapp eingeleitet und mit einigen wichtigen Titeln aus der Sekundärliteratur versehen sind. Auch das Studium der Religionspädagogen und der Schulunterricht in der Sekundarstufe II stand uns dabei vor Augen" (Vorwort, IX).

Die Textauswahl von Bd IV ist in enger Kooperation mit den Fachkollegen der Sektion Kirchengeschichte in der „Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie" entstanden. Abgedruckt werden Quellen aus theologischen und philosophischen Werken, staatlichen Religionsgesetzen, Zeugnissen der Frömmigkeitsgeschichte, aus Reformprogrammen, Kirchenverfassungen usw. Berücksichtigung finden ferner Dokumente aus der Geschichte der katholischen Kirche und der ökumenischen Bewegung. Von der Quellensammlung erhoffen sich Herausgeber und Bearbeiter, daß der Benutzer einen recht unmittelbaren Kontakt mit den vielfältigen Aspekten der Kirchen- und Theologiegeschichte sowie mit den relevanten Vorgängen der neuzeitlichen Geschichte erhält.

Die Aufteilung in zwei Bände soll dem Selbststudium stärker dienen; die vorgenommene Zäsur mit dem Jahr 1870 hat rein praktische Bedeutung, nämlich um den Umfang beider Bände einander anzugleichen. Den einzelnen Quellen sind kurze Einleitungen vorgeschaltet; einige wenige Literaturangaben schließen sich der jeweiligen Textvorlage an. Bd IV/2 enthält die Register zu beiden Bänden, eine Gesamtinhaltsübersicht und ein allgemeines Literaturverzeichnis. Den Texten liegt eine chronologische Anordnung zugrunde. Fremdsprachige Texte sind ins Deutsche übersetzt, ältere deutsche Dokumente liegen in moderner Wortgestalt vor, weil es nach Meinung der Bearbeiter besser ist, „exemplarisch wichtige Texte der Vergangenheit in Übersetzung als überhaupt nicht zu kennen" (ebd.).

Was die Auswahl der dargebotenen Quellenstücke betrifft, kann man durchaus anderer Auffassung sein. Denn es handelt sich hier vielfach um eine Ermessensfrage. Aber auch hinsichtlich der chronologischen Textanordnung kann man unterschiedlicher Meinung sein. M. E. wäre eine Gliederung nach thematischen Aspekten – in sich selbst wieder chronologisch aufgelistet – zweckdienlicher und hilfreicher. Denn ein Vergleich von kon- mit divergierenden Aussagen über denselben Sachverhalt erleichtert den Zugang zum jeweiligen Gegenstand und die kritische Auseinandersetzung mit ihm. Überdies hätte die Anordnung der Texte nach Themenkomplexen den Vorteil, daß ihnen dem besseren Verständnis und der schnelleren Orientierung dienende längere Einleitungen vorangestellt werden könnten, die in die betreffende Frage- und Problemstellung umfassender einführten und so vor allem für das Selbststudium eine beachtliche Hilfe wären. In der jetzigen Form sind die Hinführungen zur Textvorlage meist zu knapp gehalten.

Die Auswahl der Sekundärliteratur scheint mitunter ohne allzu große Sorgfalt mehr willkürlich und zufällig vorgenommen worden zu sein. Neuere und repräsentative Literatur sucht man vielfach vergebens.

Hier wären etwa zum Phänomen des Pietismus und seiner im vorliegenden Werk behandelten Vertreter (63ff) unbedingt zu nennen: Das Zeitalter des Pietismus, hrsg. von Martin Schmidt und Wilhelm Jannasch (Klassiker des Protestantismus, Bd 6), Bremen 1965; Erich Beyreuther, Geschichte des Pietismus, Stuttgart 1978; M. Schmidt, Pietismus, 2. Aufl. Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1978. Zu Joseph Görres (204–207) ist nachzutragen: Heribert Raab, Joseph Görres. Ein Leben für Freiheit und Recht, Paderborn 1978; Joseph Görres: Ausgewählte Werke, 2 Bde, hrsg. von Wolfgang Frühwald, Freiburg 1978. Bezüglich des Zustandekommens der Frankfurter Reichsverfassung von 1849 (235f) ist mit Gewinn heranzuziehen: Die Grundrechtsdiskussion in der Paulskirche. Eine Dokumentation, hrsg. von Heinrich Scholler, Darmstadt 1973. Ein letzter Hinweis auf Wilhelm Emmanuel von Ketteler (248–250) möge die exemplarischen Nachträge abschließen. Hier sind unter anderem anzuführen: Elmar Fastenrath, Bischof Ketteler und die Kirche. Eine Studie zum Kirchenverständnis des politisch-sozialen Katholizismus, Essen 1971; eine sehr gediegene Einführung in Person und Werk des Mainzer Oberhirten geben Erwin Iserloh und Christoph Stoll, Bischof Ketteler in seinen Schriften, 1. und 2. Aufl. Mainz 1977. Außerdem ist aufmerksam zu machen auf die kritische Gesamtedition der Schriften, Aufsätze und Reden Kettelers, die von E. Iserloh im Auftrag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz herausgegeben wird und von der seit 1977 Band I/1, I/2 und I/4 vorliegen.

Trotz der kritischen Aussetzungen, die mehr als Anregungen verstanden sein wollen, wird man mit Gewinn nach diesem reichlich dokumentierten Quellenband greifen.

Sankt Augustin Karl Josef Rivinius

Föllinger, Georg: **Corvey. Von der Reichsabtei zum Fürstbistum.** Die Säkularisation der exemten reichsunmittelbaren Benediktiner-Abtei Corvey und die Gründung des Bistums 1786–1794. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1978. 194 S. (Paderborner Theologische Studien Bd 7) kart. DM 24.–

Eine unter Verwendung umfangreichen Quellenmaterials exakt und gründlich fundierte Untersuchung der Vorgänge vor, bei und nach der Säkularisation der Abtei Corvey und der damit verbundenen Bistumsgründung.

Die Zahl der Mönche des Corveyer Benediktinerkonvents sank im 8. Jahrzehnt des 18. Jh.s erheblich ab. Seit 1780 fanden keine Neueintritte statt, so daß der Fortbestand der Abtei ernstlich gefährdet war. Hinzu kam, daß die Reichskirche eine sich steigernde Existenzgefährdung er-

litt. Kaiser Josef II. und die Territorialfürsten richteten sich in ihrem Machtstreben unter dem Einfluß der Aufklärung darauf ein, die Reichskirche ihrem neuen Herrschaftsverständnis unterzuordnen und geistliche Territorien sich anzueignen. Selbst die geistlichen Reichsfürsten ließen zwecks Finanzierung ihrer Bildungseinrichtungen Klöster aufheben, so u. a. Altenberg, Reichenklaren und Kartause in Mainz. Gleich Corvey wurde den reichsunmittelbaren Abteien Fulda und Kempten in dieser Situation eine Säkularisation unter kirchlichen Gesichtspunkten erstrebenswert. Sie „wehrten sich gegen die kirchenhoheitlichen Ansprüche benachbarter Bistümer" und erstrebten die rechtlich abgesicherte Konsolidierung ihres angefochtenen Besitzstandes (24). Corvey wollte als ein weltliches Bistum in das System der Reichskirche integriert werden, um seine privilegierte alte Stiftung zu erhalten. Es ging den Konventualen um die Wahrung des geistig-kulturellen Erbes. Das geistliche Leben des Konvents war einwandfrei. Abt Florenz von Velde war 1704 zum Präsidenten der Bursfelder Kongregation gewählt worden und hatte 1706 die Äbte der Kongregation zum Generalkapitel in Corvey versammelt. Auch Abt Maximilian von Horrich übernahm 1719 das Präsidentenamt. Dem ausschließlich für Söhne des Adels bestimmten Kloster blieb aber unter dem Einfluß der Aufklärung der Nachwuchs aus. Abt Theodor von Brabeck suchte den Ausweg der Eröffnung eines Priesterseminars, um durch die Alumnen den Fortbestand des Konvents zu sichern. Am 28. 7. 1786 eröffnete er unter Mitarbeit des Minoriten Johannes Severus Campill aus dem Höxterer Minoritenkonvent dieses Seminar. Er erlangte auch die Zustimmung seines Konvents zur Säkularisierung Corveys. In jahrelangen Verhandlungen mit den geistlichen und weltlichen Kirchenfürsten, die mitzusprechen verlangten, mit dem Papst und dem Kaiser rieb der tatkräftige Abt seine Kräfte auf. Der Erzbischof von Mainz, Kurfürst Friedrich Karl von Erthal, versuchte unabhängig die Gründung eines neuen nachbarlichen Bistums zu verhindern, das ihm nicht unterstellt war. Im Jahre 1788 stimmte der Kaiser zu, die Fortexistenz des Klosters als geistlichen Reichsstandes zu sichern durch Beendung der Zugehörigkeit zum Orden und Entbindung der Mönche von den Gelübden. Der Past genehmigte 1791 die Säkularisation der Abtei und ihre Erhebung zu einem dem Apostolischen Stuhl unterstellten Bistum. Die entsprechende Urkunde wurde erst am 23. 4. 1792 erlangt. Die kaiserliche „Belehnung coram Throno" erfolgte am 2. 2. 1793, die kaiserliche Konfirmation erst im November 1793 durch Kaiser Franz II., und zwar erst nach unablässigen Intrigen und Schwierigkeiten, auch unter Einschränkungen. Papst Pius VI. ernannte aber schon am 18. 6. 1792 Theodor von Brabeck zum Bischof von Corvey.

Eine wichtige Existenzbasis des neuen Bistums war fortan das mit großem Erfolg betriebene Priesterseminar. Die „geistliche corveyische Pflanzschule" bildete die Alumnen zu Priestern mit solidem Wissen und echtem geistlich-religiösen Leben heran (163ff).

Doch bald setzte die Totalsäkularisation dem ein Ende. Bis dahin aber verfügte das kleine, nur wenige Jahre bestehende Bistum „über genügend geistliche Vitalität, um ... eine Änderung der Priesterausbildung zu initiieren ..., in Erkenntnis der Zäsur der Zeit die geistliche Aufgabe der Kirche als spezifische" begreifend. „Die Reichsabtei und das Fürstbistum Corvey haben in einem Zeitraum von weniger als 25 Jahren Alumnen zu Priestern ausgebildet, die über das Ende des Bistums hinaus noch Jahrzehnte in der cura animarum ihren Dienst versehen haben" (172f). Der Nachfolger Bischofs Theodor von Brabeck, Bischof Ferdinand von Lüninck, wirkte erfolgreich weiter, bis die neue Eigentümerin von Corvey, die nassau-oranische Regierung, seit 1803 jegliches Weiterschaffen nach und nach unmöglich machte. König Jérôme, der das Land übernahm, trug sich kurze Zeit mit dem Gedanken der Gründung eines Erzbistums Kassel unter der Leitung von Ferdinand von Lüninck. Aber mit dem Ende der napoleonischen Herrschaft wurde Corvey kurzweg der Provinz Westfalen eingegliedert. Der Fürstbischof von Corvey wurde 1821 Bischof von Münster, starb aber noch im gleichen Jahr.

Es ist dem Vf. als hohes Verdienst anzurechnen, daß er diese für die geistliche Geschichte unseres Landes bedeutsamen Vorgänge bis ins einzelne gründlich durchleuchtet hat.

Herstelle Oda Hagemeyer

Brunner, Heinz: **Der organologische Kirchenbegriff in seiner Bedeutung für das ekklesiologische Denken des 19. Jahrhunderts.** – Frankfurt, Bern, Las Vegas: Peter Lang (1979). 320 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, Theologie Bd 118) kart. sfr 50.–

Das Anliegen der Untersuchung wird gleich anfangs genannt: Zum Verständnis der organologischen Kirchenidee des 20. Jh.s soll die des 19. Jh.s dargestellt werden, denn die erstgenannte ist in jener und durch jene bereits vorgebildet und angelegt (15).

Neben einer Einleitung und einer Zusammenfassung hat die Arbeit zwei Teile, einen hinführenden, ersten Teil („Die Entwicklung der organologischen Kirchen-Idee in der kirchlichen Tradition von Paulus bis zur Zeit der Aufklärung") und einen – bei weitem umfangreicheren – zweiten Teil. In diesem zweiten Teil werden die bekannteren und unbekannteren ekklesiologischen Konzeptionen des 19. Jh.s vorgestellt: Dobmayer und Senestrey; Sailer, Gügler und v. Baader; Drey, Möhler, Döllinger und Klee; Scheeben, Pilgram, Perrone, Passaglia, Schrader und Franzelin; schließlich, ausgreifend auf das 20. Jh., Wilmers, Gloßner, Hurter und andere.

Zum mindesten läßt sich von dieser Arbeit sagen, daß es sich um einen willkommenen, gerafften Überblick zur Problematik handelt, um eine hilfreiche Stoff- und Materialsammlung. Gerade im allgemeinen wenig beachtete Theologen kommen zu Wort, die doch unverzichtbare Mosaiksteine in der Theologie des 19. Jh.s sind und besonders für die „durchschnittliche" Ekklesiologie, wie sie in den Handbüchern und im Schulbetrieb betrieben wurde, unverzichtbar waren.

Diese Konzeption der Arbeit bezeichnet aber zugleich ihre Schwäche. Die Fülle des Dargestellten bringt es unweigerlich mit sich, daß die Darlegungen zu den herangezogenen, theologischen Entwürfen oft unverantwortlich kurz ausfallen. Sicher hätte Drey mehr als fünf Seiten (87–93) verdient. Die knappen Darstellungen basieren zudem ganz überwiegend auf Sekundärliteratur. Was „qualitative Akzente" angeht, so scheint sich Vf. selbst nicht ganz treu zu bleiben. Einerseits betont er, m. E. richtig, die dominierende Stellung Möhlers (94: „Von Möhler geht wohl der größte Einfluß auf die organologische Ekklesiologie aus, auch und gerade deswegen, weil sein Kirchenverständnis nicht nur die deutschsprachige Theologie, sondern auch die der römischen Schule beeinflußte und von dort über Perrone, Passaglia, Schrader und Franzelin sowie über das nichtverabschiedete Kirchenschema des Konzils zurückwirkend, das katholische Deutschland im Verein mit der Neuscholastik inspirierte. Neuerdings hat Christopher Frey darauf hingewiesen, daß der Einfluß Möhlers sich bis hinein in das Werk Congars bemerkbar macht"; vgl. ähnlich 109). Andererseits muß die Bedeutung Möhlers dann doch wieder herabgemindert werden (18; 297 und passim), sonst wäre ja keine Legitimation da, die Theologen der „zweiten Garde" mit relativer Ausführlichkeit darzustellen.

Vielleicht hängt es damit zusammen, daß der (als zentrale Figur gewürdigte und doch sehr knapp behandelte) Möhler hie und da wohl etwas unpräzise dargestellt wird. Ist für die These „der Abhängigkeit Möhlers von Schleiermacher ... der Nachweis ... erst noch zu erbringen" (95)? Kann man wirklich so pauschal feststellen, es ließe sich kaum mehr ausmachen, aus welchen Quellen Möhler schöpfte (100)? Spielt Schelling bei Möhler tatsächlich jene untergeordnete Rolle, wie es die verschiedenen Bemerkungen in dem Buch glauben machen möchten? Ohne eigenes Arbeiten und Forschen überschätzen zu wollen, scheint mir doch eine gewisse Nachlässigkeit dieser Münchner Diss. aus dem Jahr 1978 darin zu liegen, daß sie meine von der gleichen Fakultät zwei Jahre zuvor angenommene Habil.-schrift über die Ekklesiologie Möhlers (seit 1977 gedruckt als Münchner Hochschulschrift vorliegend) nicht einmal nennt. Das dort zusammengetragene Material z. B. über die Beziehungen Möhlers zu den Romantikern, die Nähe zu Schleiermacher, Schlegel, Schelling usw. hätte doch wohl Beachtung verdient. Aber auch andere, wichtige Möhlerliteratur fehlt. Aus der älteren vermisse ich die kleine, aber originelle Darstellung von F. Vigener, aus der neueren das aufregende Buch von H. Geisser.

Diese kritischen Anmerkungen und Hinweise belassen die Arbeit aber in ihrem Wert, einen auch dem Fachmann nützlichen Gesamtüberblick zu bieten, der den Blick für wenig beachtete, ja für fast vergessene Theologen des so bedeutsamen, vergangenen Jahrhunderts öffnet.

Schwäbisch Gmünd Harald Wagner

Märzhäuser, Herbert: **Die Darstellung von Mönchtum und Klosterleben im deutschen Roman des zwanzigsten Jahrhunderts.** – Frankfurt/M/Bern: Peter Lang/Herbert Lang 1977. 519 S. (Europäische Hochschulschriften. Reihe: Deutsche Literatur und Germanistik Bd 190) sFr. 85.–

Die Würzburger Diss. widmet sich einem interessanten Thema. Es geht jedoch um eine literaturgeschichtliche Arbeit, um „Stoffgeschichte", die Mönchtum und Klosterleben als im deutschen Roman gegenwärtig belegt, die Bedeutung der Monastica in den Romanen aufzeigt und die Einstellung der Autoren zum Klosterleben zu erfassen sucht.

Dem entspricht die Gliederung: eine umfangreiche Einleitung methodologischer und forschungsgeschichtlicher Art (19–42); analytischer Teil: Elf Romane (Thomas Manns Zauberberg, R. Musils Der Mann ohne Eigenschaften, Fr. Werfels Stern der Ungeborenen, H. Hesses Glasperlenspiel, E. Langgässers Märkische Argonautenfahrt, A. Döblins Der blaue

Tiger, A. P. Güterslohs Sonne und Mond, H. Bölls Billard um halbzehn, A. A. Anderschs Die Rote, D. Visers Das Singerlein und H. Skolasters Schwester Beata) werden auf ihre Aussagen zu Mönchtum und Klosterleben abgehorcht (43–214); der synthetische Teil, der über die elf genannten Romane hinausgeht und 200 Romane von 133 Autoren untersucht, um die Bedeutung des Monastischen in der Literatur und für die einzelnen Autoren darzustellen (215–321). Ein Anhang in Katalogform legt das verarbeitete Material vor und schlüsselt es nach verschiedenen Kategorien auf: Ordenszugehörigkeit der beschriebenen Personen, Historizität, Stimmigkeit der Angaben usw. (323–455; es folgen auswertende Tabellen 456–479). Das umfangreiche Quellen- und Literaturverzeichnis schließt die Untersuchung ab (481–519).

Die Inhaltsangabe verrät den Materialreichtum der Untersuchung und die Art, wie dieser ausgewertet wird. Das geschieht nach der fachspezifischen Methode und ist von daher zu beurteilen. Für den Leser, der an „Mönchtum und Klosterleben" interessiert ist, bietet der erste, der analytische Teil, ergiebige, aber auch bedenkenswerte Auskunft. Vf. tat gut daran, die kirchenrechtlichen Bestimmungen dessen, was Mönchtum und Kloster ist, außer acht zu lassen, auch jede spiritualistische Definition des Ordenslebens auf die Seite zu schieben, und sich einfach an die geschichtlich gewordenen Formen klösterlichen Lebens in der katholischen Kirche zu halten. In dieser Weise ist das Objekt der Untersuchung bekannt, in Geschichte und Gesellschaft gegenwärtig und wird so auch vom Dichter angenommen. Die „landläufige Vorstellung" vom Mönchtum wird in die Romane aufgenommen und bei den elf Romanen, die die Grundlage für die Analyse bilden, in das Ziel und die Tendenz des Romans hineinverworben, ohne darin ein Eigenleben zu führen. Die Rolle, die einzelnen Ordensleuten oder Ordensgemeinschaften im Romangeschehen zugedacht wird, beruht auf dem schon vorher abgemachten Verständnis von Mönchtum und Klosterleben: Da braucht man den Fanatisch-Radikalen, den Exotiker und Esoteriker, die inkarnierte Ironie, gelebte Illusion und Utopie usw. Und zu Trägern dieser Rolle werden die Ordensleute; Ausnahmen sind E. Langgässer mit ihrem Kloster Anastasiendorf, die mit eigenem theologischen Vorverständnis dem Mönchtum begegnet, D. Viser und H. Skolaster, deren naiv-bewunderndes, unübersehbar apologetisches Vorverständnis im Endergebnis wiederum nichts Überzeugendes hervorbringt.

Für die Betroffenen, Mönche und Ordensleute, ist die Lektüre dieser Diss. kein schmeichelhaftes Unterfangen. Aber so werden sie von der literarischen Öffentlichkeit gesehen. Das Anderssein, das zu ihrem Leben gehört, ist schwer in die stimmige Kategorie zu fassen, leichter ist mit bestimmtem Vorverständnis zu arbeiten, auch mit dem billigsten Klischee zu hantieren. Aus dem Kloster mag es dann noch so laut herausgeschrien werden: So sind wir aber nicht; das wollen wir gar nicht sein. Die vorgefaßte Meinung ist viel stärker und läßt sich durch solche Verteidigung nicht beirren – und außerdem, ein Stücklein Wahrheit kann sie für sich durchaus beanspruchen. Und es wird wohl auch weiterhin so bleiben: „Die Autoren verfügen souverän über die monastische Realität und setzen sie nach ihrer Intention als funktional strukturierendes Element ein".

Bei den „anderen Monastica im Zauberberg" hätte ich gerne die launige Vorstellung von Frau Adriatica von Mylendonk gelesen, die eine stimmige Beobachtung zum mittelalterlichen Kloster bringt.

Freiburg i. B. K. Suso Frank

Ökumenische Kirchengeschichte. Bd III Neuzeit. Hrsg. von Raymund Kottje und Bernd Möller. – (Mainz/München): Grünewald/Kaiser. 2., durchgesehene und verbesserte Auflage 1979. 399 S. mit Beilage Zeittafel zu Bd I–III. geb. DM 49.–

Dem 1974 erstmals erschienenen 3. Bd der „Ökumenischen Kirchengeschichte" (Vgl. ThRv 71, 1975, 466f) ist in verhältnismäßig kurzer Zeit eine 2. Auflage gefolgt. Die meisten Kap. sind darin nur unwesentlich überarbeitet oder ergänzt worden; neuere Literatur ist nachgetragen. Daher erübrigt sich hier eine nähere Besprechung.

Wohl Abschnitt XI, der die Kirchen im 20. Jh. behandelt, und hier vornehmlich das 4. Kap. über die „Kirchen im Zeichen der Machtergreifung Hitlers (1933–1934)" hat größere Änderungen erfahren, da Klaus Scholder neue Forschungsergebnisse eingearbeitet hat, die sich auch in seinem 1977 vorgelegten (1.) Bd „Die Kirchen und das Dritte Reich" (vgl. ThRv 74, 1978, 89–95) niedergeschlagen haben.

Wie schon bei der 1. Auflage hat Erwin Iserloh sich veranlaßt gesehen, gegen eine Reihe von Deutungen Sch.s Einwände zu erheben (246f, 272f, 281ff), die sich in einem Fall („Abschluß und Bedeutung des Reichskonkordats", 291–295) zu einem Exkurs verdichten. Sch. wiederum hat in den von I. verfaßten Kap. durch Anmerkungen seine abweichende Meinung festgehalten (246, 257f).

Hierbei geht es nicht um gelehrte Spitzfindigkeiten, sondern um grundlegende Meinungsverschiedenheiten, die das Jahr 1933 erneut als einen besonders neuralgischen Punkt des Staat-Kirche-Verhältnisses im Dritten Reich erweisen, gerade auch, was die historiographische Deutung angeht. Vor allem Sch.s Interpretation der vatikanischen Konkordatspolitik, sodann seine Behauptung, Hitlers kirchenpolitische Absichten und sein Konzept „ganz geklärt" (272) zu haben, ferner sein prononcierter Vorwurf des kirchlichen „Verrat(s) an den Juden" und schließlich seine Schilderung von „Abschluß und Bedeutung des Reichskonkordats" haben den Widerspruch zahlreicher Fachgelehrter gefunden und sich dem Einwand fehlender oder ungenügender quellenmäßiger Fundierung stellen müssen.

In der Tat ist Sch. für zentrale Punkte seiner Darstellung den Nachweis bislang schuldig geblieben. Das gilt nicht zuletzt für den von ihm suggerierten Kausalzusammenhang von Zustimmung zum Ermächtigungsgesetz durch die Zentrumspartei, Bischöflicher Erklärung vom 28. März 1933, Selbstauflösung des Zentrums und Abschluß des Reichskonkordats.

Bonn Ulrich von Hehl

Handbuch der Kirchengeschichte. Hrsg. von Hubert Jedin und Konrad Repgen. Bd VII: Die Weltkirche im 20. Jahrhundert. Mit Beiträgen von Gabriel Adriányi, Quintín Aldea Vaquero, Pierre Blet u. a. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1979. XX, 834 S. Lw. DM 198.–

Der Abschlußband des „Handbuch der Kirchengeschichte" trägt den Titel „Weltkirche im 20. Jahrhundert". Er zeigt, daß die Kirche, die immer den Anspruch erhob, ecclesia universalis zu sein, in unserem Jahrhundert wirklich zur Weltkirche geworden ist. Bereits das zweite Vatikanische Konzil hat durch die große Zahl seiner Teilnehmer aus allen Erdteilen deutlich gemacht, daß die Entwicklung zur Weltkirche Realität geworden war.

Ausgangspunkt der Darstellung des Bandes ist das Jahr 1914. Der erste Abschnitt behandelt die institutionelle Einheit der Universalkirche und bietet im ersten Kap. „Statistik" einen Überblick über die Weltbevölkerung und die Weltreligionen, wobei auf die Südwärtsverlagerung der Kirche hingewiesen wird. Die Organisation der Gesamtkirche mit dem Kardinalskollegium und den Kongregationen, Jurisdiktionsbezirken und diplomatischen Vertretungen des Apostolischen Stuhles wird kurz aufgezeigt. Das zweite Kap. würdigt knapp und präzise die Pontifikate Benedikts XV., Pius XI. und Pius XII. und stellt ihr innerkirchliches Wirken heraus. Kap. 3 behandelt die Außenpolitik der Päpste, ihre Haltung im ersten Weltkrieg, die Lösung der römischen Frage und die Stellung der Päpste zu den totalitären Regimen, u. a. werden ihre Friedensbemühungen und die päpstlichen Hilfsmaßnahmen während des zweiten Weltkrieges erörtert und das angebliche „Schweigen" des Papstes erklärt. Kap. 4 gibt einen Überblick über das zweite Vatikanische Konzil, die verschiedenen Sessionen und seine Wirkungen. Das 5. Kap. behandelt den Codex Juris Canonici und die Entwicklung des Kirchenrechtes seit dem 1. Weltkrieg bis zur Gegenwart. Kap. 6 ist der Konkordatspolitik des Hl. Stuhles nach dem 1. Weltkrieg und der Information über die sogenannten Vereinbarungen Roms mit den sozialistischen Ländern gewidmet.

In einem II. Abschnitt wird die Vielfalt des innerkirchlichen Lebens der letzten Jahrzehnte aufgezeichnet, so die Entwicklung in der Soziallehre, der Theologie, speziell der Dogmatik, Fundamentaltheologie, Kirchengeschichte, Exegese, Pastoral, Katechetik, Kerygmatik und Liturgik. Von den innerkirchlichen Bewegungen werden behandelt: Die liturgische Bewegung, die Bibelbewegung, die Exerzitienbewegung, die Katholische Aktion, die Eucharistiefrömmigkeit, die Herz-Jesu-Verehrung, die Marienverehrung und die spirituelle Entwicklung in den Orden, Tendenzen innerhalb des Klerus und in den Ordensgemeinschaften, das katholische Bildungswesen, Kirche und Massenmedien, Geschichte der Caritas, die ökumenische Bewegung; aber auch die Geschichte der neuzeitlichen nichtunierten Ostkirchen wird kurz aufgezeigt.

Der III. Abschnitt ist der kirchengeschichtlichen Entwicklung in den einzelnen Ländern gewidmet. Die Kirche in Nord-, Ost- und Südosteuropa, in den deutschsprachigen Ländern, in den Beneluxländern, Italien, Frankreich, Spanien, Portugal, England, Irland, den Vereinigten Staaten, Kanada, besonders aber die Geschichte in Lateinamerika findet eine eingehende Würdigung. Die Schlußkapitel sind der Entwicklung der jungen Kirchen in Asien, Afrika und Ozeanien gewidmet.

Bereits diese Übersicht zeigt deutlich, welche Fülle von Fakten und Fragen in dem Band angesprochen werden. Sie macht zugleich verständlich, warum die Vf. sich leider auf eine Einführung beschränken mußten. Es wäre billig, hier mit einer Kritik anzusetzen und im einzelnen anzumerken, was nicht gesagt wurde. Wenn z. B. für die Regierungszeit der Päpste Benedikt XV., Pius XI. und Pius XII. und ihr innerkirchliches Wirken einschließlich der Literaturangaben auf 14 Seiten berichtet wird, ist es verständlich, daß die Darstellung komprimiert und sehr präzise sein mußte, um die Fülle des Stoffes zu bewältigen. Sorgfältig ausgewählte Literaturangaben ergänzen die Darstellung. Auch hier wäre es leicht, zusätzliche Literatur anzuführen. Zum Teil liegt die Nichterwähnung neuester Literatur in der Tatsache begründet, daß das Manuskript der meisten Kapitel bereits seit mehreren Jahren abgeschlossen war.

Der Band „Die Weltkirche im 20. Jahrhundert" stellte an Hubert Jedin und Konrad Repgen hohe Anforderungen. Seine Konzeption, die Gewinnung qualifizierter Mitarbeiter für die umfangreichen Fragenkomplexe, die noch nicht aufgearbeitet sind, die Koordinierung der einzelnen Beiträge gehörten zu den schwierigsten Problemen bei der Herausgabe des Gesamtwerkes.

Einzelne kleinere Ungenauigkeiten seien erwähnt: Das S. 306 und 307 angeführte Buch von Th. Maas-Ewerd, „Die Krise der liturgischen Bewegung" mit dem angegebenen Erscheinungsjahr (Regensburg 1977) ist noch nicht erschienen. Über August Doerner vgl. jetzt G. Adriányi, Apostolat der Priester und Ordensberufe (Köln 1979). Zu S. 299: Der Vorname von Kassiepe lautet Max, nicht J. S. 307 wird von der Stellungnahme der westdeutschen Bischöfe gesprochen, eine Formulierung, die für das Jahr 1943 nicht zutrifft. Hier handelt es sich um die Stellungnahme der deutschen Bischöfe. S. 355 wird Bischof Lefebvre unterstellt, die Rückkehr zu alten Formen mit radikalen Mitteln gewaltsam herbeiführen zu wollen. Bei aller Distanz sollte der Historiker auch in einem solchen Falle nüchtern urteilen. Zu S. 463: Unter den Wegbereitern des katholischen Ökumenismus fehlt z. B. der spätere Paderborner Dompropst Paul Simon, der bereits 1925 sein Buch „Wiedervereinigung im Glauben" veröffentlichte.

Hingewiesen sei noch auf die historische Einordnung der gemeinsamen Synode der deutschen Bistümer in Würzburg, die eine kritische Würdigung findet. Vf. macht auf schwerwiegende Strukturfehler der Versammlung aufmerksam. Aufschlußreich ist u. a. der Beitrag über die Kirche in den Niederlanden, in dem exemplarisch die Krise in der nachkonziliaren kirchlichen Entwicklung deutlich wird.

So liefert der Band, in dem negative Erscheinungen in der neuzeitlichen Kirchengeschichte nicht verschwiegen werden, eine Fülle von Informationen. Für die Entwicklung der neuzeitlichen Kirchengeschichte bis in unsere Tage ist der Band ein unentbehrliches Arbeitsinstrument, dessen Wert durch die weiterführenden Literaturangaben noch erhöht wird. Er bietet einen Querschnitt durch die Vielfalt des kirchlichen Lebens, zugleich aber eine Fortsetzung des Längsschnittes, den das „Handbuch der Kirchengeschichte" in seinen früheren Bänden geliefert hat. Er vermittelt geschichtliche Information, die man für das Verständnis der Gegenwart braucht. Mit Recht betonen die Hrsg., daß es gewagter sei, kirchliche Zeitgeschichte zu schreiben als politische. Die Wirkung des zweiten Vatikanischen Konzils sei noch nicht abzuschätzen. Es komme hinzu, daß für die Kirchengeschichte wichtige Quellen noch nicht zugänglich sind. Jedin und Repgen weisen auch darauf hin, daß vieles dafür spricht, daß das Jahr 1978 für die Geschichte der katholischen Kirche eine sehr bedeutsame Zäsur sein wird.

Das Werk ist trotz aller Ergänzungsmöglichkeiten in der Darstellung beispielhaft. Jeder, der die Geschichte des neuzeitlichen Katholizismus verstehen will, kann an dieser Arbeit nicht vorübergehen.

Freiburg Remigius Bäumer

Beck, Heinrich: **Anthropologischer Zugang zum Glauben.** Eine rationale Meditation. – Salzburg, München: Pustet 1979. 86 S. br. DM 14.–

Der Titel des Büchleins ist eine Untertreibung, da es sich um weit mehr als nur um einen „meditativen Zugang" zum Glauben handelt. Hier liegt ein zwar kurzgehaltener, aber doch umfassender Kurs in Fundamentaltheologie vor. Die Sprache ist so dicht, daß Vf. den Untertitel „rationale Meditation" zu Recht damit erklärt, daß hier „ein schnelles kursorisches Informationsbedürfnis ... scheitern" wird, da ein methodisches Mitgehen erforderlich ist. Ist der Titel ein understatement, so scheint mir freilich das Vorwort zu übertreiben, wenn es betont, daß nicht nur formal Neues, sondern auch „wichtige neue inhaltliche Gesichtspunkte" geboten werden.

Gedankengang und -ausführung sind eher traditionell: Die Wissenschaften (= methodisches Fragen nach dem Grund) geben auf die Warum-Frage keine hinreichende Antwort (23). Deshalb „ist ein von der Welt verschiedener Seinsgrund anzunehmen, aus dem all dieses hervorgeht" (24). Dieser muß als unbegrenzter Grund, als „eine unbedingte und der Raum-Zeit-Welt überlegene Persönlichkeit [!] verstanden" werden (29). Dieser Grund kann jedoch im Denken nur an-gedacht werden, so daß der Mensch auf ein mögliches Wort dieses göttlichen Grundes verwiesen ist. „Glaube wird daher insoweit vom Wissen her möglich, als er das im Wissen schon anfänglich ... Erfaßte und Erfaßbare weiter aufhellt und so tiefer – d. h. über die Wißbarkeitsgrenze hinaus – in es hineinführt" (31). Freilich bedeutet solcher Glaube nicht einfach Verlängerung des Wissens, sondern ek-sistentiellen Selbstvollzug des Menschen: „ein aus sich Heraustreten und über sich und sein Vermögen Hinausschreiten im Aufgenommen- und Getragensein vom eigenen allumfassenden Grund" (48). – In einem zweiten Anlauf geht Vf. von Grundvollzügen menschlicher Existenz, die in sich selbst fraglich, bzw. undeutlich und deshalb weiterer Verdeutlichung fähig bleiben, aus: sie verweisen letztlich darauf, daß der Mensch wesenhaft auf Gott verwiesen ist (61). – Dieser undeutliche Vor-Entwurf auf Glauben hin, der in Wissenschaft und Existenzvollzug gegeben ist, findet – so der weitere Gedankengang – in Jesus Christus Antwort und Erfüllung, eine Antwort freilich, die in der Ganzheit der Existenz angeeignet werden muß. Ein „Anhang" mit dem Titel „Institutionalisierte Religion?" weitet schließlich das Ausgeführte ganz kurz auf eine ekklesiologische Fundamentaltheologie hin aus.

Obwohl Vf. seine Ausführungen durchaus auf dem Hintergrund neuzeitlicher Fragestellungen macht (z. B. findet sich ein kritischer Diskurs über den Empirismus S. 34ff), so vermißt man doch, zumal im ersten Teil, eine Auseinandersetzung mit Kant. Kann ohne sie so einfach die Frage nach dem Grund auf Gott hin verlängert werden? Auch die Auseinandersetzung mit Feuerbach (62f) bleibt sehr summarisch und dürfte zu früh den „Stachel" neuzeitlicher Herausforderung ziehen. Darum bleibt die Argumentationsfigur des Büchleins sehr harmonistisch und wird wohl nur den überzeugen, der bereits im sicheren Glauben steht. Überdies können durch die Konzeption von Glaube als im Wissen gegebene Vorahnung die „Dramatik" des Neuen und das „Querstehen" des christlichen Glaubens zum Wissen m. E. nicht ganz zum Tragen kommen. – Dennoch ein sehr empfehlenswertes Büchlein!

Der Sprachstil ist – wie bereits angedeutet – „dicht" und bietet gelegentlich sehr gelungene Formulierungen wie: „Im Menschen ist so viel Licht, daß er Gott im Glauben finden kann, aber auch so viel Dunkelheit, daß er ihn zu verfehlen vermag" (78), aber es findet sich manchmal auch so „Pretiöses" wie der Schlußsatz: „Liegt die Welt in den Geburtswehen zum ‚universellen Menschen', steht eine erneute, universal-radikale Ankunft Christi bevor, die den Sinn der Evolution und der Geschichte end-gültig offenbart und real voll-endet?" (86). Und schließlich, wird man der Sachlage gerecht, wenn formuliert wird: Die Faktizität der persönlichen Auferstehung Jesu vom Tode sei „optimal [!] verbürgt" (68,66)?

Wien Gisbert Greshake

Rubio, Miguel: **Der Mensch im Daseinshorizont der Säkularisierung.** Voraussetzungen für eine säkular-christliche Anthropologie. Bd I u. Bd II. – (Bad Honnef): Bock + Herchen 1978. Zus. 803 S. kart.

Die überaus breit angelegte Diss. setzt es sich zum Ziel, die Präliminarien für eine heute mögliche Theologie durch eine Analyse dessen zu klären, was Säkularisierung heißen kann. Dabei möchte Vf. nicht nur das Wesen einer säkularen Anthropologie darlegen, sondern auch die gesamte europäische Geistesgeschichte als eine Geschichte der Säkularisierung rekapitulieren. Diese Aufgabe kann Vf. aber kaum aufgrund eigener Forschung lösen. Vielmehr muß er dazu auf die vorhandene Literatur zurückgreifen, die er denn auch mit einem immensen Fleiß zusammenstellt und referiert. Das Buch nimmt dadurch auf weiten Strecken den Charakter eines „Readers" an. Jedoch findet eine Auseinandersetzung mit den zum Teil überaus divergierenden Verständnissen von Säkularisierung kaum statt. Da Vf. naturgemäß auch nicht in alle Kontexte, aus denen er referiert, genügend tief eindringen kann, entstehen zuweilen in die Enge führende und als kategorische Aussagen fehlinterpretierbare Formulierungen („Die Gestalt Jesu ... ist grundsätzlich säkular" (175). Vgl. dazu aber die sichernwollende Anmerkung 98 und das Zitat aus Delekat S. 190). Andere, durch sprachliche Unaufmerksamkeiten entstehende Mißverständnisse wirken eher erheiternd („Die frühen Christen ... lehnten die

Kulte der Kybele, der Isis und der Mytra ab...") (222). Dieses Zitat stammt zwar aus der deutschen Übersetzung von H. Cox. Von einer Diss. sollte man aber erwarten, daß sie nicht unbedacht zitiert.

Die Diss. zeigt einmal mehr, daß alleine durch das Zusammentragen von Literatur allenfalls ein Problembewußtsein entsteht, das aber kaum zureicht, um die Vieldeutigkeit solcher Begriffe wie „säkular" und „Säkularisierung" in ein die Theologie weiterbringendes Verständnis der Sache hineinzuführen. Zu bedauern ist in diesem Zusammenhang auch, daß Vf. aus dem Castellikolloquium „Hermeneutique de la sécularisation" (Paris 1976) zwar noch den Artikel von Vahanian zur Kenntnis nehmen konnte (607), die übrigen, zum Teil sehr wichtigen Beiträge aber offensichtlich nicht rezipiert hat; und ebenso nicht die m. E. wichtigen Artikel des Philosophen A. Baruzzi „Zum Begriff und Problem ‚Säkularisierung'" und des Germanisten G. Kaiser „Erscheinungsformen der Säkularisierung in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts" in dem Sammelband „Säkularisierung und Säkularisation vor 1800" (München 1976). Ebenso hätte zu S. 476f die bekannte Arbeit von K. Feiereis, Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie, Leipzig 1965, herangezogen werden können.

Freiburg Bernhard Casper

Mondello, Vittorio: **La Chiesa del Dio Trino.** – Neapel: Edizioni Dehoniane (1978). 687 S., Lit. 12 500

Vf., Weihbischof von Messina, analysiert in seinem umfangreichen Werk das Geheimnis der Kirche im Lichte der gemeinsamen und fortwirkenden Aktion des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. Diese trinitarische Sicht der Kirche hat in der orthodoxen Theologie immer schon eine bedeutsame Rolle gespielt, in der katholischen Kirche hat sie nach dem Vat. II einen neuen Auftrieb bekommen. Das rechte Kirchenverständnis setzt nicht nur eine gute Kenntnis der Christologie, sondern ebenso auch der Pneumatologie und der Theologie im allgemeinen voraus. Von den drei Personen der heiligsten Dreifaltigkeit, denen die Stiftung der Kirche zu verdanken ist, wurde merkwürdigerweise die Person des Vaters am meisten übersehen, obwohl der Vater als Hauptarchitekt beim Gründungsprozeß der Kirche zu bezeichnen ist. Es reicht nicht, die Kirche nur als ein reines Werk des Sohnes zu sehen. Zwar stellt die Menschwerdung des Sohnes Gottes die Ekklesiologie in ein ganz besonderes Verhältnis zur Christologie, aber der menschgewordene Sohn und der Heilige Geist als der Geist Christi sind sozusagen zwei „Arme" des Vaters, der durch diese Mittler die Kirche gründet und belebt. In dieser Sicht ist auch das fortwährende Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche von entscheidender Bedeutung, denn ohne ihn könnte die Kirche weder leben noch ihre Sendung erfüllen.

Auf diesem Hintergrund läßt Vf. einer ausführlichen Einleitung über das Mysterium der Kirche drei Hauptabschnitte folgen:

1. Die Kirche des Vaters: die Kirche ist geboren nach dem ewigen Ratschluß Gottes aus der Liebe des Vaters, der sich bereits im AT ein heiliges Volk Gottes auserkoren hat, das im Volk Gottes im NT zur vollen Entfaltung kommt und mit dem Reich Gottes beschenkt wird.

2. Die Kirche des fleischgewordenen Wortes: die konkrete Verwirklichung der Kirche ist das Werk des verherrlichten Gottmenschen Jesus Christus und des vorösterlichen Herrn, der bereits zur Zeit seines öffentlichen Auftretens die sichtbaren Strukturen der Kirche vorbereitet hat.

3. Die Kirche des Heiligen Geistes: kraft der Sendung des Heiligen Geistes kann die vom Geist Christi belebte Kirche ihre Heilsaufgabe bis ans Ende der Tage fortsetzen.

Nach der Erläuterung dieser drei Aspekte der einen geheimnisvollen Wirklichkeit der Kirche wendet sich Vf. am Schluß seiner Ausführungen Maria, der Mutter Gottes und Mutter der Kirche, zu. Weil Maria Typus und Vorbild der Kirche ist, nimmt auch die Mariologie innerhalb der Ekklesiologie einen besonderen Platz ein. Nur indem man die Mariologie im Lichte der Christologie und Ekklesiologie betrachtet, kann man auch die Stellung Mariens im Erlösungswerk Christi richtig einordnen.

Besonders interessant sind die Ausführungen über die Institution des Papsttums in der Kirche, deren kurze Zusammenfassung vom Vf. sich in „Orientamenti pastorali" 26 (1978) 9–14 wiederfindet. Bekanntlich hat das Vat. II die Infallibilitätsdefinition des Vat. I fast wörtlich übernommen. Demnach erscheint Petrus als das sichtbare Prinzip und Fundament der Einheit in der Kirche. Allerdings gibt es noch ein anderes, übergeordnetes Prinzip dieser Einheit, und das ist die Heiligste Dreifaltigkeit, namentlich die dritte göttliche Person. Nur dann, wenn man vom Einfluß der Trinität auf und in der Kirche ausgeht, wird man auch die Sendung des Papstes in der Kirche richtig sehen. Die Last des Petrusamtes ist schwer. Es wird heute besonders erschwert durch einen falschen Demokratismus, antirömischen Komplex, irreführenden Pluralismus und namentlich das Einwirken der Sünde auf und in der Kirche selbst. Die Sünde ist das Prinzip der Zersetzung und der Uneinigkeit unter den Menschen sowie zwischen Gott und den Menschen. Dagegen wird die Kirche kämpfen müssen bis ans Ende der Zeiten und wird obsiegen nur dank dem ihr innewohnenden Prinzip der Einheit – dem unsichtbaren Heiligen Geist und der sichtbaren Institution des Papsttums. Die Frage nach dem Papsttum ist eine logische Folge des Kirchenverständnisses. Sobald den an der Ökumene beteiligten Parteien der sakramentale Charakter der Kirche besser zum Bewußtsein kommt, werden auch die Einwände und Vorurteile gegen das Papsttum entweder ganz verschwinden oder aber sich anders stellen.

Beachtenswert ist hier die Verbindung der positiven mit der spekulativen Theologie, die ganze Konzeption der Arbeit, die Auseinandersetzung mit aktuellen Strömungen sowie die reiche Bibliographie. Es ist ein solider Beitrag zur Ekklesiologie unserer Tage, der – nach dem Wunsch des Vf.s – von anderen fortgeführt und weiter entwickelt werden möge.

Dülmen Emil Valasek

Kallis, Anastasios: **Orthodoxie – Was ist das?** – Mainz: Grünewald (1979). 94 S. (Orthodoxe Perspektiven 1) kart. DM 9.80

Der Titel klingt provozierend und will wohl auch so verstanden sein. Als erster Inhaber des an der Universität Münster neu errichteten Lehrstuhls für orthodoxe Theologie gibt Vf. gewissermaßen Rechenschaft über den wesentlichen Inhalt seines Faches. Der vorgelegte Entwurf ist knapp, eine Einladung darum, um nicht zu sagen: eine Verheißung, sich hier schnell und doch zuverlässig orientieren zu können. Um der offenbar angestrebten Kürze willen ist er notwendigerweise vereinfachend und auswählend. Für den „Laien" kann es die Gefahr mit sich bringen, unter Umständen ein vereinseitigtes Bild zu gewinnen; für den mit einigen Vorkenntnissen ausgestatteten Leser vielleicht die Versuchung, sich enttäuscht allzu schnell abzuwenden.

Vf. ist in Wahrheit mit großer Liebe an seinen Gegenstand herangegangen. So finden sich in dem schmalen Band bei aller Knappheit wirklich erhellende Abschnitte, die man mit echtem Gewinn liest, auch wenn man sich gleichzeitig herausgefordert fühlen mag. Um nur, willkürlich herausgenommen, einiges zu nennen, sei etwa hingewiesen gleich auf die Klärung des Namens und Begriffs „Orthodoxie" (9f); auf die Ausführungen zu „Innertrinitarische Relation – Synodalität" (31ff); zur Beziehung „Fortwährendes Pfingsten – Autokephalie" (33ff). Ähnliches gilt von den Kap. IV: „Das offenbarte Mysterium" und Kap. V: „Gelebtes Mysterium", wobei der zweimalige Gebrauch des Wortes "Mysterium" schon auf ein Charakteristikum orthodoxen Selbstverständnisses hindeutet.

Dennoch muß Rez. bekennen, daß ihm auch bei wiederholter Lektüre des Bändchens nicht ganz wohl zumute war. Der Eindruck will sich auch bei nachfolgender Betrachtung nicht verdrängen lassen. Er gründet vor allem in dem durchgehend apologetisch-polemischen Charakter der Darstellung im Ganzen, gelegentlich gegenüber der Reformation, auf den meisten Seiten gegenüber dem „Westen" allgemein oder konkret gegenüber dem Katholizismus und seiner Theologie. Nun ist es in aller Regel eher mißlich, wenn man eine Selbstdarstellung zu sehr untermauert oder beleuchtet durch Mittel der Abgrenzung oder Gegenüberstellung. Damit räumt man diesem Gegenüber, der zuweilen schon als Gegner erscheinen kann, zu viel an Möglichkeit ein, die Entfaltung des eigenen mitzubestimmen. Das hat m. E. die Orthodoxie keinesfalls nötig. Je schlichter und je unprätentiöser sie ihr Wesen und ihr Leben, eben ihr ganzes Selbstverständnis darbietet und vorstellt, desto gewinnender und überzeugender wirkt sie auf Leser oder Beschauer. Dafür kann am besten die Erfahrung mit der ostkirchlichen Liturgie stehen; ihr einfacher Vollzug vermag viele Menschen des Westens in der ersten Begegnung tief anzusprechen und zu bewegen.

Es ist die bezeichnete Darstellungsweise, die es notwendig erscheinen läßt, auf einige Punkte noch besonders einzugehen, wobei es sich selbstverständlich wieder nur um eine Auswahl handeln kann.

Insgesamt ist der Exkurs zum geschichtlichen Teil in Kap. II: „Das Werden der Orthodoxie", wohl allzu kurz ausgeführt, um ein

einigermaßen hinreichendes Bild geben zu können. Diese Feststellung soll keine eigentliche Kritik sein; es ist einfach die Crux aller derartigen Versuche. Verständlich und angebracht ist eine Zusammenstellung der „beklagenswerten Meilensteine im Auseinandergehen beider Kirchen"; aber die – auch im Westen oft – verkürzte und vereinseitigte Darstellung des – mit Recht – „berüchtigten vierten Kreuzzugs" sollte nicht übersehen, daß dahinter List und Haß des Dogen Dandalo standen, begründet in der Enteignung und Verhaftung aller Venezianer im Reich (12. 3. 1171) und noch mehr in dem „furchtbaren Blutbad" (G. Ostrogorsky) unter den Abendländern in der Stadt (Mai 1182). Das kann keine Rechtfertigung sein. „Aufrechnen" ist ein schreckliches und ungerechtes Prinzip im Zusammenleben von Völkern, wäre es erst recht unter den Kirchen. Aber Wahrhaftigkeit kann erklären und den ärgsten Stachel nehmen. – Einer Korrektur bedarf wohl auch, was über Papst Hadrian I gesagt wird (20): Er hat die Ikonenverehrung 787 keineswegs als fromme Christenpflicht erklärt, um sie 794 zu verurteilen. Korrekter ist die Darstellung etwas später (48); Hadrian hat die hl. Bilder ausdrücklich gegen Karl und die Frankfurter Synode verteidigt. Ob man aufgrund der Libri Carolini und der genannten Synode dem „germanischen Denken" allein schon „nur einen dinglichen Realismus" bescheinigen kann, „der zur Anwendung einer Art positivistischer Metaphysik führte", dazu möchte ich lieber nicht Stellung nehmen. Das Urteil ruht auf den vorausgehenden Ausführungen über die Eigenart orthodox, vielleicht einfach östlich theologischen Denkens auf. Dazu sei noch angemerkt, daß Vf. das Zitat aus Stuttgarter Bibelstudien (81, S. 5) wohl zu Unrecht in die falsche Kehle bekam (46). Die hier angesprochene Unterscheidung zwischen einer „streng wissenschaftlichen und rationalen Theologie" und einem „eher intuitiven" orthodoxen theologischen Denken ist kaum zu verstehen als eine „simple Gegenüberstellung: hier Ratio, dort die Schwärmerei und Gefühlsduselei!" Intuition ist ein ganz positiver Wert auch im westlichen theologischen Denken schon seit Augustinus, dem nicht weniger als östlichen Vätern „das Nichtwissen ehrfürchtiger als ein seiner selbst sicheres Wissen" war, wenn es um Gott ging (vgl. S. 117,5 PL 38,663), und der davon in seinen Confessiones ein lebensvolles Zeugnis gab.

Not empfindet Rez. gegenüber der Ekklesiologie (Kap. III: Einheit und Vielfalt) in manchen Punkten. Ob man etwa im Geiste Jesu „die im Geistfeuer auftretende Kirche" als eine „klassenlose, personale Gemeinschaft" (vgl. S. 36), mit politisch bestimmten Termini der Moderne also, umschreiben kann, möchte ich dahingestellt sein lassen. Solche „Verfremdungen" sind heute ja im Schwange. Ihren glückhaften Charakter aus orthodoxer Sicht zu beurteilen, steht mir nicht zu. Die Berufung, mehr oder weniger ausschließlich, auf die Eucharistie zur Begründung des Kircheseins (vgl. S. 30), ist heute fast die Regel bei den Theologen, wenn sich auch schon warnende Stimmen da und dort erheben. Mir will dieses Vorgehen angesichts der gesamten orthodoxen Überlieferung nicht unbedingt berechtigt erscheinen, auch wenn durch „die kirchliche Praxis eindeutig belegt" sein soll, „daß die Eucharistie das sakramentale Dasein der Kirche überhaupt bewirkt" (vgl. S. 72). Die Frage stellt sich: Was ist eigentlich die Taufe? Bei K. scheint sie keine wesentliche Rolle zu spielen. Die Beziehung auf 1 Kor 10,16f ist gewiß richtig, aber kann man 1 Kor 12,12f übergehen? Gewiß werden die Verse einmal in größerem Zusammenhang einbeschlossen, aber in 1 Kor 12, 12–28 scheint nicht nur die „Harmonie des Körpers als auch die Vielfalt und Besonderheit der Dienstleistung der Glieder" hervorgehoben, sondern es geht zuerst um die Begründung des Leibseins durch die Taufe in einem Geist (vgl. S. 37). Wieweit es der orthodoxen Tradition im Ganzen entspricht, wenn es im gleichen Zusammenhang heißt, der gemeinschaftliche Dienst des Gottesvolkes schließe den besonderen Dienst der Vorsteher nicht aus, „deren Wirken jedoch dem königlichen Priestertum der Gläubigen (1 Petr 2,9) entspringt" (Hervorhebung von mir), wage ich wieder nicht zu entscheiden. Doch will mir scheinen, daß hier wie S. 75 Wirklichkeit und Bedeutung der von der apostolischen Kirche überlieferten und in der Ostkirche immer hochgehaltenen und geübten „Handauflegung" gründlich überspielt wurde. Die Darstellung entspricht, so weit ich es sehen kann, auch nicht der Haltung der Orthodoxie zu diesem ganzen Problemkreis im ökumenischen Gespräch. Mir scheint überhaupt eine offene Frage zu sein, die noch mancher Überlegung auch im zwischenkirchlichen Gespräch des Westens bedürfte, wieweit „Funktion" das „Sein" erst voraussetzt, und wieweit umgekehrt das „Sein" notwendigerweise von der „Funktion" affiziert oder doch berührt wird (vgl. S. 38).

Anregend sind, wie schon erwähnt, die Gedanken zur Synodalität; aber ist auch die ganze Wirklichkeit, die unter dem Namen der Synode geht, genügend angesprochen, um ihre Bedeutung für die Orthodoxie erkennen zu lassen? – Recht erfreuend die Ausführungen unter „In-der-Wahrheit-sein" (41ff) und zum Kerygma in der Kirche (51ff). Dennoch eine Anfrage: Kommen die Dogmen und ihr Gewicht im Leben der Orthodoxie nicht zu gering heraus, denkt man an die sieben Konzilien und auch an die Vätertheologie, wie schließlich an die gar nicht seltenen Anathematismen, und dies nicht nur im ersten Jahrtausend? – Der Problemkreis „Konzilien" ist gewiß nicht einfach zu umschreiben. Jedenfalls ist der „Ausblick" am Ende unter dem Leitgedanken „Synodale Gemeinschaft" (83ff) so etwas wie ein großes und schönes Programm. Die Aussage zum Konzil darin (85) ist historisch freilich schwer zu erhärten, denkt man auch nur an die vier großen Konzilien des 4. und 5. Jh.s, die man doch den vier Evangelien an die Seite stellen wollte.

Noch eine Bemerkung der Kritik an einem nicht genannten „westlichen Theologen" – gemeint ist E. Chr. Suttner – wegen seiner Charakterisierung der Oikonomia als einer Art „Pflichtverletzung" auf Grund eines Briefes Kyrills von Alexandreia. Nun, Kyrillos schreibt tatsächlich: οἰκονομίαν ... ἔσθ' ὅτε παραβιάζονται βραχὺ τοῦ δέοντος ἔξω φέρεσθαί τινας (PG 77, 320 AB); übrigens findet sich der Hinweis aaO S. 17 (nicht S. 15).

Der schmale Band hat sicher seine Verdienste. Sie sollen nicht geschmälert werden. Nur hätte Rez. gern eine gewinnendere, weil schlicht positive und weniger apologetisch-polemische Vorstellung der Orthodoxie, dessen, was sie ist und zu geben vermag, gewünscht.

Würzburg H. M. Biedermann

Zur Freude des Glaubens hinführen. Apostolisches Schreiben ‚Über die Katechese heute' Papst Johannes Pauls II. Mit einem Kommentar von Adolf Exeler. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1980) 174 S. kart. DM 8.80

Das Apostolische Schreiben verarbeitet die Ergebnisse der 4. Römischen Bischofssynode von 1977, die sich mit dem gleichen Thema befaßte. Als Materialien standen dem Papst das Schlußdokument der Synode „Botschaft an das Volk Gottes" zur Verfügung, außerdem eine unveröffentlichte umfangreiche Liste mit Aussagen zu einzelnen Themen. Diese beiden Dokumente können als Willenserklärung der Bischofssynode gewertet werden. Nach E.s Ansicht verdient das Apostolische Schreiben gerade in Deutschland „sorgfältige Beachtung und ein gründliches Studium" (116).

Wenn auch das Lehrschreiben „aus dem äußerst weitgespannten Themenbereich ... nur einige besonders aktuelle und entscheidende Aspekte" (Nr. 4) berührt, so darf es nach Meinung des Kommentators „als Leitfaden für eine Einführung in das Themenfeld ‚Katechese'" (118) empfohlen werden. Mit seinen Erläuterungen und Hinweisen möchte E. „einige Lesehilfen geben, um so die Bedeutung dieses Schreibens für das katechetische Wirken der Kirche in unserem Land zu verdeutlichen" (118). Seine Tätigkeit als Berater bei der Bischofssynode gab ihm die Möglichkeit, die Ausführungen des Papstes im Kontext der dort geführten ausführlichen Diskussion über das Gesamtthema zu lesen, Ergänzungen anzumerken und Hintergründe aufzudecken.

Der Kommentar selbst ist wie folgt gegliedert:

1. Einige Kennzeichen des Schreibens. Folgende Aspekte werden genannt:

– Anstoß zur Öffnung des katechetischen Horizontes: die kirchliche Katechese darf nicht nur eine binnenkirchliche Auswirkung haben, sondern sie hat einer von unmenschlichen Zügen reichlich durchsetzten Welt die humanisierende Kraft christlichen Glaubens zu vermitteln (vgl. 123). In dieser Öffnung für die Nöte der Gegenwart, worunter vor allem die makrosozialen Probleme zu verstehen sind, zeigt sich die Solidarität der Kirche mit der Welt von heute.

– Plädoyer für die Bedeutung der Katechese im Leben der Kirche: der Papst hebt den hohen Stellenwert der katechetischen Unterweisung hervor und vertritt die Forderung nach intensiver und uneingeschränkter kirchlicher Wirksamkeit. Ihre Legitimation sieht er im Recht des Getauften und in den Menschenrechten begründet.

– Zeugnis gelebter Kollegialität: der Papst hat „mit großer Aufmerksamkeit und Treue, aber durchaus eigenständig" (126) die Intentionen der Bischofssynode aufgegriffen.

– Brief der Ermutigung: mit diesem Schreiben möchte der Papst die Katecheten zu ihrer so wichtigen Aufgabe ermutigen.

– Vermittelnde Absicht des Textes: angesichts vielfacher Polarisierungen im Bereich der Katechese (konservativ – progressiv; rechtes Handeln – rechte Lehre; problemorientiert – traditionsorientiert) plädiert der Papst für Ausgewogenheit und warnt vor einseitiger Akzentsetzung.

– Dokument lebendiger Tradition: der Text ist sowohl von einem „sehr wachen Sinn für Tradition" (unaufgebbare Verbindung des Evangeliums mit der mediterranen Kultur) als auch durch „Mut zur Zukunft" (Einbeziehung der neueren Ergebnisse der Theologie/Erziehungswissenschaften/Sprachwissenschaften) geprägt (129f).

2. Einige Einzelthemen. Folgende Themen werden hervorgehoben:

– Begriffsbestimmung „Katechese": es geht um „Glaubenserziehung", die im „Zusammenhang mit dem gesamten Leben der Kirche" steht und zwar mit der Evangelisation, dem liturgischen und sakramentalen Handeln und dem ethisch-sozialen Engagement der Kirche (131–135). Gegenüber diesem weitgefaßten Begriff meint Katechese im engeren Sinn die „elementare Unterweisung im Christsein, im christlichen Glauben und im christlichen Verhalten – mit Bezug auf Gebet, Liturgie und Sakramente

ebenso wie mit Bezug auf sittliches Verhalten" (135). Es handelt sich um ein spirituelles Geschehen, um einen „Akt der lebendigen Weitergabe des Glaubens" (136), der sich am Wort Gottes – „der Überlieferung und der Hl. Schrift" (Nr. 27) – zu orientieren hat.

– Träger der Katechese sind Papst, Bischöfe, Priester, Ordensleute, Laienkatecheten und Eltern. Als Orte der Katechese werden genannt: Gemeinde („Motor und bevorzugter Ort der Katechese" [Nr. 67]) – Familie („geht jeder anderen Form von Katechese voraus, begleitet und bereichert sie" [Nr. 68]) – Schule. Der Papst berücksichtigt die katholische Schule, spricht aber auch von der nicht konfessionell ausgerichteten und staatlichen Schule. Es wird die Vermutung ausgesprochen, der Papst werte den schulischen Religionsunterricht als Katechese. E. sieht darin keinen Gegensatz zur hiesigen Unterscheidung zwischen schulischem Religionsunterricht und Gemeindekatechese. Er vertritt vielmehr die Ansicht, daß „die Grundorientierung, für die sich damals die deutsche Synode entschieden hat, durch dieses Schreiben des Papstes voll bestätigt wird" (140).

– Inhalt der Katechese: der Papst hebt die Notwendigkeit einer systematischen Glaubensunterweisung hervor und betont besonders ihre Vollständigkeit und Integrität. Damit ist, wie E. bemerkt, nicht die Vollständigkeit im quantitativen Sinn zu verstehen, es handele sich vielmehr um die Berücksichtigung der zentralen Aussagen des Glaubens. Im Rahmen der ethischen Folgerungen, die sich aus der Glaubensbotschaft ergeben, spielen die Beispiele aus dem makrosozialen Bereich – „Das Handeln des Menschen für seine integrale Befreiung, die Suche nach einer mehr solidarischen und brüderlichen Gesellschaft, das Ringen um Gerechtigkeit und den Aufbau des Friedens" (Nr. 29) – eine entscheidende Rolle.

– Ökumenische Dimension: der Papst eröffnet auf dem Gebiet der ökumenischen Zusammenarbeit große Freiräume, besteht aber ebenso eindringlich auf der unverzichtbaren Darstellung des katholischen Glaubens.

– Adressaten der Katechese: drei Gruppen werden erwähnt: die Erwachsenen („die hauptsächliche Form der Katechese" [Nr. 43]). – die Kinder und Jugendlichen – die Christen, die der Kirche entfremdet sind.

– Problem der Sprache: der Kommentar faßt die Aussagen hierzu zusammen und zeigt, welche Bedeutung der Sprache beigemessen wird. Es geht dem Papst um eine den Adressaten angemessene Sprache, die zugleich im Dienste des Glaubens steht.

– Fragen der Methode: der Papst greift die anläßlich der Vorbereitung der Bischofssynode geprägte Formulierung der doppelten Treue, „der Treue zu Gott und der Treue zum Menschen" (Nr. 55), wieder auf und interpretiert den Begriff „Inkulturation". Außerdem macht er auf die Bedeutung des Auswendiglernens bestimmter Texte aufmerksam, womit keineswegs die Notwendigkeit der freien Formulierung bestritten wird.

– Hilfsmittel der Katechese: abschließend faßt E. die Ausführungen des Papstes zu den Hilfsmitteln der Katechese (Handbücher-Katechismen-Medien) zusammen.

3. Anhang: Der Gedankengang des gesamten Textes. Eine übersichtliche Zusammenfassung der vielfältigen Aspekte beschließt den Kommentar. Sie ist sehr hilfreich und leistet als vorschauende Orientierung oder als rückschauende Zusammenfassung wertvolle Dienste. Ein ausführliches Register erleichtert das Studium des päpstlichen Schreibens.

E. hebt in seinem Kommentar die katechetischen Grundanliegen des Papstes klar hervor und spricht auch zu Recht von starken Impulsen, die von diesem Schreiben für das katechetische Wirken der Kirche ausgehen. Er sieht die Bedeutung des Textes vor allem in der „Öffnung der Katechese für die Probleme der heutigen Menschheit" (124). Diese „Öffnung des Horizontes" (120) ist für ihn besonders dort spürbar, wo der Papst „die humanisierende Kraft christlichen Glaubens in einer von unmenschlichen Zügen reichlich durchsetzten Welt" (123) hervorhebt. Die christliche Botschaft stellt – so wird im Schreiben des Papstes vielfach betont (z. B. Nr. 53) – eine Provokation dar. Ein Vergleich mit dem Synodenbeschluß „Unsere Hoffnung" wäre unter diesem Aspekt sehr interessant.

Die „Öffnung des Horizontes" schließt aber auch die Berücksichtigung der Erfahrung, der Probleme und Fragen der Adressaten ein. Nur unter dieser Voraussetzung kann die „Katechese dazu beitragen, die Christen in ihrer Identität zu bestärken" (120). Wenn der Papst von der „integrale(n) Befreiung" (Nr. 29) spricht und die „großen Fragen" (Nr. 38) der Jugendlichen berücksichtigt wissen will, ja die Formulierung „Anpassung der Katechese an die jungen Menschen" (Nr. 40) verwendet, dann zeigt sich hier die Tendenz einer stärkeren Einbeziehung der Adressaten in das katechetische Geschehen. Wie stark wird diese Tendenz vertreten? Lassen sich diesbezüglich Unterschiede zu Tendenzen religionspädagogischer Überlegungen hierzulande feststellen?

Die Klärung solcher Fragen entspricht der Absicht des Kommentators. Er möchte „ein Gespräch zwischen verschiedenen Lesern" (118) in Gang setzen. Nun bedarf eine eingehendere Applizierung der Verlautbarung des Papstes auf die deutschen Verhältnisse der Erläuterung. Es wird zwar die unsere Situation kennzeichnende Unterscheidung von Religionsunterricht – Gemeindekatechese berücksichtigt, aber da sie für die Gesamtkirche nicht typisch ist, bestimmt sie auch nicht primär die Aussagen des Schreibens. Der Papst hat zweifellos zunächst die von der Pfarrei gestaltete Katechese bzw. die Familienkatechese vor Augen. Da aber der schulische Religionsunterricht ebenfalls in seinem Blickfeld liegt, ist es gerechtfertigt, seine Vorstellungen mit Positionen heutiger Religionspädagogik, speziell der Religionsdidaktik, in Verbindung zu bringen.

Nach einer Phase der Befürwortung einseitig orientierter Konzeptionen wird nunmehr in Theorie und Praxis die Forderung vertreten, daß „heute gelebtes Leben und der Anspruch des Glaubens und seiner Wirkungsgeschichte in einem ausgewogenen Verhältnis zueinander stehen" (Synodenbeschluß „Der Religionsunterricht in der Schule" 2.5.2) müssen. Dieses Verhältnis wird mit dem Begriff „Korrelation" beschrieben (vgl. Zielfelderplan-Grundschule). Dieser Begriff wird zwar unterschiedlich interpretiert, aber es besteht Übereinstimmung darin, daß christliche Botschaft und heutiges Leben sich wechselseitig durchdringen und interpretieren müssen. Damit erhalten – im Vergleich zur didaktischen Konzeption des Rahmenplanes für die Glaubensunterweisung (1967) – die Lebenssituation und Erfahrungen der Schüler, ihre Fragen und Probleme ein größeres Gewicht. Sie sind ein „unabdingbares Kriterium der Auswahl von Zielen und Inhalten" (Der Religionsunterricht in der Schule 2.5.3). Auch das Arbeitspapier „Das katechetische Wirken der Kirche" läßt diese Akzentsetzung erkennen. „Fragen und Probleme aus der Lebenssituation des jungen Menschen müssen ... vorrangige Inhalte der katechetischen Arbeit sein. Wege müssen aufgewiesen werden, die es jungen Menschen möglich machen, ein eigenständiges Glaubensverständnis zu entwikkeln und ihren Lebensentwurf aus dem Glauben zu gestalten" (B 4.2). Angesichts des säkularisierten Welt- und Menschenverständnisses erhalten „die Grundlagen des Glaubens und die Zugänge zum Glauben ein besonderes Gewicht" (A 3.1). Der „Öffnung für Transzendenz" wird besondere Bedeutung beigemessen (ebd.). Es wird sogar für die Gemeindekatechese die Empfehlung ausgesprochen, in der Regel „mit der Situation des Menschen und seinen Problemen zu beginnen, um dann die sich hier ergebenden Fragen als Fragen nach Gott bewußt zu machen" (ebd.). Damit soll gewiß nicht prinzipiell ein bestimmter didaktischer Ansatz favorisiert werden. Das Arbeitspapier schlägt auch vor, Methoden und Organisationsformen zu verwenden, die den Kindern Raum zur „Mitbestimmung und Mitverantwortung, Spontaneität und Kreativität" (B 3.3.) geben. Für den Religionsunterricht wird die Forderung nach „Unterricht über Unterricht" (Meta-Unterricht) als Weg zur Stärkung der didaktischen Kompetenz der Schüler schon seit längerem erhoben und realisiert. Wenn sich auch in der Diskussion um einen neuen Katechismus gewisse Korrekturen anmelden, so steht das didaktische Konzept einer Korrelation von Glaube und Erfahrung trotz gewisser Anfragen und Vorbehalte gegenwärtig nicht zur Disposition.

Zweifellos ist die aufgezeigte religionsdidaktische Tendenz auch im Apostolischen Schreiben auffindbar. Sie wird in dem „fundamentalen Grundsatz" (Nr. 55) von der doppelten Treue ausgesprochen und in der Zurückweisung alternativen Vorgehens in der Katechese konkretisiert (Nr. 22). Die religiös-kirchliche Ausgangslage findet eine differenzierte Beurteilung (Nr. 19; Nr. 35ff). Die Katechese muß – so wird betont – sich stets auf das konkrete Leben der Menschen beziehen, an die sie sich richtet (Nr. 49). Sie hat einen Beitrag zur Kräftigung christlicher Identität zu leisten (Nr. 56). Wenn auch der Papst sich die auf der Bischofssynode verwendete Formulierung „Katechese mit Jugendlichen" (vgl. A. Exeler, Katechese in unserer Zeit, München 1979, S. 179ff) nicht zu eigen macht, so wird im Zusammenhang mit dem Begriff „Inkulturation" von „originelle(n) Ausdrucksformen christlichen Lebens, Feierns und Denkens" gesprochen, die aus der „eigenen lebendigen Überlieferung" der Völker erwachsen (Nr. 53).

Andererseits ist nicht zu übersehen, daß das Schreiben im Vergleich zu den Verlautbarungen der deutschen Synode engere, nicht zu übertretende Grenzen zieht. So etwa, wenn gesagt wird,

daß man sich „nicht ohne schwerwiegende Verkürzungen von jenen Kulturen trennen (kann), in denen sie (die christliche Botschaft) sich schon im Verlauf der Jahrhunderte ausgeprägt hat" (Nr. 53). Diese Feststellung, die die bleibend gültige Bedeutung der kirchlich-nachbiblischen Tradition hervorhebt, hat für den Religionsunterricht erhebliche Konsequenzen. Sie bedingt nicht nur ein erhebliches Maß an Aufarbeitung kirchlicher Tradition, sondern auch die Verpflichtung, den Glauben in überlieferten, geschichtlich bedingten und darum auch nicht immer leicht verstehbaren Ausdrucksformen auszusagen und zu bekennen. Abgesehen davon, daß Traditionen nur lebendig bleiben, wenn sie stets neu im Verstehenshorizont der Adressaten ausgelegt werden, verbietet eine so verstandene Verpflichtung auf die Tradition die Vorstellung einer Herausforderung des Evangeliums durch die Lebenssituation der heranwachsenden Generation. Damit wird nicht der Änderung des Evangeliums im Sinne einer unverantwortbaren Anpassung das Wort geredet (vgl. Nr. 53), sondern es geht um die Integration von Glaube und Leben heute. Sie wird nur gelingen, wenn der Schüler nicht nur als Empfänger gesehen, sondern auch als Subjekt des Unterrichtsprozesses verstanden wird. Leider geht der Kommentar auf die Problematik der Forderung des Papstes nicht näher ein.

Die gleiche Tendenz tritt auch dort in Erscheinung, wo ausdrücklich das Problem der Sprache berührt wird (vgl. Nr. 59). Positive Äußerungen werden durch unmittelbar folgende warnende Hinweise entwertet. Das „unbedachte Improvisieren" ist keineswegs die Alternative zum „routinemäßigen Wiederholen" (Nr. 17).

Die gegenwärtig geführte Diskussion um die Einführung eines Katechismus wird den deutschen Leser veranlassen, die vielfach ausgesprochene Verpflichtung zu überdenken, einen organischen und systematischen Religionsunterricht zu erteilen und sich die Thematik nicht einseitig von bestimmten Gelegenheiten, die das persönliche, familiäre, soziale oder kirchliche Leben bietet, vorgeben zu lassen (vgl. Nr. 21). Diese Verpflichtung wird hoffentlich bei uns nicht im Sinne der Rückkehr zum Katechismus alter Art verstanden werden! Einige Formulierungen des Schreibens könnten zur Begründung einer solchen Forderung herangezogen werden. Der entschiedene Appell des Papstes kann nur als Auftrag gewertet werden, im Rahmen des bisherigen religionsdidaktischen Konzepts, also ohne Preisgabe des Erreichten, die Grundlinien und zentralen Inhalte des christlichen Glaubens für den Schüler durchsichtiger zu machen.

Diese Anmerkungen zum Apostolischen Schreiben sind m. E. im Hinblick auf unsere Verhältnisse notwendig. Unsere Situation ist durch den faktischen Vorrang des schulischen Religionsunterrichts vor der Gemeindekatechese geprägt, so daß auch die religionsdidaktischen Reflexionen vornehmlich im schulischen Bereich ihre Basis haben und sich dort auch verifizieren müssen. Hier stellt sich das Vermittlungsproblem in aller Schärfe. Seine Lösung verlangt eine Offenheit gegenüber dem Schüler im Sinne der Didaktik der Korrelation. Sie bietet die Chance, jungen Menschen die Relevanz der christlichen Glaubenstradition im Kontext ihrer Lebenssituation zu erschließen. Beide „Partner" werden herausgefordert – der Adressat und die Glaubenstradition. Das apostolische Schreiben spricht in überzeugender Weise von der provozierenden Kraft des Evangeliums, es gibt jedoch der Herausforderung der Glaubensüberlieferung durch die Lebenssituation der heranwachsenden Generation zu wenig Raum.

Münster Paul Schladoth

Mußner, Franz: **Hören auf sein Wort.** Verkündigung im Kirchenjahr. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1979). 324 S. kart. DM 29.80

Vf. legt hier in eigener Praxis erprobte Predigtentwürfe und Predigtskizzen vor für die Sonn- und Festtage des Kirchenjahrs. Die Skizzen wollen dem spontanen Wort des Predigers Raum lassen. Es geht dem Vf. darum, durch das Wort der Predigt die Bibel für unsere Zeit zum Sprechen zu bringen, weil „der Glaube der Gemeinde mit der Predigt zusammenhängt", die an der Heilsvermittlung der Kirche teilnimmt (5). Denn der Prediger sollte sich verantwortungsvoll bewußt sein, daß Christus es ist, der durch ihn spricht. Ein besonderes Verdienst dieser Predigtentwürfe ist die Erläuterung atl Texte aus ntl Sicht.

Etwa zu Jes 7 (4. Adventssonntag): „Der Glaube im biblischen Sinn ist von Anfang an Glaube an den Gott des Wunders ... Das kann uns gerade das heutige Evangelium wieder bewußt machen mit seiner Verkündigung der ‚Jungfrauengeburt'" (16f). – Zu Bar 5,1–9 („Die Erwartung Israels"): „Der Primärzeuge" der Eschatologie, „der Jude, existiert ... bis heute ... Jesus war seiner menschlichen Natur nach ein Jude, was die christliche Gemeinde nie vergessen sollte, besonders nicht die christliche Gemeinde in Deutschland" (28). – Zum 3. Fastensonntag (Jahr B): „Der Dekalog ist keine ‚Erfindung der Juden', wie man in der Nazizeit unterstellte. Er ist vielmehr geboren aus der sittlichen Erfahrung der Menschheit. Er klärt das ethische Bewußtsein der Völker ..." (62). Wir sollten „nie vergessen, daß er (der Dekalog) im alten Israel formuliert wurde, daß die Menschheit den Dekalog, ohne den die Völker moralisch zugrundegehen, dem Judentum verdankt" (63). – Zu Gen 15,5–18: Wer nicht so wie Abraham glaubt und darauf vertraut, daß bei Gott alles möglich ist, und wer darum auch nicht an die Auferstehung Jesu glaubt, der ist kein Christ und kein Sohn Abrahams, des Vaters aller Glaubenden (72f). Glauben im Sinn der Bibel, speziell auch des AT, bedeutet absolutes Vertrauen, jenes „Urvertrauen, ohne das Leben den Namen ‚Leben' nicht verdient" (226). Ohne das AT würden wir Jesus nicht als den von den Propheten verheißenen Messias Israels und der Völker erkennen. Ohne das AT würden wir Jesus nicht so sehen, wie es seinem eigenen Selbstverständnis entspricht. Der „Gott Israels" ist nicht ein bloßer Nationalgott, sondern der Herr der ganzen Welt. Eben darum wird das Christusereignis im NT als ein „Weltereignis" verkündet, das die ganze Menschheit angeht. Ohne das AT verlöre die Kirche ihre Wurzel; „das bedeutet für die christliche Gemeinde, sich mehr als gewöhnlich mit dem Alten Testament zu beschäftigen", da sie sonst einen wesentlichen Teil ihres Selbstverständnisses verlöre (227–229).

Mögen die Anregungen des Buches sich als fruchtbar erweisen.

Herstelle Oda Hagemeyer

Meier, Christoph: **Kirchliche Erwachsenenbildung.** Ein Beitrag zu ihrer Begründung. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1979). 245 S. kart. DM 32.–

Die vorliegende Arbeit geht von der Situation aus, daß sich die kirchliche Bildungsarbeit mit Erwachsenen in jüngster Zeit breit entfaltet hat, aber durch einen Plural unterschiedlicher Ansätze gekennzeichnet ist und nicht selten unter einem theorielosen Pragmatismus leidet. Sie will einen Beitrag leisten zur Ausarbeitung einer allgemein tragfähigen Theorie kirchlicher Erwachsenenbildung.

Nach einem 1. Kap., das vor allem Ziel und Aufbau der Arbeit vorstellt, referiert Vf. zunächst im 2. Kap. Ansätze zur theoretischen Begründung der kirchlichen Erwachsenenbildung seit 1945. Er gibt einen geordneten Überblick über die Literatur, die er einerseits ziemlich umfassend berücksichtigt, andererseits aber z. T. auch nur exemplarisch aufgreift. Das Interesse, das die Zuordnung der Ansätze leitet, wird offengelegt und begründet. Unklar bleibt, welches Gewicht die von ihm referierten Theorieversuche in der bisherigen Diskussion haben. Wo katholische Autoren referiert werden, differenziert Vf. nicht zwischen kirchlicher und theologischer Erwachsenenbildung. Bei der Würdigung der Ansätze deckt er Defizite auf. Dies geschieht manchmal etwas vorschnell. Zum Beispiel ist es bei einem differenzierenden Diakonieverständnis nicht angezeigt, einen diakonalen Ansatz der Erwachsenenbildung mit Almosengeben gleichzusetzen.

Da alle referierten Ansätze mehr oder minder bewußt und ausdrücklich in theologischen Grundpositionen begründet sind, setzt sich das 3. Kap. mit verschiedenen theologischen Begründungen kirchlichen Handelns auseinander, um sich der sogenannten kritisch funktionsbezogenen Begründung anzuschließen und von ihr her den Ort der Erwachsenenbildung im kirchlichen Handeln zu bestimmen. In Anlehnung an K. W. Dahm wird als die spezifische Aufgabe für kirchliche Erwachsenenbildung formuliert: die Darstellung und Vermittlung grundlegender christlicher Werte in kritischer Absicht. Die Grundlagendiskussion dieses Kap. bleibt auf den Bereich der evangelischen Theologie beschränkt. Es wäre wünschenswert gewesen, daß auch hier Literatur aus der katholischen Theologie aufgegriffen worden wäre. Zur weiteren Klärung hätte in den angeschnittenen Fragen weniger Literatur aus der Praktischen Theologie als aus der Fundamentaltheologie (zum Beispiel J. B. Metz und H. Peukert) beitragen können.

Da die „Darstellung und Vermittlung grundlegender christlicher Werte" in der geistigen Situation der Gegenwart auf spezifische Schwierigkeiten und Widerstände stößt, bestimmt Vf. im 4. Kap. etwas näher, wie kirchliche Erwachsenenbildung ihr Ziel in der pluralen Kommunikationsgesellschaft zu realisieren hat. Er versteht dabei das von der kirchlichen Erwachsenenbildung einzubringende Sinnangebot als Beitrag zum kommunikativen Suchprozeß in der Gesellschaft. Das dargestellte Konzept bringt Vf. im

5. Kap. in den Zusammenhang mit Konzeptionen der Erwachsenenbildung. Er referiert neue Ansätze im Erwachsenenbildungs-Verständnis seit 1945, erörtert Probleme der Trägerschaft und setzt sich mit Globalzielbestimmungen für die Erwachsenenbildung auseinander. Daß in der Erwachsenenbildung der „Horizont der religiösen Frage" als zugehörig zum „kommunikativen Suchprozeß" angesehen wird, ermöglicht ihm eine Anbindung seiner handlungstheoretischen Grundsatzüberlegungen an die Theorie der Erwachsenenbildung. Er weist auf, daß Theologie und Kirche eine spezifische und zugleich notwendige Funktion im kooperativen System der Erwachsenenbildung haben.

Daß Vf. am Ende seiner Arbeit vor seiner zusammenfassenden Bestimmung der Aufgabe kirchlicher Erwachsenenbildung (187) auf ein Zitat aus dem „Gutachten zur Weiterbildung in katholischer Trägerschaft" (hrsg. vom Kulturbeirat des Zentralkomitees der Katholiken im Jahre 1973) zurückgreift (186), deutet an, daß er auf der einen Seite ein theoretisch bedachtes und begründetes Konzept vorlegt, sich in wichtigen Elementen dieses Konzeptes aber andererseits nicht weit von bereits vorliegenden Konzepten unterscheidet. Der Gewinn der Arbeit liegt darin, daß sie sich in systematischer Gründlichkeit um eine theoretische Begründung der kirchlichen Erwachsenenbildung bemüht, die vor allem auf eine Einordnung in das Gesamt des kirchlichen Handelns abzielt. Dabei wird nicht zuletzt das realisiert, was als Ziel kirchlicher Erwachsenenbildung formuliert wird: ein Eingehen auf den kommunikativen Suchprozeß unserer Gesellschaft. Zwei Grenzen der Arbeit bleiben dabei spürbar. Zum einen bleibt das Konzept allgemein und formal. Es muß weiter gefragt werden, was denn nun gerade in unserer Gesellschaft in kritischer Absicht spezifisch und notwendig von Theologie und Kirche einzubringen ist. Hier wird dann z. B. E. Lange konkreter und inhaltlicher, aber natürlich auch angreifbarer. Zum anderen ist auch mit dem vorgelegten Konzept die Diskussion um das Spannungsfeld zwischen Diakonie und Verkündigung keineswegs erledigt; denn die „Darstellung und Vermittlung grundlegender christlicher Werte in kritischer Absicht" eröffnet eben dieses Spannungsfeld. Hier kann wohl nur eine theoretisch geklärte Anerkennung dieser Spannung das Problembewußtsein schaffen, das unreflektierte Vereinseitigungen verhindert. Schließlich bleibt bei dem Rez. die Frage, ob der verschiedentlich beklagte Pluralismus der Praxis nur auf Theoriemangel zurückzuführen ist. Ist möglicherweise kirchliche Erwachsenenbildung auch zu verstehen als ein Handlungsfeld mit einem Plural von Aufgaben, der nicht ohne Gewalt über nur einen theoretischen Leisten geschlagen werden kann? – Hervorzuheben bleibt, daß Vf. ein umfassendes Literaturverzeichnis vorlegt, das als fast vollständige Bibliographie zum Themenbereich der kirchlichen Erwachsenenbildung gelten kann.

Münster Dieter Emeis

Loduchowski, Heinz: **Kreative Kommunikation in Gruppen.** Bd II von „Schöpferische Selbstmitteilung". – Essen: Ludgerus (1979). 209 S. (Christliche Strukturen in der modernen Welt Bd 25) kart. DM 12.80

Die bildungstheoretische Didaktik im Sinn von Weniger und Klafki verstand sich in erster Linie als Theorie der Bildungsinhalte. Sie wird ergänzt durch die lerntheoretische Didaktik mit ihrer Forderung nach einer differenzierten didaktischen Analyse des Unterrichtsgeschehens. Einen Schritt weiter geht die kommunikative Didaktik, deren Interesse neben den inhaltlichen und methodischen Aspekten vor allem der sozialen Dimension des Erziehungs- und Unterrichtsgeschehens gilt. Kommunikative Didaktik nimmt die Beziehungsdimension des unterrichtlichen Geschehens in den Blick, das nicht nur von Inhalten und Zielen, Methoden und Verfahren, sondern auch von Lehrern und Schülern und deren Wechselbeziehungen bestimmt wird. Sozialpsychologische Aspekte finden in ihr zusammen mit emanzipatorischen Tendenzen starke Beachtung.

L.s „Kreative Kommunikation in Gruppen" ist wie der vorausgehende Bd „Schöpferische Selbstmitteilung" (Ludgerus Verlag, Essen 1977) in die Konzeption einer kommunikativen Didaktik einzureihen. Das Werk stellt einen der wenigen Versuche dar, Erkenntnisse aus der Kreativitätsforschung und der gruppendynamischen Praxis in die Religionspädagogik einzubringen und zu „einer kreativ kommunikativen, religionsdidaktisch methodischen Gruppenpädagogik" (181) Anregungen zu geben. Es wendet sich an „Mütter und Väter für die Primärgruppen ihrer Familienmitglieder, dann Leiter von Kindergarten und Jugendgruppen, Lehrer aller Schularten und Referenten in der Erwachsenenbildung, sowie Geistliche, Katecheten, Sozialarbeiter und Studenten" (7). Sie sollen erfahren, wie sie „im Blick auf das Gesamtziel der Sinnerfüllung und Vollendung der Schöpfung in der Herrlichkeit des dreipersönlichen Gottes" (12) ihre Beziehungen zueinander und miteinander menschlicher und christlicher gestalten können. Um dieses Ziel zu erreichen, wählt Vf. die Methode des Berichtes. Schöpferische Kommunikation in Gruppen wird beleuchtet durch die persönlichen Erfahrungen, die Vf. in Gruppen gemacht hat, und durch Erfahrungsberichte aus Seminaren, in denen das themenzentrierte interaktionelle System erprobt wurde. Konkrete Erfahrungen schlagen sich auch in den Anregungen für kommunikative Gruppenarbeit und in den Hinweisen auf eine ganzheitliche christliche Bildung nieder. Für die Darstellung der entwicklungspsychologischen Aspekte religiöser Erziehung und Bildung wird der „Werkstattbericht" über ein interdisziplinares Seminar gewählt.

L. faßt seine Ausführungen in einem Rückblick zusammen. (In der Wiedergabe sind jene Abschnitte ausgelassen, die sich auf Bd I, „Schöpferische Selbstmitteilung", und auf das gruppenmethodische Vorgehen beziehen.)

„In schöpferischer Kommunikation teilen Menschen sich gegenseitig mit, werden einander verständlich und dadurch ganz sie selbst; dabei kommunizieren Christen miteinander das kreatorisch-dynamische Leben des dreipersönlichen Gottes. ... Als Ergebnis langjähriger Erfahrungen und Studien der Arbeit mit Gruppen erscheint heute vertretbar: Therapie-, Selbsterfahrungs-, Sensitivitäts-Trainingsgruppen dürfen ausschließlich von dafür nachweislich voll ausgebildeten, qualifizierten Fachleuten geleitet werden. ...

Leitern von christlichen Gruppen sind folgende Grundhaltungen zum Einüben empfohlen: Habe Ehrfurcht vor jedem Menschen als Geschöpf und Ebenbild Gottes! Soviel Freiheit wie möglich, soviel Leitung wie nötig! Stärke Selbstvertrauen, wage Selbsthingabe! Sprich und handle als Ich, nicht als Es, Man oder Wir! Für dauerhafte Lebensgemeinschaften junger Christen gilt: Ich bin, denke, fühle so echt und einfach, wie ich hier und jetzt bin! Ich möchte dich ungestört verstehen und bestärken. Ich will dich im Wir der Gruppe wahrnehmen und annehmen, wie du jetzt gerade bist. Verurteile, richte niemand, gewinne jeden als Bruder oder Schwester. ...

Für Christen sind Schöpfung und Leben ein Spiel vor Gott und eine Feier ihrer geschenkten Freiheit. Kinder und Jugendliche spielen sich in der Gruppe frei von Hemmungen und Mißtrauen für eine offene Kommunikation miteinander und zum schöpferischen Selbst-Mitteilen mit ‚Leib und Seele'. ...

Die Theologie der Schöpfung und Neuschöpfung durch das menschgewordene Wort, Bild und den Sohn Gottes berechtigt und verpflichtet uns, alltägliche Welt-, menschliche Grund- und christliche Glaubenserfahrungen einander zu vermitteln. ...

Audio-visuelle Bildungs- oder Gruppenmedien wollen – maß- und sinnvoll eingesetzt – Ausschnitte der Wirklichkeit vergegenwärtigen, die Kommunikation fördern, Gruppenarbeit und -leben zum kritischen Gespräch anregen, bereichern und zum neuen Ausdrucksgestalten provozieren." (181–184)

In Anbetracht der Kürze der Ausführungen zu dem umfänglichen religionspädagogischen Themenkreis, den L. anspricht, ist eine kritische Würdigung seiner Darlegungen schwierig. Für den Leser, der mit der Materie nicht vertraut ist, ist seine Darstellung zu unscharf, um verstanden zu werden; derjenige aber, der mit der Sache vertraut ist, vermißt, daß an keiner der Gruppen, z. B. der Schulklasse, exemplarisch die sozialpsychologische Dimension des religiösen Bildungsgeschehens konkretisiert wird. Wenn L. die Korrelation von sozialpsychologischen und theologischen Erkenntnissen noch nicht so recht gelingt, so liegt dies nicht zuletzt an der Schwierigkeit des Sachverhaltes. Vor allem dann, wenn er Analogie und Abbildhaftigkeit des Kreatürlichen für das schöpferische Wirken Gottes auf pädagogische Vorgänge überträgt, gerät er in die Gefahr, theologische Aussagen zu verkürzen. Dies ist erneut ein Beweis dafür, wie schwierig sich die Elementarisierung religiöser Inhalte gestaltet. Im Blick darauf ist L. für seinen mutigen Versuch zu danken.

Regensburg Johann Hofmeier

Dörger, Hans-Joachim: **Kirche in der Öffentlichkeit.** Programme und Probleme ihrer publizistischen Repräsentanz. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1979). 136 S. (Urban-Taschenbücher, T-Reihe Bd 644). kart. DM 12.–

Der Autor, bereits durch andere Publikationen bekannt (Religion als Thema in „Spiegel", „Zeit" und „Stern"; Religionsunter-

richt in der Schule; Einführung in die Religionspädagogik) legt in diesem Taschenbuch eine gekürzte Fassung seiner Habil.-schrift im Fachbereich Evangelische Theologie an der Universität Mainz (1978) vor. Wie der Untertitel anzeigt, handelt es sich nicht so sehr um einen systematischen Neuentwurf des Verhältnisses Kirche-Öffentlichkeit, sondern um eine historisch-kritische Darstellung von theologischen und publizistischen Entwürfen evangelischer Provenienz. Es geht um die Frage, wie das publizistische Handeln der (evangelischen) Kirche und ihr Verhältnis zur Öffentlichkeit seit 1945 reflektiert und begründet wurde.

Nach methodischen Vorfragen greift D. auf Motive evangelischer Publizistik, auf Traditionen, Fragestellungen und Fronten vor 1945 bis ins 19. Jh., in die Weimarer Republik und ins Dritte Reich zurück, um dann die Begriffe Wächteramt, Öffentlichkeit und den daraus abgeleiteten Öffentlichkeitsanspruch bzw. -auftrag zu analysieren. Die Zeit nach 1945 versucht D. jeweils unter verschiedenen Leitmotiven zu systematisieren: „Kontroverse Anfänge und Ansätze" lautet die Überschrift zu den Theorien von H. Thielicke, M. Plieninger, H. J. Iwand und K. G. Steckt, „Integrationsversuche" ist der gemeinsame Nenner für S. v. Kortzfleisch, H.-R. Müller-Schwefe und H.-D. Bastian, „Verkündigung als Information – Information als Verkündigung" das Schlagwort zu H.-E. Bahr und H. J. Schultz, während mit den Begriffen „Legitimation und Affirmation" Zentralanliegen der jüngsten publizistisch-theologischen Theorien zum Thema Kirche und Öffentlichkeit zusammengefaßt werden. Mit einem kurzen Schlußkapitel werden D.s eigene Positionen, die bis dahin nur an den kritischen Maßstäben gegenüber anderen ihre Konturen zeigten, positiv verdeutlicht.

Für Leser, die eine Einführung in die bisherige evangelische Positionsbestimmung gegenüber der Öffentlichkeit suchen, und für jene, die nur einen Teil der Autoren kennen, stellt die Publikation zugleich ein elementares Lesebuch dar: die wichtigsten Passagen, nicht nur einige Wortfetzen und ihrem Kontext entwurzelte Sätze, belegen das Denken der von D. ausgewählten Autoren. Allein daß eine derart umfassende historisch-systematische Darstellung evangelischer Programme und Theorien zu Kirche und Öffentlichkeit erscheint, beweist einmal mehr den Vorsprung, den die evangelische Seite in der Auseinandersetzung um die kirchliche Öffentlichkeitsproblematik aufzuweisen hat. Es wäre zu wünschen, daß auch auf katholischer Seite eine ähnliche Arbeit entsteht, die wie D.s Taschenbuch ihren verdienten Platz in den Bücherregalen von Studenten, Professoren und einschlägig befaßter Institutionen findet.

Einige Fragen an das Werk sollen hier nicht als Kritik, aber doch als Fragezeichen angebracht werden.

Ergänzend zu den Programmen und zur Theorie ist auch ein Abschnitt „Begleitung von Praxis" zu Presse, Rundfunk, Fernsehen und Reaktionsweisen der Kirche auf die Massenmedien enthalten. Man vermißt jedoch eine Auseinandersetzung mit Funktionen publizistischer Medien der genannten Art wie Werbung, Propaganda, Öffentlichkeitsarbeit, Unterhaltung etc. in eigenen Abschnitten. Ob eine solche funktionelle Betrachtungsweise nicht zielführender wäre als die bloße Gliederung nach Medien? Bei den Autoren wird beispielsweise Waldemar Wilken kein einziges Mal auch nur erwähnt, obwohl von ihm eine Reihe von Büchern zur Theorie und Praxis evangelischer Öffentlichkeitsarbeit erschienen sind, die das Verhältnis evangelischer Stellen in Deutschland zur Öffentlichkeit – wie immer man dazu stehen mag – zweifellos beeinflußt haben (Wilken wurde von der Deutschen PR-Gesellschaft für sein Werk ausgezeichnet). So begrüßenswert die Kategorisierung der Autoren in „Epochen" ist und so sehr man D. bescheinigen muß, daß er Werke nicht bloß referiert, sondern seinen Stoff kritisch durchdrungen hat – das Gefühl verläßt einen doch nicht, daß zumindest einem Teil der behandelten Autoren und deren Verdienst auf dem Hintergrund ihrer vorgefundenen Voraussetzungen etwas Unrecht geschieht in der Art, wie sie von D. zurechtgestutzt wurden. Freilich wird das die crux jeder Systematisierung und Vereinfachung durch Reduktion auf Zentrales bleiben, in Philosophie- wie in Kirchengeschichte.

Alles in allem: Eine Publikation (zudem preiswert), die Lehrenden und Lernenden eine große Hilfe als Einführung und zum Nachschlagen sowie zur kritischen Auseinandersetzung sein wird.

Klagenfurt Siegfried Muhrer

Lüssi, Peter: **Atheismus und Neurose – das Phänomen GL → N.** Eine Untersuchung im Bereiche der Tiefenpsychologie über die (Mit-) Verursachung neurotischer Krankheitszustände durch religiöse Glaubenslosigkeit. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1979). 315 S. kart. DM 45.–

Vf., ein „Theologe und Tiefenpsychologe", will mit diesem Buch eine „Pionierarbeit" leisten (7) und die Fragen beantworten, ob „Glaubenslosigkeit" zur Neurose führen könne. Darum nennt er den ersten Hauptteil: „Die Frage".

Unter „Glauben" versteht Vf. dabei – „in psychologischer Sicht – ... den Bezug des Individuums zum Glaubensobjekt ..." (24). Als integrale (im Gegensatz zur partiellen) Glaubenslosigkeit bezeichnet er jenen „... Zustand, dem ein Glaubensurteil ... fehlt".

Eine Neurose nennt Vf. „... eine psychogene Erkrankung", deren „Ursachen" in einem „psychischen Defizit" und/oder einem „intrapsychischen Konflikt" liegen. Von der Symptomatik her betont er den „chronischen" Charakter dieser Erkrankung von vielen Monaten oder gar Jahren (52–54). Nach diesen äußerst genauen und ausführlichen – jedoch keineswegs übersichtlichen – Begriffsbestimmungen wendet sich Vf. dem Phänomen der „religiösen Probleme" und der „Glaubenslosigkeit" in der psychotherapeutischen Praxis zu, soweit sie sich aus dem Schrifttum erkennen lassen (67–74).

Träume zeigen nicht selten diese religiösen Probleme auf (75–82). Auch wer der „Tiefenpsychologie" den Charakter der Wissenschaft zuerkennt (möglicherweise in einer „Zwischenposition" zwischen Natur- und Geisteswissenschaft [84]), kann doch die tiefgreifenden Unterschiede zwischen den verschiedenen tiefenpsychologischen Richtungen gerade in ihrer „Einstellung ... zum Phänomen der Religion" nicht übersehen (89f). Vf. schildert sie ausführlich und begründet sie mit der persönlichen Einstellung der jeweiligen Psychotherapeuten zu den Fragen des Glaubens (98–113).

Wie es bei Depressionen zu einer „affektiven Glaubenslosigkeit" kommt, so können auch neurotische Aggressionen (z. B. gegen den Vater) oder Schuldgefühle u. a. m. zur Glaubenslosigkeit führen, die als Reaktion auch die jeweilige Neurose verstärken kann (114–119).

Sexualneurosen als Folge unechter Glaubenshaltungen sieht Vf. vorwiegend in den „ekklesiogenen Neurosen" nach Thomas (121) und in den psychischen Bedürfnissen nach einem Glauben im Sinne von Gödan (122). Auch ein „neurotischer Glaube" als „Pseudofrömmigkeit" und pathologische Flucht in religiöse Tätigkeit gehören in diesen Bereich (123–125).

Den zweiten Hauptteil seines Werkes (II) widmet L. den „Ergebnissen" seiner grundsätzlichen Überlegungen. Er läßt offen, ob wirklich die neurotischen Störungen in den letzten Jahrzehnten mit der Glaubenslosigkeit oder gar ihretwegen zugenommen haben (133).

Von den drei Aussagen, Glaubenslosigkeit ziehe immer oder niemals eine neurotische Erkrankung nach sich oder aber dies sei zwar möglich aber nicht notwendig, hält er die letztgenannte für „einzig verantwortbar" (137). Eindeutig nämlich gibt es „nicht neurotische glaubenslose Menschen" (142). Die wenigen Psychotherapeuten (Caruso, Daim, Allwohn u.a.), die Neurose mit Glaubenslosigkeit gleichsetzen oder als deren notwendige Folge betrachten, errichten damit „theologische Konstruktionen" (147).

Ausführlich geht L. auf C. G. Jungs „religionspsychologisches Konzept" ein und weist aus dessen Schriften nach, daß die archetypischen Gottessymbole und die Selbstsymbole identisch sind (154). Wenn Jung dann von solcher „Religion" feststellt, sie diene „offensichtlich ... der Erhaltung des psychischen Gleichgewichtes", so setzt er damit das Fehlen archetypischer Symbole mit Glaubenslosigkeit gleich, trägt damit aber nicht den Begriffsbestimmungen von L. Rechnung.

Die These, Glaubenslosigkeit könne niemals zur Neurose führen oder überspitzt, Glaube und Neurose liegen gar auf derselben Ebene, geht bekanntlich auf Sigmund Freud zurück und wurde von zahlreichen Psychoanalytikern übernommen (160/161).

Freud sah einerseits (besonders in „Totem und Tabu") die Religion als zwanghaften Versuch an, ödipales Schuldgefühl zu bewältigen. Andererseits sieht er die Religion als illusionäre Erfüllung infantiler Wünsche (besonders in „Die Zukunft einer Illusion"), so daß die Religionen eine Art paranoiden „Massenwahn" darstellen (161–170).

Danach wäre jeder gläubige Mensch eine Art Zwangsneurotiker. Seit Pfister sind die Thesen Freuds immer wieder analysiert, auf einen berechtigten Kern zurückgeführt (es gibt neurotische Formen der Frömmigkeit) und widerlegt worden (171–176).

L. sieht hinter der Frage, ob es ein urtümlich religiöses Bedürfnis nach Glauben oder gerade ein solches nach Unglauben gäbe, die verschiedenen Streit-Standpunkte zwischen den jeweils glaubenden und den nicht glaubenden Psychotherapeuten (178/179).

Sicher gibt es einen verdrängten Glauben, und zahlreiche Träume und Beispiele von Tournier, Stekel, Bitter, Boss u.a. belegen diese These. Verdrängter Glaube kann auch eine neurotische Erkrankung verursachen, wie L. an zahlreichen Beispielen aus der Literatur sogar bei einer Depression nachweist (181–195).

Aber auch Glaubenslosigkeit läßt sich verdrängen. Manche neurotische Erscheinungen, besonders bei Theologen, z. B. Brevier-Skrupulanten, sind nach den vorliegenden Berichten nicht zu leugnen (198–202).

Zahlreiche innerseelische Konflikte ergeben sich, wenn intellektuell gläubige Menschen unter affektiver Glaubenslosigkeit leiden und umgekehrt (204–211).

Nachdem L. zunächst die Neurosen unter dem „Konfliktaspekt" behandelt hatte, wendet er sich abschließend dem „Defizitaspekt" zu. An den fünf „Existenzbegriffen: Angst, Schuld, Tod, Identität und Sinn" zeigt L. mit Gebsattel die „Flucht vor dem Transzendenten" oder mit Bodamer den „Verlust unseres Verhältnisses zu Gott" (215). Fast alle neurotischen Erkrankungen sind mit Angstzuständen verbunden. Die Geborgenheit des Glaubens kann dabei vorbeugen und überwinden helfen (217–224).

Existentielle Schuld, nach Condrau die Wurzel auch jeder Angst, läßt sich – davon berichtet L. zahlreiche Beispiele – nicht selten durch den religiös-geistlichen Zuspruch der Vergebung heilen (224–232).

Für viele Neurosen ist, das wies besonders Meyer nach, die Todesangst („Thanatophobie") ursächlich verantwortlich. Zum Überwinden aber ist der Glaube an Gott grundlegend (234–244).

Der Mangel an „Identität", für C. G. Jung mit dem Mangel an Religiosität wesensgleich, wird in sehr verschiedener Weise als verfehlte Selbstverwirklichung beschrieben. Wiederum zeigt L. an Hand von Träumen und Krankengeschichten namhafter Psychotherapeuten wesentliche „Ansätze" „zu dieser neurose-heilenden Identitätsfindung" (250).

Die „noogene Neurose", durch Sinnverlust bedingt, und durch den „Willen zum Sinn" zu überwinden, ist V. E. Frankls Grundanliegen der „Logotherapie". In dem religiösen Glauben, einem „Vertrauen auf den Übersinn" liegt dann – besonders jenseits der Lebensmitte – mit der Antwort auf die Sinnfrage zugleich die Heilung der jeweiligen noogenen Neurose (256–269).

Das Ergebnis faßt L. in dem Schlußwort zusammen: „In einzelnen Neurosefällen (spielt) Glaubenslosigkeit tatsächlich eine wesentliche krankheitsätiologische Rolle". Das Pauschalurteil, viele Menschen seien deshalb heute neurotisch, weil ihnen der Glaube fehle, läßt sich nicht aufrecht erhalten. Verbreitet findet sich eine „Verursachung neurotischer Störungen durch sexualfeindliche Moral" (270). Das Problem der Glaubenslosigkeit als Ursache von Neurosen sieht L. von viel zu wenig Therapeuten beachtet; obwohl manchem „Psychotherapiepatienten (dann) besser geholfen" werden könnte.

Vf. selbst nennt diese Ergebnisse „ziemlich dürftig"; doch stellt allein das Zusammentragen der weit verstreuten Belegliteratur mit der vorbildlich unvoreingenommen-sachlichen Prüfung und Klärung der Begriffe eine verdienstvolle wissenschaftliche Leistung dar.

Mag dann auch diese übergenaue theoretische Abgrenzung der Begriffe, die rund ein Drittel des Werkes ausmacht, hinter den Grundproblemen des Werkes zu stark in den Vordergrund treten (während sie bei der wünschenswerten Unterscheidung zwischen Neurosen, Depressionen und Psychosen zu kurz kommt), so bleibt doch der Gedankengang der Untersuchung ungebrochen.

Sicher liegt mit dem Werk von L. eine ungewöhnlich sorgfältige, reichhaltige, umfassend belegte und durch Anmerkungen und ein Schrifttumsverzeichnis wertvoll ergänzte religions-psychologische Arbeit vor. Sie ist geeignet und bestimmt, Antwort auf die wissenschaftliche Frage des Themas zu erteilen. Ein wenig unklar aber bleibt bei den Berufen des Vf.s als Theologe und Tiefenpsychologe, warum nur von den Erfahrungen anderer Autoren, nicht auch von den eigenen berichtet wird, warum nicht stärker neben der wissenschaftlichen Logik auch die menschliche Anteilnahme zu Wort kommt, die hier allzu sehr verborgen die abgrundtiefe Leidensnot der Neurotiker nur aus intellektueller Warte betrachtet.

So wird der Leser durch zahlreiche theoretische Erkenntnisse bereichert; er fühlt sich jedoch bei den wichtigen Schlußfolgerungen – besonders für die Seelsorge – allein gelassen. Das Buch also könnte durch einen ergänzenden Teil noch wesentlich gewinnen: „Die Frage" lautet nicht nur, wie verstehen wir den glaubenslosen Neurotiker, sondern auch, wie helfen wir ihm in Psychoterapie und Seelsorge.

Berlin Klaus Thomas

Weber, Wilhelm: **Geld, Glaube, Gesellschaft.** – (Opladen): Westd. Verlag (1979). 50 S. (Rhein.-Westf. Akademie der Wissenschaften. Geisteswissenschaften. Vorträge G 239)

Geld stammt zwar ursprünglich aus dem sakralen Bereich (Tempel-, Kultabgaben) – so der renomierte Vertreter der christlichen Soziallehre und schon vor Jahren Autor einer Monographie über Währungsethik –, ist jedoch bereits seit frühesten Zeiten Gegenstand der Skepsis und Kritik von Religion und Ethik. Duldete man es als Tauschmittel für den kleinen überschaubaren Bedarfshandel, so sieht man die sich entwickelnde Geldwirtschaft als „Entartung" der Gesellschaft.

Verachtung und Ablehnung der Geldwirtschaft, die bis in magische Bereiche (Geld als „Kot der Hölle", „Götterdreck") reichen, berufen sich einmal auf das Argument, daß Geld die überschaubare „natürliche" Welt zerstört und damit zum „naturwidrigen" Kapital wird, sobald es aus der „natürlichen" Tauschfunktion in einer einfachen Warenwirtschaft herauswächst und eine „auf seine eigene Selbstverwertung und Vermehrung gerichtete Funktion" (13) ausübt. Zentrale Figur dieses Prozesses ist der Händler, der Kaufmann, der Unternehmer, der Kapitalist, der die einfache Struktur der kleinen Welt durch seine „schöpferische Zerstörung" in Frage stellt und deshalb nicht zufällig als „Negativsymbol" erscheint. – Das zweite Argument beruft sich auf die Ungerechtigkeit, die mit der Geldwirtschaft fast immer einhergeht. Bei der Überlassung von Geld als Darlehen wird aus der unfruchtbaren Sache „Geld" Gewinn (Zins) gezogen und damit „das Prinzip der aequivalentia inter datum et acceptum verletzt" (20).

Beide kritischen Einwände finden sich sowohl in der Naturrechtsethik der Antike (Platon, Aristoteles), wie bei den Kirchenvätern und in der Scholastik, wobei jedoch bereits die Spätscholastik auf den Funktionswandel von Geld in „Kapital" hinweist und diesem „Fruchtbarkeit" zuspricht. Ebenso überzeugend zeigt W. dann, wie die Kritik an der Geldwirtschaft, „an Geld in der Form von Kredit und Kapital" (24), vom Frühsozialismus aufgenommen wird und zur Forderung nach „Entmonetarisierung" der Gesellschaft führt (Owen, Proudhon, Weitling). Marx kleidet die Kritik in die Begriffe „Ausbeutung", „Entfremdung". Psychologie und Psychoanalyse geben den Einwänden eine neue Qualität und sehen in der entwickelten Geldwirtschaft die Ursache von Störungen im psychischen Bereich („Aggression", „Angst", „Neurose"). Neuere Nationalökonomie und Ökologie schließlich weisen darauf hin, daß eine „hypertrophe Geldwirtschaft" mit wachsender Zahl der Haushalte und abnehmender durchschnittlicher Haushaltsgröße die Summe der über den Markt zu erbringenden Dienstleistungen (besonders der sozialen Dienstleistungen) expandieren und so die Gesellschaft in eine „Wohlstandsfalle" hineinschlittern läßt.

Fazit des überraschende und weithin unbekannte Zusammenhänge aufzeigenden Überblicks: Weder mit der Forderung, die Kapitalisierung des Geldes bei grundsätzlicher Anerkennung seiner Funktion als Tauschmittler zu verhindern, noch mit der Forderung nach radikaler Abschaffung des Geldes hatte die jahrtausendealte Kritik an Geld und Geldwirtschaft bisher Erfolg. Offen bleibt, ob der Vorschlag einer schweizerischen Forschungsgruppe aus dem Jahre 1972 praktikabel ist, der eine „partielle Eindämmung der Geldwirtschaft bei grundsätzlicher Beibehaltung der entwickelten Geldfunktion" (37) durch den Ausbau eines „naturalen" Dienstleistungsnetzes, d. h. eines Sozialdienstes auf Nichtlohnbasis und auf Gegenseitigkeit, vorsieht. Alles in allem scheinen freilich die kurze Periode (ein paar Jahrhunderte) und der begrenzte geographische Raum (Europa, Nordamerika), in denen das Geld schrankenlos etabliert wurde (klassische Nationalökonomie, Kapitalismus), eher die Ausnahme von der Regel zu sein. Mit dem Hinweis auf die tief wurzelnde Spannung zwischen wissenschaftlich-rationalem Denken und religiösen, ethischen sowie anderen anthropologischen Faktoren in der Stellung zu Geld und Geldwirtschaft macht W. auf eine Problematik aufmerksam, die gerade bei den Bemühungen um eine Lösung der aktuellen Ökologie- bzw. Umweltkrise von großer Bedeutung sein wird.

Bochum Franz Josef Stegmann

Gott feiern. Theologische Anregung und geistliche Vertiefung zur Feier von Messe und Stundengebet. Hrsg. von Josef G. Plöger. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1980). 480 S. Lw. DM 48.–

Das hier angezeigte Werk wird vom Kölner Weihbischof Dr. Plöger aus Anlaß des 70. Geburtstages Theodor S. Schnitzlers herausgegeben; 37 Mitarbeiter aus dem deutschsprachigen In- und Ausland sowie Belgien und Frankreich haben Beiträge geliefert (zwischen 3 und 21 Seiten; Ausnahme – in gewohnter Ausführlichkeit – E. J. Lengelings 46seitiger Beitrag „Von der Erwartung des Kommenden" [193–239]). Die Autoren sind Kollegen und Bekannte des Rezipienten der Festschrift in seiner Eigenschaft als Liturgiewissenschaftler und langjähriger Pfarrer in Köln.

Der Bd ist, dem Untertitel angemessen, in drei Abschnitte gegliedert: 1. Teil: Von der Liturgie als Feier (fünf Beiträge, 15–68); 2. Teil: Von der Feier der Messe (18 Beiträge, 69–293); 3. Teil: Von der Feier des Stundengebetes (14 Beiträge, 295–450). Ergänzend treten hinzu ein Geleitwort Kard. Höffners (11f) und ein Vorwort des Herausgebers (13f) sowie eine Biographie (457f) und Bibliographie (459–463) Schnitzlers und ein Personen- (464–469) und Sachregister (470–477).

Dieses Werk steht in seinem Gesamtaufbau in der Linie des Bdes „Gemeinde im Herrenmahl. Zur Praxis der Meßfeier", hrsg. von Th. Maas-Ewerd und K. Richter (1976, ²1977), der E. J. Lengeling zu seinem 60. Geburtstag gewidmet war. Auch das vorliegende Werk steht unter einem Generalthema, das „themenzentriert" abgehandelt wird und da-

mit das gewohnte Bild von Festschriften verläßt. Diese Methode wird Schnitzler auch wohl gerechter, da er selbst mehrere Bücher über die Eucharistiefeier geschrieben hat und ein Buch über das Stundengebet im Herbst vergangenen Jahres erschienen ist.

Es ist immer eine heikle Angelegenheit, Sammelbände wie den vorliegenden zu rezensieren. Jeder der 37 Beiträge ist lesenswert und in seiner Art gelungen; einige sind ausgesprochen Meisterleistungen, die einer eingehenden Beschäftigung wert sind. Vom Anspruch des Buches her, theologische Anregung und geistliche Vertiefung zu sein, erklärt sich die Disparatheit im Stil der einzelnen Artikel, die von tiefsinniger Meditation bis zu akribisch-wissenschaftlicher Untersuchung geht und damit dem Leser abverlangt, sich auf ein breites literarisches Spektrum einzustellen, was aber durch die Beherrschung der Materie seitens der Mitarbeiter, die sich allesamt als kompetent ausweisen, erleichtert wird.

Es ist müßig, auf vereinzelte Unterlassungen oder Ausstellungen in den Beiträgen hinzuweisen. Allerdings hätte m. E. im ersten Teil über die Liturgie als Feier nicht in zwei der fünf Beiträge ausschließlich von der Feier der Messe die Rede sein sollen; nicht umsonst heißt die deutschsprachige Ausgabe der Liturgia Horarum „Die Feier des Stundengebetes". Im zweiten Teil über die Feier der Messe vermißt man nur ungern einen eigenen Beitrag über einen der herausragenden, weil unbestreitbar gelungenen, Glanzpunkte der Erneuerung der Meßliturgie, die 95 Präfationen des Meßbuchs, deren Ziel es ist, „die verschiedenen Aspekte des Heilsmysteriums deutlicher werden zu lassen und zahlreichere Motive der Danksagung anzuführen" (Paul VI.). Und der dritte Teil über die Feier des Stundengebetes macht wieder einmal bewußt, wie dringend ein Kommentar zur Allgemeinen Einführung in das Stundengebet (analog zu „Die neue Ordnung der Eucharistiefeier. Allgemeine Einführung in das Römische Meßbuch" von E. J. Lengeling [1970, ^{4}1972]) gewünscht ist, von einem Parallelwerk zu J. A. Jungmanns Missarum Sollemnia ganz zu schweigen (s. a. 444f, 449). Die theologische Anregung und geistliche Vertiefung zur Messe und zum Stundengebet sind im deutschen Sprachraum in diesem Jahrhundert auch mit Namen wie Ä. Löhr, S. Grün, Ph. Rech, Th. Schneider fest verbunden. Es ist deshalb zu bedauern, daß unter den Mitarbeitern an diesem Sammelwerk keine Frau ist. Ist es ein Mangel an Liturgiewissenschaftlerinnen oder an noch nicht gesehenen Möglichkeiten von Beiträgen und Sichtweisen, die Frauen zur Feier leisten können?

Die bedächtige Lektüre dieses Werkes hinterläßt beim Leser – und das sollten alle sein, die in irgendeiner Weise mit Liturgie und Gemeinde zu tun haben – eine neue Freude an der Feier der Liturgie, den Wunsch, durch die tieferen Dimensionen der Erneuerung die konkrete Gestaltung (noch) wirksamer bestimmt zu sehen, und die Hoffnung, das Buch möge den ihm vom Anspruch und der Qualität her zu wünschenden Einfluß auf das liturgische und geistliche Leben der Gemeinden haben.

Münster Thaddäus A. Schnitker

Nußbaum, Otto: **Die Aufbewahrung der Eucharistie.** – Bonn: Hanstein 1979. 501 S., 39 Abb. (Theophaneia. Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums XXIX) Lw. DM 142.–

Die langjährige Beschäftigung mit der Aufbewahrung der Eucharistie von den Anfängen der Kirche bis hinauf in die Gegenwart hat in der vorliegenden Monographie ein so umfassendes Material zu Tage gefördert, daß nur der wirkliche Fachmann hier einzudringen vermochte, um alles in einer geordneten Übersicht gegliedert darzulegen. N., Professor für Liturgiewissenschaften an der Universität Bonn, kann angesichts seiner schier unüberschaubaren Themenweite auf einige hervorragende Untersuchungen zurückgreifen, die aus der Feder von L. Köster, P. Browe, E. Maffei, D. R. Cahill, G. Dix, S. J. P. van Dijk – J. Hazelden Walker und A. A. King stammen, im Wissen um deren Korrekturbedürftigkeit und erforderliche Einordnung in das Ganze der geschichtlich gewordenen Wirklichkeit. Um die Gefahr der Uferlosigkeit zu vermeiden, beschränkt sich Vf. auf die Darbietung der lateinischen Kirche des Westens, ohne aber die Kirche des Ostens ganz zu vernachlässigen (19). Dabei steht nicht so sehr die Lehre vom Glauben an die permanente Realpräsenz des Leibes und Blutes Jesu Christi im Mittelpunkt als vielmehr der Aufweis der liturgiegeschichtlichen Vorgegebenheiten (18). Ebenfalls soll ein Beitrag geleistet werden „zu einer objektiven Beurteilung der Grundsätze, die von der nachkonziliaren Liturgiereform für die Aufbewahrung der Eucharistie aufgestellt wurden" (20).

Vf. unterteilt seine voluminöse Studie in drei Teile: 1. Die Aufbewahrungsgründe (21–210), 2. Die aufbewahrte eucharistische Materie (211–265) und 3. Der Aufbewahrungort (266–464). Ein Resüme bildet den Abschluß des Ganzen (465–476).

Was das erste Kap. angeht, so versucht Vf. auf der Suche nach evtl. jüdischen (21–22) oder antiken (64–73) Vorbildern Gemeinsamkeiten und Unterschiede zum frühchristlichen Kult herauszuarbeiten; die verbindenden Elemente bleiben allerdings unwesentlich und geringfügig. Da demnach die Wurzeln für die Aufbewahrung der Eucharistie – so N. mit Recht – im Innerchristlichen selbst liegen, müssen die frühchristlichen Zeugnisse erhellt und ausgewertet werden. Als geschichtlich ältester Grund stellt sich die Vorsorge für die Kommunion der Gläubigen heraus, und zwar für den Kommunionempfang außerhalb der Eucharistiefeier. Hierbei handelt es sich einmal um die Hauskommunion an den Tagen, an denen keine Eucharistie stattfand (37f). Diese sog. dies aliturgici setzten eine Hauskommunion voraus und waren bis zu der Zeit üblich, da sich die tägliche Meßfeier in den einzelnen Kulturräumen durchsetzte. Zum zweiten war anläßlich der Präsanktifikatenliturgie eine Aufbewahrung erforderlich, da an den hl. Tagen des Leidens und Sterbens Jesu kein eucharistischer Gottesdienst abgehalten wurde (38–44). „Der historisch gesehen wohl zweite, der Gewichtung nach im Denken und Urteil der Kirche aber stets als Hauptzweck genannte Grund für eine eucharistische Aufbewahrung ist die Spendung des Viaticum" (466). Dieser Brauch, der durch das Konzil von Nizäa bestätigt wird, darf ab dieser Zeit als allgemein bestehend vorausgesetzt werden (74). Entsprechend der Überzeugung dieser Zeit empfangen viele Christen die Wegzehrung erst in der Todesstunde, ja im Augenblick des Sterbens. Daher nehmen Christen die Eucharistie auch mit auf Reisen, um bei Todesgefahr in den Genuß des Sakramentes zu kommen. Kleriker tragen darum häufig das Viaticum mit sich, wie es Hieronymus für den vorbildlichen Bischof Exuperius von Toulouse bezeugt (87). Im Mittelalter, speziell in der Zeit zwischen 1370 und 1730, besteht die Überlieferung, die Eucharistie bei Papstreisen in feierlicher Form voranzutragen (89–90). Als dritter und zugleich jüngster Aufbewahrungsgrund schält sich – besonders nach der Jahrtausendwende – die wachsende Verehrung der Eucharistie heraus. In dem Maße, als die kultische Verehrung und Anbetung einsetzt, wird auch eine Aufbewahrung unumgänglich. Im Hintergrund stehen die Sakramentsfrömmigkeit der belgischen Ordensfrau Juliane von Lüttich, die vermehrten Berichte von Hostienwundern sowie die Elevation der Hostie nach der Konsekration, die dem Schauverlangen vieler Rechnung trägt (102–174). Diese drei aufgeführten Gründe bleiben auch nach der Feuerprobe der historischen Kritik für die unverzichtbare Notwendigkeit der Aufbewahrung der Eucharistie bestehen (204–210).

Im zweiten Kap. geht Vf. der Frage nach, welche Materie in den einzelnen Jahrhunderten aufbewahrt worden ist. „Die Aufbewahrung der Eucharistie im privathäuslichen Bereich erstreckte sich allem Anschein nach nur auf die Brotmaterie. Lediglich Bischöfe und Priester scheinen vereinzelt auch das heilige Blut aufbewahrt zu haben (214/8). Im offiziellen kirchlichen Bereich läßt sich hingegen eine Aufbewahrung der beiden getrennten sacrae species nachweisen, und zwar für die Präsanktifikatenliturgie, im Osten vereinzelt bis zum 11. Jahrhundert, im Westen wohl nur bis zum 8. Jahrhundert" (469–470). Immer wieder fordern Synoden die häufige Erneuerung der aufbewahrten Hostien, damit die Materie nicht verdirbt (247–254). Nach der Liturgiereform des II. Vatikanum wird in der Regel nur die Brotgestalt aufbewahrt, das hl. Blut dagegen besonders der Gefahr der Verunehrung wegen nicht (260–262). Die Aufbewahrung einer zu großen Menge an Hostien wird vom Vf. als „Vorratswirtschaft" (264) gebrandmarkt. – Das gesamte zweite Kap. ergeht sich zuweilen in Wiederholungen oder verliert sich im Detail. Es hätte viel gewonnen, wäre es gestrafft worden.

Einen breiten Raum nimmt das dritte und zugleich letzte Kap. ein, das dem Aufbewahrungsort von den Anfängen bis zur Gegenwart gewidmet ist. In der Frühzeit der Kirche war es allgemein üblich, in den Privathäusern der Laien die Eucharistie aufzubewahren, zumal gottesdienstliche Räume noch fehlten. Erstmals Tertulian, dann Hippolyt, Novatian, Cyprian, Hieronymus u. v. a. m. bis hin zu Augustinus beschreiben diesen Brauch ohne Tadel. Entweder in einem Kästchen oder einem Linnentuch nehmen die Gläubigen die hl. Speise mit nach Hause, um sie in einem Schrank oder in einer Nische aufzubewahren, bevor sie genossen wird (266–278). In den Zellen der Eremiten, in den ersten Klöstern wie auch in den Häusern der Kleriker lebt diese Sitte viel länger als in den Privathäusern der Laien, auch, weil dadurch Verunehrungen und Mißbräuche nachhaltiger ausgeschaltet werden konnten (284–291). Seit dem 5. Jh. wird daher das Sakrament zunehmend in den Kirchen selbst aufbewahrt, und zwar in einem Annexraum, im Westen meistens im sog. Secretarium, im Osten im Pastophorion (292–299). Diese Räume gewähren mehr Sicherheit, sind allerdings noch nicht zur Verehrung bestimmt. Die nächste Stufe der Entwicklung zeigt sich in der Aufbewahrung auf der Altarmensa, im Osten seit dem 6. Jh, im Westen seit dem 9. Jh. nachweisbar. In der Regel handelt es sich um kleine rechteckige Kästchen oder runde Pyxiden oder turmartige Gefäße,

deren man sich – ohne feste Verankerung mit dem hl. Tisch – bediente (319–323). Nach der Jahrtausendwende kommt das sog. Hängetabernakel vor, ein an Ketten oder Stricken befestigtes Gefäß, oft in Gestalt einer Taube, das über dem Altar oder in dessen Nähe angebracht ist (329–364). Besonders England und Frankreich kennen und schätzen diese Vorrichtung, demgegenüber Deutschland und die südlichen Länder andere Formen bevorzugen. Ob die technischen Mängel Ursache für die verhältnismäßig geringe Verbreitung des Hängetabernakels gewesen sind? In die Zeit der Blüte der eucharistischen Verehrung fällt das Dekret „Sane" des IV. Lateranense von 1215, das besonders dem häufigen Diebstahl, der Verunehrung und dem Mißbrauch Einhalt zu gebieten sucht: „Wir bestimmen, daß in allen Kirchen das Chrisam und die Eucharistie unter getreuer Schlüsselgewalt aufbewahrt werden, damit keine ruchlose Hand sich danach ausstrecke, um irgendeine schreckliche oder frevelhafte Tat zu vollbringen." Bald erfährt der eucharistische Wandschrank, der erstmals 1128 in Köln bezeugt ist, weite Verbreitung (386). Größere Gefäße werden benötigt, um eine größere Hostienzahl aufbewahren zu können; ferner werden Prozessionen und Expositionen häufiger. Diese Wandschränke bilden liturgisch und kunstgeschichtlich die Vorstufe zu den frei stehenden Sakramentshäuschen, die Ende des 14. Jh. entstehen (390ff). Die bisweilen einzigartig kostbare Ausschmükkung des Sakramentshauses, die Vf. in den Abbildungen des Münsters von Überlingen (30) und von St. Jakob in Löwen (32) illustriert, stellen ein eindrucksvolles Zeugnis der geglaubten ständigen Gegenwart des Herrn im Sakrament dar. Im Zug der theologischen und liturgischen Erneuerung des katholischen Glaubens, wie es die Beschlüsse des Tridentinums vorsehen, sowie mit der einhergehenden Abwendung des aufkommenden Protestantismus folgt die Einführung des Altartabernakels. Dieser ist durch die Altarretabeln mit Sakramentsnische und durch den hinter dem Hauptaltar stehenden eucharistischen Wandschrank kunstgeschichtlich vorbereitet (427–474). Die Stätte des Opfers, wo sich die Wesensverwandlung vollzieht, wird als die geeignetste Aufbewahrungsstätte für die Eucharistie angesehen. Erst im 17./18. Jh. kommt es allerdings zur Vorherrschaft und fast Alleinherrschaft des Altartabernakels, und so bleibt es bis zum Vorabend des II. Vatikanum (474). Mehrere Etappen führen in jüngster Zeit zu Not- und Zwischenlösungen: angefangen vom sog. Tabernakeldekret Papst Pius' XII. 1957 über die Instructio prima von 1964, das Schreiben von Kardinal Lercaro 1965 bis zur Instructio „De cultu mysterii Eucharistici" von 1967. In diesen Dokumenten werden Weichen für die Zukunft gestellt. Der Hauptaltar soll demnach als die „Ehrfurcht gebietende Mitte der versammelten Gemeinde" (Artikel 24) verstanden werden. Das Tabernakel soll nach Möglichkeit in einer vom Hauptraum der Kirche getrennten Kapelle aufgestellt werden. Die Sakramentskapelle stellt das Desiderat der geschichtlichen Stunde dar, einer Gegenwart, von der niemand weiß, wie lange sie anhält.

Wenn wir auf die umfangreiche liturgiewissenschaftliche Arbeit zusammenfassend zurückblicken, müssen wir dem Autor für den unermüdlichen Fleiß sowie die sorgfältige Zusammenstellung Dank sagen. Im besonderen verdienen folgende Positiva lobend herausgestellt zu werden: In geradezu vorbildlicher Weise bestimmen die Quellen den Verlauf der historischen Arbeit; die von überallher herangezogenen Primärdokumente, verbunden mit der Gabe der rechten Einordnung und Gewichtung, machen den bleibenden Wert dieser Untersuchung aus. Die exakte Gliederung des zu bewältigenden Stoffes vereinfacht es dem Leser, den roten Faden nicht zu verlieren; die in Längsschnitten aufgebaute Übersicht läßt deutlich erkennen, aus welchen Gründen einmal übernommene Frömmigkeitsformen umbrechen und der Veränderung unterworfen sind. So betrachtet mag das Buch auch denjenigen empfohlen werden, die zunächst durch den Umfang des Buches abgeschreckt worden sind. Weiterhin behält Vf. die Liturgie der Gegenwart immer im Auge, wodurch er ein Verbleiben in der kirchlichen Vergangenheit vermeidet. Endlich bieten die zahlreichen Abbildungen am Ende des Buches einen optischen Eindruck von der Veränderbarkeit der eucharistischen Aufbewahrungsstätten, die auf ihre Weise das liturgische Zeugnis kunstgeschichtlich erhärten. Angesichts der Fülle der Einsichten und Ansichten ist es ganz unmöglich, auf alles und jedes erwähnend oder beurteilend einzugehen; es bleibt lediglich Raum für das eine oder andere. Einige Abschnitte hätten beispielsweise ohne große Not ausgelassen oder in andere integriert werden können. Auch der geneigte Leser kann bei nicht endenden Wiederholungen die Geduld verlieren; so wird die Episode von Bischof Ambrosius' Bruder Satyrus mindestens viermal erzählt (84f, 113, 269, 300), die legendäre Vita der hl. Eudokia mindestens dreimal (84, 112, 271). Anfechtbar scheint mir die These zu sein, die da lautet: „Die Kirche hat jedoch stets diese Ablehnung des Weines als eucharistische Materie verurteilt und den Empfang beider Gestalten gefordert" (211, zum Ganzen 211–214). Ohne die hier anstehende Thematik voll aufgreifen zu können, sei doch angemerkt, daß schon ntl Abendmahlsberichte die Kommunion sub una bezeugen, wie H. Schürmann in mehreren Abhandlungen überzeugend nachgewiesen hat. Wenn auch in der frühen Väterzeit enkratitische und gnostisierende Tendenzen überwunden werden mußten, wie Vf. mit Recht herausstellt, so war dennoch aus theologischen wie praktischen Gründen der Kommunionempfang sub una keine Seltenheit. – Die formale Seite der Untersuchung ist mustergültig, trotz des Fehlens eines Literaturverzeichnisses. Das Werk dient auch dem dogmatisch und kunstgeschichtlich aufgeschlossenen Liturgiker; in der Pfarrseelsorge wird es jeder mit viel Nutzen zu Rate ziehen, der in engerer oder weiterer Beziehung zur Eucharistie und ihrer Verehrung steht. Jeder aber, der diese gut 500 Seiten mit Verstand und Muße gelesen hat, weiß um die Zeitbedingtheit aller gewesenen und gegenwärtigen Aufbewahrungsstätten, nachdem der geschichtliche Befund recht unterschiedliche Resultate gezeitigt hat. Diese weisen jedwedes Verabsolutieren nur einer Form schärfstens zurück, im Wissen, daß im Angesicht der Gegenwart eine neue Gestalt der eucharistischen Aufbewahrung je neu gezeugt werden kann.

Düsseldorf Helmut Moll

Blankenburg, Walter: **Kirche und Musik.** Gesammelte Aufsätze zur Geschichte der gottesdienstlichen Musik. Zu seinem 75. Geburtstag hrsg. von Erich Hübner und Renate Steiger. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1979). 359 S. kart. DM 24.–

Mit Förderung durch Landeskirchen und evangelische Kirchenmusikverbände haben Erich Hübner und Renate Steiger diesen schönen Band mit ausgewählten Aufsätzen B.s, die 1935 bis 1976 verstreut erschienen sind, veröffentlichen können. Die Themen reichen von der frühchristlichen Bedeutung des Wortes „Chor" und „Luther und die Musik" über Aspekte von J. S. Bachs Werk, den „Harmoniebegriff in der lutherisch-barocken Musikanschauung" und die „Geschichte des Kirchenkonzerts" bis zum „unaufgebbaren Platz der Musik in der Theologie" und zur „neuen gottesdienstlichen Musik – Notwendigkeit und kritische Maßstäbe". Die Hrsg. haben eine glückliche Auswahl von Aufsätzen getroffen, die zum Teil Standardliteratur zu bestimmten Fragen, zum Teil selbst historische Dokumente der Neubesinnung evangelischer Kirchenmusik geworden sind. Eine treffliche Würdigung des verdienten Jubilars und ein willkommenes Kompendium über „Kirche und Musik" zugleich, und zwar über die konfessionellen Grenzen hinweg.

Friedrichdorf Helmut Hucke

Kramm, Thomas: **Analyse und Bewährung theologischer Modelle zur Begründung der Mission.** Entscheidungskriterien in der aktuellen Auseinandersetzung zwischen einem heilsgeschichtlich-ekklesiologischen und einem geschichtlich-eschatologischen Missionsverständnis. – Aachen: missio aktuell Verlag 1979. 264 S., kart. DM 28.–

Ausgangspunkt der Untersuchung ist die unbestreitbare Tatsache, daß es hinsichtlich des Missionsverständnisses zu einer spürbaren Polarisierung gekommen ist, die sich bis in die internationalen und kirchenamtlichen Gremien zumal der evangelischen Seite auswirkt. Die beiden Hauptrichtungen werden als „heilsgeschichtlich-ekklesiologisch" und „geschichtlich-eschatologisch" angesprochen. Die unterscheidenden Stichworte zur ersten lauten: Trennung von Heils- und Weltgeschichte, Ereignung des göttlichen Handelns im Sonderraum der Kirche, Verheißung für die Glaubenden, Gegensatz von Heilsort und Unheilsort unter Zuordnung des Heils zur Kirche und des Unheils zur Welt, Kirchesein im Mittelpunkt, Auftrag: Heimholung aller zur Kirche; zur zweiten: Einheit von Heils- und Weltgeschichte, Ereignung des göttlichen Handelns in Ereignissen der Weltgeschichte, Verheißung für die ganze Welt, Kirche als Teil der Welt auf dem Weg zum Heil, Sendung der Kirche im Mittelpunkt, Auftrag: geschichtlich-welthafter Einsatz für das Heil des ganzen Menschen (vgl. 13).

Die eigentliche Aufgabe der Arbeit besteht „in der Kritik der missiologischen Entwürfe unter Anwendung methodologisch angemessener, rationaler Prüfungsverfahren" (14).

Teil 1 bedenkt folglich zunächst die Fragen einer wissenschaftstheoretischen und methodologischen Grundlegung. K. erörtert zuerst die Verwendung einer angemessenen Theorie, die einmal auf den am Gottesbegriff ausgewiesenen orthosprachlichen Regeln einer Rede von Gott fundiert sein und mit den Basisaussagen der geschichtlich ergange-

nen Selbst-Offenbarung Gottes übereinstimmen, sodann aber auch den aktuellen Problemstellungen der Wissenschaft entsprechen muß (vgl. 19). Daraus ergeben sich wissenschaftsintern vier Aspekte: 1. Handelt es sich um ein wirklich theologisches Problem? 2. Ist dieses Problem theologisch bereits behandelt worden? 3. Liegen aus der Tradition Lösungsvorschläge bereits vor? 4. Von welchen geistesgeschichtlichen Voraussetzungen sind sie geprägt? Bei der Frage der Überprüfung theologischer Aussagen greift K. vor allem auf Schillebeeckx, Sauter und Pannenberg zurück.

Um zu einer angemessenen Theoriekritik zu kommen, sollen die Aussagen im Bereich „Mission" einmal auf die zugrunde liegenden Basissätze reduziert und dann zu „Modellen" formalisiert werden. Hinsichtlich des „Modell"-Verständnisses gibt K. zu bedenken, daß ein Modell stets Repräsentation eines „Originals" ist, dabei allerdings nur die für einen bestimmten Konstruktionszweck relevanten Attribute des „Originals" erfaßt, in diesem Sinne aber dann eine Ersetzungsfunktion erfüllt (vgl. 28). Mit Hilfe seines Modellkonzeptes glaubt K. aber, die Diskussion um das Missionsverständnis auf eine sachliche Ebene führen zu können. Im weiteren Verlauf seiner Arbeit folgt er den in diesem Teil entwickelten Prinzipien.

Der ausführliche Teil 2 dient der Beschaffung einer Auswahl von Grundlagen- bzw. Quellentexten. Ausgehend von der Entwicklung der neueren katholischen Missionstheologie und deren Niederschlag in den Dokumenten des 2. Vatikanum, entfaltet K. den heilsgeschichtlich-ekklesiologischen Entwurf vorwiegend an Amstutz, Seumois und Masson, den geschichtlich-eschatologischen Entwurf an Rütti und J. Schmitz. Aus nachkonziliarer Zeit werden sodann das Apostolische Schreiben „Evangelii Nuntiandi" zusammen mit einigen Vorbereitungstexten (CELAM) sowie der Missionstext der Würzburger Synode herangezogen. Vergleichsweise zeigen sich parallele Entwicklungen im ökumenischen Raum. Das beweisen die verschiedenen mit der Mission befaßten Konferenzen genauso wie die Beschäftigung mit Vicedom, Bockmühl, Stott, Beyerhaus für den erstgenannten Entwurf, Linz, Aring und Gensichen für den zweiten Entwurf. Auch hier folgen dann Dokumente und Erklärungen wie die „Frankfurter Erklärung", die Lausanner Verpflichtung, Texte der Weltmissionskonferenz in Bangkok u. a.

Im 3. Teil wird das vorgefundene Material im Sinne der vorgesehenen „Reduktion" auf seine Grundbegriffe und Basisaussagen hin analysiert. Dabei werden die Aussagen im wesentlichen auf die in den unterscheidenden Bezeichnungen der beiden Richtungen aufscheinenden Grundverständnisse „reduziert": Welt, Kirche, Heilsgeschichte und Eschatologie sowie ergänzend Heil, Dialog, „Missio Dei". Im Rahmen der Besprechung dieser Begriffsfelder versucht K. die mit dem jeweiligen Stichwort gegebenen Fragestellungen aufzuzeichnen, was vor allem in den ersten vier Abteilungen 3.1–4 überzeugend gelungen ist.

Im Teil 4 bemüht sich K. um die „Formalisierung typologischer Modelle", die gegenüber den zugrunde liegenden Entwürfen die Forderungen der Einfachheit, Exaktheit, Übereinstimmung und Vergleichbarkeit (vgl. 191) erfüllen müssen. Die Formalisierung geschieht in einem dreistufigen Arbeitsgang: Die für die beiden Modelle charakteristischen Merkmale werden zunächst aufgelistet und gegenübergestellt, sodann in einer Korrelationstabelle in Beziehung zueinander gesetzt, so daß auch Abhängigkeiten und Zuordnungen erkennbar sind; schließlich ergibt sich eine graphische Struktur der Modelle, wobei die Beziehungen der Begriffe untereinander bzw. die Richtung der Ableitung der Begriffe voneinander durch Pfeile veranschaulicht sind (192). Vgl. dazu die Seiten 192–198 der Arbeit und die anschließenden Modellbeschreibungen.

In den Teilen 5 und 6 folgen die formal-logische und die theologische Überprüfung der Modelle. In dem kürzeren Teil 5 ergibt sich, daß das Modell A (heilsgeschichtlich-ekklesiologisch) in der vorliegenden Form zur Begründung der Mission deshalb nicht ausreicht, weil die Argumentationsstruktur weitgehend tautologisch und in der zur Missionsbegründung entscheidenden Gegenüberstellung von „Kirche" und „Welt" taxonomisch wertlos ist (204), während die taxonomische Höherwertigkeit der „Kirche" im Modell B (geschichtlich-eschatologisch) den missionarischen Anspruch der Kirche gegenüber der Welt als ein „Sein für die Welt" zu begründen vermag (205).

Zur theologischen Bewährung der Modelle fragt K. 1. nach der Übereinstimmung der Aussagen mit den Implikationen der Gotteslehre, 2. nach der Kontinuität im Hinblik auf Implikationen mit der biblisch-christlichen Überlieferung, 3. nach der Integrationsfähigkeit, d. h. der Einordnungsfähigkeit der Modelle in einen theologischen Theoriezusammenhang, 4. nach der Adäquatheit in bezug zur gegenwärtigen Erfahrung von Kirche und Welt, schließlich 5. nach dem Erkenntnisfortschritt, der sich für die Klärung aktueller Probleme der Mission ergibt. Übereinstimmendes Ergebnis ist auch hier, daß dem Modell B der Vorrang zu geben ist. Eigens hingewiesen sei auf die Hervorhebung des unterschiedlichen Stellenwertes der Missionswissenschaft im Gesamtbereich der Theologie (6.3) sowie auf die Erläuterung des Erkenntnisfortschritts, der sich angesichts des Wandels zu selbständigen, einheimischen Kirchen, angesichts der bewußteren genuinen Entfaltung christlichen Lebens in der jeweiligen Umwelt und des christlichen Einsatzes für Gerechtigkeit und Frieden sowie angesichts des interreligiösen Dialogs zeigt (6.5).

Im Teil 7 – „Kritische Würdigung" – weist K. deutlich auf die Grenzen der Leistungsfähigkeit seines – wie er es nennt – „wissenschaftspragmatischen Verfahrens" hin: „Die Modelle können in einer abschließenden Bewertung ihrer Geltung ... nicht schlechthin ‚wahr' bzw. ‚falsch' genannt werden, sondern eine Beurteilung könnte etwa in folgender Form erfolgen: ‚Das Modell M ist im Hinblick auf die Gesamtheit Z der intendierten Zielsetzungen unter der Berücksichtigung der Gesamtheit U der relevanten Umstände seiner Verwendung bewährt/nicht bewährt'" (238). Der Bewährung des Modells kommt dafür besondere Relevanz für die Praxis zu, zumal durch das Modell eine Vermittlung von spekulativer Theologie und Glaubensvollzug angestrebt und dabei dem geschichtlich-konkreten Charakter von Wahrheit Rechnung getragen wird. Für die Missionstheologie ergibt sich, daß sie nicht als bloßer thematischer Sonderbereich der „praktischen Theologie" angesehen werden kann (243), weil es in der theologischen Reflexion des Geschichts- und Weltbezugs der Heilsbotschaft nicht um ein rein praktisches Problem geht. Die Arbeit schließt mit einigen Überlegungen zum Verhältnis von theologischem Pluralismus und Orthodoxieanspruch.

Das große Verdienst der Arbeit besteht darin, die festgefahrene und weithin mit starker Polemik und Emotionalität geführten Diskussionen um das Missionsverständnis auf das Gebiet rationaler Argumentation zurückgeführt zu haben. Dabei bedient sich K. einer Reduktionsmethode, die es erlaubt, vorgängig zu theologischen Qualifizierungen und lehramtlichen Beurteilungen die grundlegenden Begriffe und Aussagen der verschiedenen Richtungen in ein übersichtliches Bezugssystem zu bringen und damit einen neuen Ausgangspunkt für Korrekturen, Vertiefungen und Erweiterungen zu bieten.

Die Bedeutsamkeit der Arbeit ist damit eine doppelte:

1. Die Arbeit stellt einmal einen originellen und in der vorliegenden Form vorbildlosen Beitrag zur Missionsdiskussion dar, an dem man in der Zukunft kaum wird vorbeigehen können.

2. Sie bietet sodann zugleich ein gelungenes Modell für andere theologische Fragestellungen, durch das die bislang eher theoretisch und formal operierende wissenschaftstheoretische Diskussion in den Raum praktischer Erprobung überführt wird.

Bonn Hans Waldenfels

Pöhl, Rudolf: **Der Missionar zwischen Ordensleben und Missionarischem Auftrag.** Untersuchung zur missionarischen Zielvorstellung und zur spirituellen Pluriformität in der Gesellschaft des Göttlichen Wortes (S.V.D.). – St. Augustin: Steyler Verlag 1977. 488 S. (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini Nr. 18) br. DM 68.–

Der 1943 in Südtirol geborene Vf. hat 1975 mit dieser Arbeit bei Federico Arvesú SJ (Kuba) an der Päpstlichen Universität Gregoriana im Fach „Theologie des geistlichen Lebens" promoviert. Im Anschluß an das IX. (und erste nachkonzialiare) Generalkapitel seiner Gesellschaft (1967/68) ist P. dem Spannungsverhältnis zwischen der missionarischen Ausrichtung und der pluriformen Spiritualität seiner Mitbrüder in Vergangenheit und Gegenwart nachgegangen, um im Geist des aggiornamento nach dem II. Vaticanum die gemeinsame dialogische Reflexion weiter anzuregen und die missionarische Spiritualität in der Gesellschaft zu vertiefen.

In einem I. Teil (37–291) werden die Positionen und Richtlinien des seligen Stifters Arnold Janssen (gest. 1909) und der nachfolgenden Generalsuperioren (Nikolaus Blum 1909–1919, Wilhelm Gier 1920–1932, Josef Grendel 1932–1947, Alois Große-Kappenberg 1947–1958, Johannes Schütte 1958–1967) bis zum IX. Generalkapitel aus den Quellen (Konstitutionen, Rundschreiben, etc.) eruiert. Diese historische Untersuchung stellt in sich einen gediegenen aufschlußreichen und originellen Forschungsbeitrag zur Geschichte der SVD schlechthin dar.

Das Entstehen des II. Teils (293–459) erläutert P. in seiner Einleitung. Ausgangsbasis ist die psychosoziologische und statistische Methode des Self-Study der SVD, das seit dem IX. Generalkapitel in mehreren Phasen durchgeführt wurde. In einem weiteren Durchgang werden die Antworten auf die bei den 1251 Sodalen des europäischen Festlands durchgeführten Umfragen bzgl. des SVD-Ordenscharakters, des SVD-Missionscharakters sowie der „religiösen und theologischen Haltungen und Werte" untersucht und dargestellt.

Die zwischen der Beobachtung der Ordensregel und der Erfüllung des missionarischen Auftrags untersuchten Spannungen und Konfliktsituationen dürften wohl von den meisten (außerhalb der Klöster) in der Seelsorge tätigen Religiosen erfahren werden, nicht nur von den Missionaren, wenn auch bei

letzteren die Erfüllung des von der Ordensregel vorgeschriebenen asketischen Programms durch die besonderen Umstände im allgemeinen erschwert oder bisweilen gar verunmöglicht wird. So hat diese Fallstudie über die SVD hinaus Bedeutung für alle Institute, die mit der gleichen Problematik konfrontiert sind.

Die Pluriformität im spirituellen Bereich, für die P. aufgrund seiner Untersuchung plädiert, dürfte in der Praxis bei den meisten Ordensleuten bereits ein Faktum sein. Man könnte die Frage erheben, ob die meisten mehr die Frage nach ihrer eigenen Identität artikulieren oder aber sich in persönlicher Gewissensentscheidung der je vorgegebenen Situation stellen.

Neben „Quellen und SVD-Literatur" (19–25) hat Vf. auch „Allgemeine Literatur" (25–29) und „Literatur zu den Arbeitshypothesen" (29–35) in sein Schrifttumsverzeichnis aufgenommen. Französischsprachige Literatur wurde leider sehr spärlich berücksichtigt. Es ist zu orthographieren: parousie, missionnaire, personnelle, instutionnalisation, sotériologique, im Italienischen hingegen comunione (Boris, 30), etc. Bei der Nouvelle Revue Théologique ist zwischen Jahrgang und Tome zu unterscheiden. Bei meinem Landsmann Van Imschoot ist die Einordnung als Imschoot, van unzulässig. Ein nachgestelltes van ist in Belgien nur bei Adeligen statthaft.

Zum Abschluß seiner umfassenden fleißigen Arbeit bietet P. insgesamt zehn „Thesen und Arbeitshypothesen zur Gegenwart und Zukunft der Spiritualität in der SVD" (413–421), „die in einer sehr weiten Formulierung den Dialog aufs neue eröffnen und anstreben wollen" (14) und stimmt der Auffassung des Generalsuperiors John Musinsky (U.S.A.) zu, „daß die Krise der Gesellschaft die Krise einer umfassenden Dynamik ist, die nur in und durch Christus gelöst und bewältigt werden kann" (421).

Zum Thesenplan wird dann noch eine Literaturliste angefügt (422–426), die mit der S. 29–35 abgedruckten (von einigen Fehlervarianten abgesehen) identisch ist. Anhang I (429–459) enthält eine „Dokumentation aus den Arbeitsunterlagen zur Neubearbeitung der Konstitutionen für das IX. Generalkapitel", im besonderen die „Beschlüsse des Kapitels" (457–459). Als Anhang II erscheint der vollständige Fragebogen der Meinungsumfrage 1971 sowie ein Antwortblatt-Muster (461–488); dazu das mit den Fragebogen verschickte Rundschreiben des Generalsuperiors Musinsky.

Münster Werner Promper

Schlette, Heinz Robert: **Albert Camus: Welt und Revolte.** – Freiburg, München: Karl Alber (1980). 144 S. kart. DM 26.–

Sch. hat keine dickleibigen Bücher über Camus publiziert. Schon von der ersten Seite dieser vorzüglichen Einführung an spürt man aber, daß hier ein Autor zu Wort kommt, der sich jahrzehntelang nicht nur „akademisch" mit Camus befaßt hat, sondern sich von der Unerbittlichkeit seines Denkens zutiefst prägen und durch den Charme seiner Persönlichkeit faszinieren ließ.

Die drei Kapitelüberschriften – I. Erfahrung und Reflexion, II. Ontophilie oder die Wahl des Odysseus, III. Kaliayew und seine Brüder – umreißen die wohl wichtigsten Perspektiven zu einem angemessenen Verständnis von Camus.

(I) Sch. macht deutlich, daß Camus mit seiner „sensibilité absurde" zwar an einer weit verbreiteten Erfahrung von Welt in diesem Jahrhundert teilhat, daß diese Sensibilität bei ihm aber eine spezifische Vertiefung erhält, auf der die Originalität seines „point de départ" beruht. Dies sowohl von seiten der Erfahrung wie der der Reflexion. Von seiten der Erfahrung: Über die Ereignisse des Zweiten Weltkriegs und den Einsatz für die Arbeiterklasse (Erfahrungen, die er etwa mit Sartre teilt) hinaus ist Camus selbst Proletarierkind, vor allem aber mediterraner Mensch (die Transzendenz von Welt als Natur über Geschichte!) und früh von lebensbedrohender Krankheit gezeichnet. Von seiten der Reflexion: Das vom Umgang mit Plotin her geschärfte Bewußtsein einer Sehnsucht nach Einheit gibt dem Zwiespalt von Positivität und Negativität in der Welterfahrung erst jene Konturen des Absurden, die Camus zu Recht als seine cartesianische Grundgewißheit bezeichnet. (II) Um das Unterscheidende von Camus' „Verhältnis zum Sein" einmal gegenüber Metaphysik und Ontologie, zum anderen gegenüber den mannigfachen Spielarten von Humanismus und Existentialismus zu bezeichnen, wählt Sch. den Ausdruck „Ontophilie". Camus lebt bewußt aus einem unverfügbaren, alle Setzungen des Menschen übersteigenden Grund – ohne ihn je zu hypostasieren, weder theistisch, noch als „Hirt des Seins" oder Sachwalter eines „Prinzips Hoffnung". (III) Im Kapitel „Kaliayew und seine Brüder oder Was man in der Geschichte machen soll, die weder zu vermeiden noch zu rechtfertigen ist", bringt Sch. – besonders eindrücklich durch längere Zitate aus „Les Justes" belegt – das Grundproblem politischer Ethik zu Wort, wie es sich Camus stellte. Die Kernfrage – die Schwierigkeit einer sich nicht als Revolution absolut setzenden Revolte angesichts einer unumgänglichen Organisation und Institutionalisierung – wird nur eben angedeutet. Man muß hier bei R. Neudeck[1] nachschlagen, auf den Vf. verschiedentlich verweist.

Wertvoll auch die Anregung, mehr auf Jean Grenier – den Lehrer und Freund Camus' – einzugehen (Exkurs 43ff) und die erstmalige deutsche Publikation eines Berichts von Fr. Meyer über ein öffentliches Gespräch Camus' mit ausländischen Studenten, das drei Wochen vor seinem tragischen Autounfall stattfand. Ein wenig zu pauschal erscheinen mir einige harte Urteile des Vf.s über die Art und Weise, wie Camus sonst von Theologen und Philosophen aufgenommen (oder nicht aufgenommen) wird (vgl. 8–10).

Essen Hansjürgen Verweyen

Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Autorenlexikon von Adorno bis Wittgenstein. Hrsg. von Karl-Heinz Weger. – (Freiburg, Basel, Wien: Herder 1979). 320 S. (Herderbücherei Bd 716) kart. DM 12.90

Das vorliegende Taschenbuch will „eine lexikalische Einführung in die Argumente der Religionskritik von der Aufklärung bis zur Gegenwart" bieten (Vorwort). Es behandelt zu diesem Zweck „die Positionen von 93 Autoren der Religionskritik", ergänzt durch eine „Zeittafel", eine „Auswahl deutschsprachiger Sammelwerke zur Religionskritik seit 1970" und ein Stichwortregister.

Die Durchführung dieses Programms muß bei der Beteiligung von 55 sehr unterschiedlichen Verfassern uneinheitlich ausfallen. Im Folgenden seien einige Artikel stellvertretend genannt.

Feuerbach, Marx und Freud als „Klassiker" der Religionskritik werden in relativ ausführlichen Artikeln (je 14–16 Seiten) behandelt. Unter diesen sei der Artikel „Feuerbach" von H. Fries (78–93) besonders hervorgehoben. Gegenüber diesen „Klassikern" werden die gegenwärtigen Vertreter der Religionskritik, z. B. Albert, Bloch und Topitsch, in unverhältnismäßig kurzen Artikeln (3–5 S.) behandelt, was im Hinblick auf die Aktualität der Auseinandersetzung zu bedauern ist. Als wohlgelungene Beispiele für die Behandlung religionskritischer Themen im Rahmen der jüngeren Sprachphilosophie seien die Artikel „Wittgenstein" von A. Keller (301–305) und „Hare" von F. Ricken (141–143) hervorgehoben.

Eine Sonderstellung nehmen die Artikel über solche Autoren ein, die sich nicht als „Religionskritiker" verstanden (allenfalls als Kritiker vorgefundener Formen religiöser Theorie und Praxis), sondern eher als Interpreten des „wahren Wesens" der Religion, die aber anderen, im engeren Sinne religionskritischen Autoren als Quelle gedient haben. Der Artikel „Kant" von G. B. Sala (179–185) tritt befremdlicherweise in eine Auseinandersetzung mit der spezifisch transzendentalphilosophischen Argumentationsart Kants nicht ein. Dem sehr instruktiven Artikel „Hegel" von W. Kern (146–148) wäre mehr Raum zu gönnen gewesen. Eine detaillierte Darstellung dessen, was „dialektische Aufhebung" bei Hegel bedeutet, hätte dem Leser der Artikel über Feuerbach, Marx, Adorno und Horkheimer mehr geholfen, als manche Ausführlichkeit, die sich die Verfasser der zuletzt genannten Artikel erlauben konnten. In seiner Knappheit und Präzision als meisterlich kann der Artikel „Heidegger" von G. Haeffner (148–153) gelten.

Das Gesamtprogramm eines „Autorenlexikons" von der hier vorliegenden Art wirft freilich Fragen auf. Kann man die „Argumente der Religionskritik" eines ganzen Zeitalters („von der Aufklärung bis zur Gegenwart") darstellen, wenn man die problemgeschichtlichen, begriffsgeschichtlichen, wirkungsgeschichtlichen Zusammenhänge abblendet und eine Reihe von „Autoren" in alphabetischer Reihenfolge vorstellt? Kann man andererseits diese Autoren angemessen präsentieren, wenn man sich innerhalb ihres Werkes jeweils auf diejenigen Aussagen konzentriert, die als „religionskritisch" zu gelten haben? Und vor allem: Welcher Begriff von „Religion" bzw. „Kritik" wurde vorausgesetzt, um zu entscheiden, welche Autoren zu den „Religionskritikern" zu zählen sind? So werden etwa Spinoza, Goethe, Fichte und Hegel als „Religionskritiker" behandelt, obgleich sie sich selbst ausdrücklich als religiöse Denker verstanden haben. Max Weber oder Arnold Gehlen werden behandelt, obgleich sie die Religion nicht bekämpften, sondern ihre Bedeutung für das individuelle und gesellschaftliche Leben hervorhoben. Andererseits fehlen Autoren wie Karl Barth oder Friedrich Gogarten, die aus theologischen Gründen Kritik an der Religion geübt haben.

Bochum Richard Schaeffler

[1] Die politische Ethik bei Jean Paul Sartre und Albert Camus, Bonn 1975.

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

Zusammengestellt von Erwin Gotenburg, Münster, unter Mitarbeit von Instituten und Seminaren des Fachbereichs Kath. Theologie der Universität Münster

(Sigelverzeichnis s. ThRev LXVII, 1971, Sp. 149–160)

I. Allgemeines

Gottesherrschaft – Weltherrschaft. Festschrift Rudolf **Grabner** zum Abschied von seiner Diözese Regensburg ..., September 1980. Hrsg. von Johann Auer, Franz Mußner, Georg Schwaiger. – Rgb: Pustet (1980). 351 S.; Lw. DM 44,–.

Unterwegs zur Einheit. Festschrift für Heinrich **Stirnimann** (zum 60. Geburtstag am 15. Juli 1980). Hrsg. von Johannes Brantschen und Pietro Selvatico. – Frb/S: Universitätsverlag; Frb/B, Wien: Herder 1980. 942 S.; S. 930–940: Verzeichnis der Veröffentlichungen von Heinrich Stirnimann. Zusammengestellt von Anton Jungs; kart. DM 92,–.

... deshalb für den Menschen. Festschrift für Stanis-Edmund **Szydzik**. Hrsg. von Günter Struck. – Rgb: Pustet (1980). 380 S.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Barr, James: The scope and authority of the Bible. – (Lo:) SCM Press (1980). X, 150 p. = Explorations in theology VII; £ 4,50.

Genest, Olivette: Analyse sémiotique et Bible. – LavThPh XXXVI, 1980, 115–128; p. 129–138: Langevin, Paul-Émile: Exégèse et psychanalyse; p. 139–172: Boutin, Maurice: Le texte biblique et la question du sens; p. 173–194: Vogels, Walter: Les limites de la méthode historico-critique.

Tunyogi, Andrew C.: Divine struggle for human salvation. Biblical convictions in their historical setting. – (Wash, D. C.:) Univ. Press of America (1979). X, 474 p.; $ 14,50.

2. Altes Testament

Koeppel, Urs: Das deuteronomistische Geschichtswerk und seine Quellen. Die Absicht der deuteronomistischen Geschichtsdarstellung aufgrund des Vergleiches **Num 21.21–35** und **Dtn 2,26–3,3**. – Bern, Ffm, Las Vegas: Lang (1979). 234 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 122; sfr 42,50 [Diss., Luzern]

Weimar, Peter: Die Berufung des Mose. Literaturwissenschaftliche Analyse von **Exodus 2,23–5,5**. – Frb/S: Univ. Verl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1980. 399 S. = Orbis biblicus et orientalis XXXII.

Poulssen, N. R. M.: Saul in Endor ‹**1 Sam. 28**›: Een peiling naar de verte van God en het zoeken van de mens. – TTh XX, 1980, 133–159; p. 159–160: Saul at Endor. Summary.

Auffret, Pierre: Essai sur la structure littéraire du **Psaume 90**. – Biblica LXI, 1980, 262–276; p. 343–356: Gilbert, Maurice – Stephen Pisano: Psalm **110** ‹109›, **5–7**; p. 234–250: Alonso Schökel, Luis – A. Strus: Salmo **122**: Canto al nombre de Jerusalén.

Thompson, J(ohn) A(rthur): The book of **Jeremiah**. – GrR, Mich.: Eerdmans (1980). XII, 819 p. = The New International Commentary on the Old Testament; $ 15,95.

Casey, Maurice: Son of Man. The interpretation and influence of **Daniel 7**. – Lo: S.P.C.K. (1979). XV, 272 p. [Diss., Durham]

The Books of Elijah. Parts I–II. Collected and translated by Michael E. Stone and John John Strugnell. Comprehensive index by W. Lowndes Lipscomb. – (Missoula, Montana:) Scholars Pr. (1979). 110 p. = Society of biblical literature. Texts and translations XVIII = Pseudepigrapha Series VIII; $ 10,50.

Hartman, Lars: Asking for a meaning. A study of **1 Enoch 1–5**. – Lund: CWK Gleerup (1979). 191 p. = Coniectanea biblica. New Testament series XII.

Dyrness, William: Themes in Old Testament theology. – Downers Grove, Ill.: Inter Varsity Pr. (1979). 252 p.; $ 5,95.

Gerleman, Gillis: Studien zur alttestamentlichen Theologie. – Hei: Schneider (1980). 60 S. = Franz Delitzsch Vorlesungen N.F.

Houtman, C.: Inleiding in de Pentateuch. Een beschrijving van de geschiedenis van het onderzoek naar het ontstaan en de compositie van de eerste vijf boeken van het Oude Testament met een terugblik en een evaluatie. I. II: Supplement, bevattende: Notenlijst van afkortingen, Register van onderwerpen, Register van namen. – Kampen: Kok 1980. 258 blz.; 74 blz.; hfl 65,–.

Hoffmann, Hans-Detlef: Reform und Reformen. Untersuchungen zu einem Grundthema der deuteronomischen Geschichtsschreibung. – Zü: Theologischer Verl. (1980). 380 S. = Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments LXVI; kart. DM 59,– [Diss., Zürich]

Koch, Klaus: Die Profeten. II: Babylonisch-persische Zeit. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1980). 216 S. = Kohlhammer Urban-Taschenbücher CLXXXI; kart. DM 14,–.

Studies in the historical books of the Old Testament. Ed. by J. A. Emerton. – Lei: Brill 1979. 278 S. = Supplements to Vetus Testamentum XXX; [cont.:] p. 1–14: Auld, A. G. Joshua: the Hebrew and Greek texts; p. 15–29: Ben-Barak, Zafrira: The legal background to the restoration of Michal to David; p. 30–51: Bickert, R.: Die List Joabs und der Sinneswandel Davids. Eine dtr bearbeitete Einschaltung in die Thronfolgeerzählung 2 Sam XIV 2–22; p. 52–64: Braun, Roddy L: Chronicles, Ezra, and Nehemiah: theology and literary history; p. 65–72: Brunet, Gilbert: Les aveugles et boiteux jébusites; p. 73–86: Brunet, Gilbert: David et le *ṣinnôr*; p. 87–94: Day, John: The destruction of the Shiloh sanctuary and **Jeremiah VII, 12,14**; p. 95–112: Lindars, Barnabas: The Israelite tribes in Judges; p. 113–124: Mastin, B. A.: Jonathan at the feast – a note on text of **1 Samuel XX 25**; p. 125–154: Mastin, B. A.: Was the *šālîš* the third man in the chariot?; p. 155–189: Murray, D. F.: Narrative structure and technique in the Deborah-Barak story, **Judges IV 4–22**; p. 190–212: Tidwell, N. L.: The Philistine incursions into the Valley of Rephaim ‹**2 Sam, V 17ff.**›; p. 213–229: Trompf, G. W.: Notions of historical recurrence in classical Hebrew historiography; p. 230–250: Veijola, T.: Salomo – der erstgeborene Bathsebas; p. 251–268: Williamson, H. G. M.: The origins of the twenty-four priestly courses: a study of **1 Chronicles XXIII–XXVII**.

Johnson, Aubrey R.: The cultic prophet and Israel's psalmody. – Cardiff: Univ. of Wales Press 1979. XII, 467 p.; £ 16,80.

Utzschneider, Helmut: **Hosea**, Prophet vor dem Ende. Zum Verhältnis von Geschichte und Institution in der alttestamentlichen Prophetie. – Frb/S: Univ. Verl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1980. 255 S. = Orbis biblicus et orientalis XXXI; kart. DM 48,–.

Suter, David Winston: Tradition and composition in the parables of **Enoch**. – (Missoula, Montana:) Scholars Pr. (1979). XVI, 236 p. = Society of biblical literature. Dissertation series XLVII; $ 12,– [Diss., Wichita State Univ.]

Stamm, Johann Jakob: Beiträge zur hebräischen und altorientalischen Namenkunde. Zu seinem 70. Geburtstag hrsg. von Ernst Jenni und Martin A. Klopfenstein. – Frb/S: Univ. Verl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1980. XV, 262 S. = Orbis biblicus et orientalis XXX; sfr 56,–.

Oesch, Josef M.: **Petucha** und **Setuma**. Untersuchungen zu einer überlieferten Gliederung im hebr. Text des Alten Testaments. – Frb/S: Univ. Verl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1979. XX, 394 S., 37 S. Tab. = Orbis biblicus et orientalis XXVII; DM 70,–.

3. Neues Testament

Weren, Wilhelmus Johannes Cornelis: De broeders van de Mensenzoon. **Mt 25, 31–46** als toegang tot de eschatologie van Matteüs. – Amst: Uitg. Ton Bolland 1979. XVI, 265 blz; hfl 32,50 [Diss., Nijmegen]

Sabugal, Santos: La embajada mesiánica de Juan Bautista ‹**Mt 11,2–6** = **Lc 7. 18–23**›. Historia, exégesis teológica, hermenéutica. – Madr: (Systeco) 1980. XVI, 274 p.

Schmithals, Walter: Das Evangelium nach **Lukas**. – Zü: Theol. Verl. (1980). 240 S. = Zürcher Bibelkommentare. Neues Testament III, 1.

Stock, Klemens: Die Berufung Marias ‹**Lk 1,26–38**›. – Biblica LXI, 1980, 457–491; p. 153–171: Neyvrey, Jerome-H.: The absence of Jesus' emotions – the Lucan redaction of **Lk 22, 39–46.**

Alexander, J. A.: **Acts** of the Apostles. A commentary on the Acts of the Apostles. – (Lo, Ed.:) The Banner of Truth Trust (1980). XXIII, 498 p.; $ 7,50.

Wahlde, Urban C. von: Faith and works in **Jn VI 28–29**. – NovT XXII, 1980, 304–315.

Külling, Heinz: Zur Bedeutung des Agnostos Theos. Eine Exegese zu **Apostelgeschichte 17, 22.23.** – ThZ XXXVI, 1980, 65–83.

Zvonimir Izidor, Herman, OFM: Il significato della morte e della risurrezione di Gesù nel contesto escatologico di **1 Ts. 4,13–5,11**. – Antonianum LV, 1980, 327–351.

Grundmann, Walter: Wandlungen im Verständnis des Heils. Drei nachgelassene Aufsätze zur Theologie des Neuen Testaments. – Stu: Calwer Verlag (1980). 59 S. = Arbeiten zur Theologie LXV.

Schlier, Heinrich: Der Geist und die Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge IV. Hrsg. von Veronika Kubina und Karl Lehmann. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1980). X, 310 S.; Lw. DM 49,50.

Gerhardsson, Birger: The mighty acts of Jesus according to Matthew. – (Lund:) CWK Gleerup (1979). 94 p. = Scripta minora Regiae Societatis Humaniorum Litterarum Lundensis 1978–1979: 5.

Broer, Ingo: Freiheit vom Gesetz und Radikalisierung des Gesetzes. Ein Beitrag zur Theologie des Evangelisten Matthäus. – Stu: Verl. Kathol. Bibelwerk (1980). 144 S. = Stuttgarter Bibelstudien XCVIII.

Steichele, Hans-Jörg: Der leidende Sohn Gottes. Eine Untersuchung einiger alttestamentlicher Motive in der Christologie des Markusevangeliums. Zugleich ein Beitrag zur Erhellung des überlieferungsgeschichtlichen Zusammenhangs zwischen Altem und Neuem Testament. – Rgb: Pustet 1980. X, 347 S. = Münchener Universitäts-Schriften. Katholisch-Theolog. Fakultät = Biblische Untersuchungen XIV; kart. DM 45,– [Diss., München]

Untergassmair, Franz Georg: Kreuzweg und Kreuzigung Jesu. Ein Beitrag zur lukanischen Redaktionsgeschichte und zur Frage nach der lukanischen „Kreuzestheologie". – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1980. VIII, 237 S. = Paderborner theologische Studien X; kart. DM 48,–. [Habil.-Schrift, Paderborn]

Leidig, Edeltraud: Jesu Gespräch mit der Samaritanerin und weitere Gespräche im Johannesevangelium. – Bas: Reinhardt [in Komm.] 1979. XVIII, 355 S. = Theologische Dissertationen XV. [Diss., Basel]

D'Angelo, Mary Rose: **Moses** in the Letter to the **Hebrews**. – (Missoula, Montana:) Scholar's Pr. (1979). X, 270 p. = SBL. Dissertations series XLII; $ 12,–.

L'Apocalypse **johannique** et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament. Par J. Lambrecht [e. a.] – Gembl: Duculot; Leuven: Univ. Press (1980). 458 p. = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium LIII; FB 1400,–; [cont.:] p. 11–18: Lambrecht, J.: The Book of Revelation and Apocalyptic in the New Testament; p. 21–46: Vanni, U.: L'Apocalypse johannique. État de la question; p. 47–68: Bogaert, P.-M.: Les apocalypses contemporaines de Baruch, d'Esdras et de Jean; p. 69–75: Janssens, Yvonne: Apocalypses de Nag Hammadi; p. 77–104: Lambrecht, Jan: A structuration of Revelation **4,1–22,5**; p. 105–128: Schüssler Fiorenza, Elisabeth: Apokalypsis and propheteia. The Book of Revelation in the context of early Christian prophecy; p. 129–149: Hartman, L.: Form and

message. A preliminary discussion of «Partial Texts» in Rev **1–3** and **22,6ff.**; p. 151–166: Delobel, J.: Le texte de l'Apocalypse: Problèmes de méthode; p. 167–177: Mussies, G.: The Greek of the Book of Revelation; p. 179–183: Lust, J.: The order of the final events in Revelation and in Ezekiel; p. 185–204: Yarbro Collins, Adda: Revelation **18**: Taunt-Song or Dirge?; p. 205–215: Wilcox, Max: Tradition and redaction of Rev **21,9–22,5**; p. 217–228: Van Schaik, A. P.: Ἄλλος ἄγγελος in Apk **14**; p. 229: Coppens, J.: La mention d'un Fils d'homme angélique en Ap **14,14**; p. 231–245: Prigent, P.: Le temps et le Royaume dans l'Apocalypse; p. 247–265: Holtz, T.: Gott in der Apokalypse; p. 267–281: De Jonge, M.: The use of the expression ὁ χριστός in the Apocalypse of John; p. 283–288: Dehandschutter, B.: The meaning of witness in the Apocalypse; p. 289–301: Böcher, Otto: Das Verhältnis der Apokalypse des Johannes zum Evangelium des Johannes; p. 305–310: Geyser, A. S.: Some salient New Testament passages on the restoration of the twelve tribes of Israel; p. 311–318: Rese, Martin: Die Rolle Israels im apokalyptischen Denken des Paulus; p. 319–323: Mayeda, Goro: Apocalyptic in the Epistle to the Romans – An outline; p. 325–343: Collins, Raymond F.: Tradition, redaction, and exhortation in **1 Th 4,13–5,11**; p. 345–348: Coppens, J.: Le katechon et le katechôn: derniers obstacles à la parousie du Seigneur Jésus; p. 349–354: Korteweg, T.: «You will seek me and you will not find me» ‹**Jn 7,34**›. An Apocalyptic pattern in Johannine theology; p. 355–368: Pesch, Rudolf: **Markus 13**; p. 369–401: Neirynck, F.: Marc **13**. Examen critique de l'interprétation de R. Pesch; p. 403–413: Lövestam, Evald: The ἡ γενεὰ αὕτη eschatology in Mk **13,30** par.; p. 415–429: Beasley-Murray, G. R.: Jesus and Apocalyptic: With special reference to Mark **14,62**.

Günther, Hans Werner: Der Nah- und Enderwartungshorizont in der **Apokalypse** des heiligen Johannes. – Wü: Echter-Verl. (1980). 315 S. = Forschung zur Bibel XLI; kart. DM 48,– [Diss., München]

Trevijano Etcheverría, Ramón: El lenguaje bautismal del Apocalipsis. – Salm XXVII, 1980, 165–192.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Mühlenberg, Ekkehard: **Epochen** der Kirchengeschichte. – Hei: Quelle & Meyer (1980). 352 S. = Uni-Taschenbücher MXLVI.

Molinari, Franco: I nuovi tabù della storia della chiesa. – (To:) Marietti (1979). 263 p. = Chiesa sotto Inchiesta; Lire 5500.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Bekenntnis zur organischen Geschichtsauffassung. – ZRGG XXXII, 1980, 97–103.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Reformatio ecclesiae. Beiträge zu kirchlichen Reformbemühungen von der Alten Kirche bis zur Neuzeit. Festgabe für Erwin **Iserloh**. Hrsg. von Remigius Bäumer. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1980. 989 S.; Lw. DM 180,–; [enth.:] S. 15–22: Stockmeier, Peter: „Alt" und „Neu" als Prinzipien der frühchristlichen Theologie; S. 23–34: Baumeister, Theofried: Martyrium – Mönchtum – Reform. **Tertullian** und die Vorgeschichte des Mönchtums; S. 35–49: Frank, K. Suso, OFM: Monastische Reform im Altertum. **Eustathius** von **Sebaste** und **Basilius** von **Caesarea**; S. 51–62: Speigl, Jakob: Das Ringen des **Facundus** von **Hermiane** mit Kaiser Justinian um die Entscheidungsfreiheit der Kirche in Glaubenssachen; S. 63–73: Gessel, Wilhelm: Reform von Märtyrerkult und Totengedächtnis. Die Bemühungen des Presbyters **Augustinus** gegen die „laetitia" und „parentalia" vom Jahre 395; S. 77–87: Schnith, Karl: **Ordericus Vitalis** – ein Sympathisant der normannischen Kirchenreform in England?; S. 89–103: Engels, Odilo: Reconquista und Reform. Zur Wiedererrichtung des Bischofssitzes von **Segovia**; S. 105–111: Pauly, Ferdinand: Zur Spendung der ordines minores und des Subdiakonats an die Mitglieder des Trierer Domkapitels durch den Domscholaster im 13. Jahrhundert; S. 113–127: Leinweber, Josef: Provinzialsynode und Kirchenreform im Spätmittelalter; S. 129–141: Wittstadt, Klaus: Heilige als Träger innerkirchlicher Reform. Dargestellt an Franz von Assisi und Ignatius von Loyola; S. 143–154: Angenendt, Arnold: **Seuses** Lehre vom Ablaß; S. 155–168: Mischlewski, Adalbert: **Antoniter** zwischen Papst und Konzil. Ein Beitrag zur Geschichte des Konzils von Basel; S. 169–180: Zimmermann, Harald: Romkritik und Reform in **Ebendorfers** Papstchronik; S. 181–199: Ganzer, Klaus: Monastische Reform und Bildung. Ein Traktat des Hieronymus **Aliotti** ‹1412–1480› über die Studien der Mönche; S. 201–214: Brandt, Hans-Jürgen: Excepta facultate theologica. Die Einheit von „imperium", „sacerdotium" und „studium" im Spätmittelalter; S. 215–230: Frank, Isnard W., OP: Zur Reform des Friesacher Dominikanerklosters ‹1474–1503›; S. 231–258: Zumkeller, Adolar: Vom geistlichen Leben im Erfurter Weißfrauenkloster am Vorabend der Reformation. Nach einer neu aufgefundenen handschriftlichen Quelle; S. 259–270: Schwaiger, Georg: **Freising**er Diözesansynoden im ausgehenden Mittelalter; S. 273–280: Jedin, Hubert: Kirchengeschichtliches in der älteren Kontroverstheologie; S. 281–285: Molitor, Hansgeorg: Joannes **Flamingus** ‹1449–1532›; S. 287–299: Maier, Hans: Der Humanist und der Ernstfall: Thomas **Morus** 1478 bis 1978; S. 301–319: Amon, Karl: Hans **Herzheimer** in Wittenberg 1518/19; S. 321–332: Scheib, Otto: Der Rostocker Theologieprofessor Barthold **Moller** ‹vor 1470–1530› im Ringen um Reform und Reformation; S. 333–354: Bäumer, Remigius: Johannes **Cochlaeus** und die Reform der Kirche; S. 355–366: Wolter, Hans, SJ: Der Stiftsdechant von St. Bartholomäus Johannes **Steinmetz,** genannt Latomus, als Förderer der katholischen Reform in Frankfurt am Main; S. 367–400: Schrader, Franz: Caspar **Querhamer**. Ein katholischer Laie nimmt Stellung zur Reformation; S. 401–412: Horst, Ulrich, OP: Papst und Reform im 16. Jahrhundert. Die Lehr- und Rechtsgewalt des Papstes nach dem spanischen Theologen **Juan de Celaya** ‹ca. 1490–1558›; S. 413–425: Winkler, Gerhard B.: Der Regensburger Konvent (27. Juni 1524 bis 7. Juli 1524) und die deutsche Glaubensspaltung; S. 427–440: Smolinsky, Heribert: Reformation und Bildersturm. Hieronymus **Emsers** Schrift gegen Karlstadt über die Bilderverehrung; S. 441–466: Honée, Eugène: „Pax politica" oder Wiedervereinigung im Glauben?; S. 467–486: Immenkötter, Herbert: Friedrich **Nausea** und die Augsburger Religionsverhandlungen; S. 487–503: Oberman, Heiko A.: Werden und Wertung der Reformation. Thesen und Tatsachen; S. 505–519: Meinhold, Peter: Das Bleibende an der Reformation im ökumenischen Zeitalter; S. 521–534: Stupperich, Robert: **Luther** und die Reform der Kirche; S. 535–580: Manns, Peter: Luther und die Heiligen; S. 581–595: Brecht, Martin: Curavimus enim Babylonem, et non est sanata; S. 597–613: Fraenkel, Pierre: Zwischen Altkatholizismus und Caesaropapismus. Zu Martin Bucers Materialsammlung über die Rolle des Papsttums in der Alten Kirche; S. 615–627: Ganoczy, Alexander: Hermeneutische Korrelationen bei **Calvin**; S. 629–640: Scholz, Günter: Aspekte zur Situation des niederen Klerus in Innerösterreich während der Reformationszeit; S. 641–660: Schröer, Alois: Der Anteil der Frau an der Reformation in Westfalen; S. 661–677: Seifert, Arno: Studienordnung und Studienfreiheit zwischen Reformation und katholischer Reform; S. 679–698: Freudenberger, Theobald: Die Meßliturgie in der Volkssprache im Urteil des Trienter Konzils; S. 699–711: Meuthen, Erich: **Nikolaus** von **Kues** auf dem Konzil von Trient; S. 713–727: Kötter, Franz Josef: Zur Eucharistiekatechese des 16. Jahrhunderts. Dargestellt an den Katechismen des Petrus Canisius und dem Catechismus Romanus; S. 729–747: Kohl, Wilhelm: Die Durchsetzung der tridentinischen Reform im Domkapitel zu Münster; S. 749–777: Hengst, Karl: Universität und katholische Reform. Zur Vorgeschichte der Universität **Münster**; S. 779–796: Reinhard, Wolfgang: Reformpapsttum zwischen Renaissance und Barock; S. 797–810: Zinnhobler, Rudolf: Passauer Bistumsorganisation und Bistumsreform; S. 813–830: Raab, Heribert: „Sincere et ingenue etsi cum Discretione" Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels (1623–1693) über eine Reform von Papsttum, Römischer Kurie und Reichskirche; S. 831–846: Aland, Kurt: Ecclesia reformanda. Philipp Jakob **Spener** und die Anfänge des deutschen Pietismus; S. 847–862: Gelmi, Josef: Fürstbischof **Künigl** ‹1702–1747› und die Erneuerung der Diözese Brixen; S. 863–882: Steinruck, Josef: Bemühungen um die Reform der Reichskirche auf dem Emser Kongreß ‹1786›; S. 883–891: Hegel, Eduard: Die Ordensreformen des Emser Kongresses und die kölnische Klosterpolitik; S. 893–909: Rivinius, Karl Josef: Die Canisius-Enzyklika „Militantis Ecclesiae"; S. 911–931: Adriányi, Gabriel: Der Erneuerer des modernen ungarischen Katholizismus: Bischof Ottokár **Prohászka** ‹1858–1927›; S. 933–955: Mussinghoff, Heinz: Überlegungen zu Zirkumskription und Organisation des Bistums Münster bei den Verhandlungen zum Konkordat mit Preußen von 1929; S. 957–966: Morsey, Rudolf: Wem nützen Konkordate? Überlegungen aus Anlaß der Unterzeichnung des Preußischen Konkordates vor 50 Jahren; S. 967–989: Antoni, Angela: Bibliographie Erwin Iserloh.

3. Alte Kirchengeschichte

Mees, Michele: Gesù Cristo nella prospettiva del cristianesimo primitivo. – MF LXXX, 1980, 1–29.

Dassmann, Ernst: Amt und Autorität in frühchristlicher Zeit. – Internationale katholische Zeitschrift »Communio« IX, 1980, 399–411.

Winling, R.: Une façon de dire le salut: la formule «Être avec Dieu – Être avec Jésus-Christ» dans les écrits de l'ère dite des Pères Apostoliques. – RSR LIV, 1980, 109–128; p. 129–152: Faivre, Alexandre: Le «système normatif» dans la Lettre de **Clément** de **Rome** aux Corinthiens; p. 204–219: ∼: La documentation canonico-liturgique de l'Eglise ancienne; p. 220–230: Scopello, Madeleine: Le mythe de la chute des anges dans l'Apocryphon de Jean (II. 1) de Nag Hammadi; p. 231–250: Vogel, Cyrille: Une mutation cultuelle inexpliquée: le passage de l'Eucharistie communautaire à la messe privée.

Stempel, Hermann-Ad.: Der Lehrer in der „Lehre der Zwölf Apostel". – VigChr XXXIV, 1980, 209–217; p. 218–236: Fisher, Edmund W.: "Let us look upon the Blood-of-Christ" ‹**1 Clement 7:4**›; p. 237–259: Harl, Marguerite: La croissance de l'âme selon le "De infantibus" de **Grégoire** de **Nysse**; p. 260–262: Winden, J. C. M. van: A textual problem in Gregory of Nyssa's *In Sanctum Pascha* ‹GNO IX, 254.8›; p. 263–277: Desch, Waltraut: Aufbau und Gliederung von **Augustin**s Schrift *De vera religione*; p. 278–287: Andel, G. K. van: **Sulpicius Severus** und Origenism; p. 288–301: Magne, Jean: Ouverture des yeux, connaissance et nudité dans les récits gnostiques du Paradis.

Tolotti, Francesco: Influenza delle opere idrauliche sull'origine delle catacombe. – RivAC LVI, 1980, 7–48; p. 49–94: Recio Veganzones, A.: La "Cappella Greca" vista y diseñada entre los años 1783 y 1786 por Seroux D'Agincourt; p. 103–132: Santagata, Giuliana: Note sulle pitture del cimitero di S. **Tecla**; p. 133–146: Fink, Josef: **Herakles** als Christusbild an der Via Latina; p. 147–172: Canivet, Pierre e Maria Teresa: I complessi cristiani del IV e del V secolo a Ḥūarte (Siria settentrionale).

Jervell, Jacob: The mighty minority. – StTh XXXIV, 1980, 13–38.

Ristow, Günter: Römischer Götterhimmel und frühes Christentum. Bilder zur Frühzeit der Kölner Religions- und Kirchengeschichte. – Köln: Wienand 1980. 199 S., zahlr. Ill.; Ppb. DM 44,–.

Halkin, François: Une légende grecque de saint **Alexis**, BHG 56d. – AnBoll XCVIII, 1980, 5–16; p. 17–23: Lebrun, Freddy: L'éloge de S. **Pierre** par **Nicétas** dans le ms. Iviron 594; p. 25–38: Devos,

Paul: **Cyrille** de **Scythopolis**. Influences littéraires. Vêtement de l'évêque de Jérusalem. Passarion et Pierre l'Ibère; p. 85–92: Haile, Getatchew: The martyrdom of **St. Peter**, Archbishop of Alexandria ‹EMML 1763, ff. 79r–80v›.

Heinemeyer, Karl: Das Erzbistum **Mainz** in römischer und fränkischer Zeit. Bd. I: Die Anfänge der Diözese Mainz. – Marb: Elwert (in Komm.) 1979. XII, 237 S., 18 Ill., graph. Darst. u. Kt., Kt.-Beil. (3 Bl.) = Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen XXXIX; Lw. DM 72,–.

Fischer, Joseph A.: Synoden mit Origenes. – OstkSt XXIX, 1980, 97–117.

Amand de Mendieta, Emmanuel: **Basile** de **Césarée**. La tradition manuscrite directe des neuf Homélies sur l'Hexaéméron. Etude philologique par Emmanuel Amand de Mendieta et Stig Y. Rudberg. – B: Akademie-Verlag 1980. VI, 280 S. = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur CXXIII.

Dassmann, Ernst: Preisen und Bekennen. Sünde und Gnade in der Erfahrung und Theologie **Augustins**. – WiWei XLIII, 1980, 1–15.

Lof, L. van der: Die Autorität des Apostels Paulus nach Augustin. – Augustiniana XXX, 1980, 10–28.

Fink, Josef: Beobachtungen zu umlaufenden Bildzonen in ravennatischen Kuppeln. – RömQu LXXV, 1980, 1–10; S. 11–50: Müller, Claudia: Das Apsismosaik von S. Apollinare in Classe. Eine Strukturanalyse.

Monachino, Vincenzo: Il canone **28** di **Calcedonia**. Genesi storica. – L'Aquila: Japadre (1979). 127 p. = Collana di Testi storici X.

Steidle, Basilius: Der Gottesmann **Benedikt** und der Ostgotenkönig Totila. Zu Papst **Gregor**, Dial. 2, 14–15. – ErbAuftr LVI, 359–370; S. 377–398: Wilke, Eucharis: Sankt Benedikt, der Gesetzgeber von Montecassino, nach den Dialogen Gregors des Großen.

Suchla, Beate Regina: Die sogenannten Maximus-Scholien des Corpus Dionysiacum Areopagiticum. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1980. 36 S. = Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse 1980, 3; geh. DM 7,–.

4. Mittelalter und Neuzeit

Schlegel, Gerhard: Das Zisterzienserkloster **Dargun 1172–1552**. – Lpz: St.-Benno-Verl. 1980. XIV, 101, [24] S., Ill., Kt. = Studien zur katholischen Bistums- und Klostergeschichte XXII; brosch. M 19,70.

Calufetti, Abele: I Superiori provinciali dei Frati Minori in Lombardia dalle origini alla "soppressione napoleonica". – AFrH LXXIII, 1980, 226–256.

O'Carroll, Maura, SND: The educational organisation of the Dominicans in England and Wales 1221–1348; a multidisciplinary approach. – AFP L, 1980, 23–62; p. 63–84: Hossfeld, Paul: Senecas *Naturales Quaestiones* als Quelle der Meteora des **Albertus Magnus**; p. 85–101: Panella, Emilio, OP: Dibattito sulla durata legale delle «Admonitiones». Un intervento di fra **Remigio** dei **Girolami** O.P. ‹† 1319›; p. 103–112: Courtenay, William: The lost Matthew commentary of Robert **Holcot** O.P.; p. 113–116: Colledge, E.: OSA: "If all the world were paper". Henry **Suso**'s use of a much-travelled commonplace; p. 117–166: Creytens, Raymond, OP: Raphaël de **Pornassio** O.P. ‹† 1467›. Vie et œuvres. II: Les écrits relatifs à l'histoire dominicaine; p. 167–199: Fumagalli, Edoardo: Aneddoti della vita di **Annio** da **Viterbo** O.P.; p. 201–272: Coniglione, Matteo, OP – Stefano L. Forte, OP.: Il libro dei frati professi del convento di S. Domenico di **Palermo** 1416–1583; p. 273–305: Montagnes, B., OP: Quatre lettres inédites de Sébastian **Michaelis**; p. 307–386: Eszer, Ambrosius, OP: Zur Geschichte der «Congrégation du Saint-Sacrement»; p. 387–410: Fenning, Hugh, OP: Records of the **Dominicans** of **Goa** 1700–1835; p. 411–514: Esposito, L. G., OP: I Domenicani d'Abruzzo e di Napoli tra Restaurazione e Unità ‹1815–1861›; p. 515–553: Hernández, Ramón, OP: Nuevos documentos sobre el santuario dominicano de La Peña de Francia.

5. Mittelalter

Italien im Mittelalter. Neuerscheinungen von 1959–1975. Berichte von Alfred Haverkamp und Horst Enzensberger. – Mchn: Oldenbourg 1980. VIII, 494 S. = HZ Sonderheft VII.

Untersuchungen zu Kloster und Stift. Hrsg. vom Max-Planck-Institut für Geschichte. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1980. 228 S. = Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte LXVIII = Studien zur Germania Sacra XIV; Lw. DM 54,–; [enth.:] S. 9–37: Moraw, Peter: Über Typologie, Chronologie und Geographie der **Stiftskirche** im deutschen Mittelalter; S. 38–60: Wendehorst, Alfred: Das benediktinische Mönchtum im mittelalterlichen Franken; S. 61–77: Wisplinghoff, Erich: Die Benediktinerklöster des Rheinlands bis zum 12. Jahrhundert; S. 78–111: Semmler, Josef: Mönche und Kanoniker im Frankenreiche Pippins III. und Karl des Großen; S. 112–139: Kohl, Wilhelm: Bemerkungen zur Typologie der Frauenklöster des 9. Jahrhunderts im westlichen Sachsen; S. 140–166: Hallinger, Kassius: **Consuetudo**. Begriff, Formen, Forschungsgeschichte, Inhalt; S. 167–187: Becker, Petrus: Benediktinische Reformbewegungen im Spätmittelalter. Ansätze, Entwicklungen, Auswirkungen; S. 188–238: Elm, Kaspar: Verfall und Erneuerung des Ordenswesens im Spätmittelalter. Forschungen und Forschungsaufgaben.

Hammer, Carl I.: Country churches, clerical inventories, and the Carolingian Renaissance in **Bavaria**. – ChH IL, 1980, 5–17.

Felten, Franz J.: **Äbte** und **Laienäbte** im **Frankenreich**. Studie zum Verhältnis von Staat und Kirche im früheren Mittelalter. – Stu: Hiersemann 1980. VII, 368 S. = Monographien zur Geschichte des Mittelalters XX; Lw. DM 172,–.

Groten, Manfred: **Priorenkolleg** und **Domkapitel** von **Köln** im Hohen Mittelalter. Zur Geschichte des kölnischen Erzstifts und Herzogtums. – Bo: Röhrscheid 1980. 289 S. = Rheinisches Archiv CIX; kart. DM 78,– [Diss., Köln]

Huyghebaert, N.N.: Un texte prémontré méconnu: l'Adventus (secundus) S. **Gerulfi** in **Trunchinium** ‹XIIe siècle›. – APraem LVI, 1980, 5–20; p. 21–40: Kroll, Hildegard: Zum Charakter des Praemonstratenserordens in den ersten Jahrzehnten seines Bestehens; p. 86–92: Grauwen, W.M.: Enkele notities betreffende Tanchelm en de ketterijen in het begin van de 12de eeuw.

Goetz, Hans-Werner: „Empirisch" – „metaphysisch"? Zum Verständnis der Zweistaatenlehre **Ottos** von **Freising** im Hinblick auf Augustin. – Augustiniana XXX, 1980, 29–42; p. 58–70: Courtenay, William J.: Augustinianism at **Oxford** in the fourteenth century.

Reinhardt, Heinrich: **Raimund** von **Sabunde** oder das Wagnis einer Trinitätslehre auf sprachtheoretischer Basis. – WiWei XLIII, 1980, 32–46; S. 47–55: Rotzetter, Anton: Das Diakonische Amt bei **Franziskus** von **Assisi**.

Cardini, Franco: S. Francesco e il sogno delle armi. – StudFranc LXXVII, 1980, 15–28; p. 29–49: Piana, Celestino: Per il centenario cateriniano-bernardiniano; p. 51–86: Lauriola, Giovanni: Introduzione al concetto di scienza in generale nelle "Questioni sulla metafisica" di Duns Scoto; p. 87–117: Benvenuti Papi, Anna: Umiliana dei Cerchi. Nascita di un culto nella Firenze del Dugento.

Albertus Magnus. Doctor universalis 1280/1980. Hrsg. von Gerbert Meyer, OP, und Albert Zimmermann. Für den Druck besorgt von Paul-Bernd Lüttringhaus. – Mz: Grünewald-Verl. 1980. 534 S. = Walberberger Studien. Philosophische Reihe VI; Lw. DM 64,–; [enth.:] S. 7–46: Bauer, Martin: „Secundum modum Albertistarum" – ein albertistischer Kommentar zu De anima ‹Köln 1482› im Vergleich mit dem Text des Albertus; S. 47–57: Congar, Yves: „In dulcedine societatis quaerere veritatem" – Notes sur le travail en équipe chez les Prêcheurs au XIIIe siècle; S. 59–88: Craemer-Ruegenberg, Ingrid: Die Seele als Form in einer Hierarchie von Formen. Beobachtungen zu einem Lehrstück aus der De anima-Paraphrase Alberts des Großen; S. 89–117: Frank, Isnard W.: Zum Albertus-Autograph in der Österreichischen Nationalbibliothek und zum ‚Albertinismus' der Wiener Dominikaner im Spätmittelalter; S. 119–139: Fries, Albert: Die Entstehungszeit der Bibelkommentare Alberts des Großen; S. 141–165: ∼: Albertus Magnus prosator; S. 167–194: Haubst, Rudolf: Albert, wie Cusanus ihn sah; S. 195–204: Hossfeld, Paul: Die Arbeitsweise des Albertus Magnus in seinen naturphilosophischen Schriften; S. 205–234: ∼: ‚Erste Materie' und ‚Materie im allgemeinen' in den Werken des Albertus Magnus; S. 235–248: Hünemörder, Christian: Die Zoologie des Albertus Magnus; S. 249–277: Meyer, Gerbert: Das Grundproblem der Bewegung bei Albert dem Großen und Thomas von Aquin; S. 279–294: Schipperges, Heinrich: Das medizinische Denken bei Albertus Magnus; S. 295–322: Schneider, Johannes: Die Bestimmung des Tugendbegriffes in den Schriften Alberts „De natura boni" und „Summa de bono"; S. 323–343: Senner, Walter: Zur Wissenschaftstheorie der Theologie im Sentenzenkommentar Alberts des Großen; S. 345–372: Stannard, Jerry: The botany of St. Albert the Great; S. 373–384: Vansteenkiste, Clemens: Das erste Buch der Nikomachischen Ethik bei Albertus Magnus; S. 385–407: Wallace, William A.: The scientific methodology of St. Albert the Great; S. 409–439: Weber, Edouard Henri: L'interprétation par Albert le Grand de la théologie mystique de Denys Ps-Aréopagite; S. 441–463: Weisheipl, James A.: The Axiom ‚Opus naturae est opus intelligentiae' and its origins; S. 465–493: Zimmermann, Albert: Albertus Magnus und der lateinische Averroismus; S. 495–508: Schöpfer, Johannes: Bibliographie.

Rossi, Osvaldo: La libertà negli scritti minori di San **Bonaventura**. – MF LXXX, 1980, 81–95; p. 155–166: Boccali, Giovanni: "Ex Breviario S. Francisci". Frammento di un codice; p. 167–178: Quaglia, Armando: La Regola francescana in Ruggero di Wendover e Matteo di Parigi; p. 179–182: Casini, Alfonso: San Francesco non fu in Liguria?; p. 183–194: Berardini, Lorenzo: Le fonti biografiche del B. Giovanni della Verna.

6. Gesamte Neuzeit

Fernández Martín, Luis, SI: El hogar donde lñigo de **Loyola** se hizo hombre. 1506–1517. – AHSJ XLIX, 1980, 21–94; p. 95–112: Brieskorn, Norbert, SI: Ignatius in Azpeitia 1535. Eine rechtshistorische Untersuchung; p. 113–134: Dalmases, Cándido de, SI: El patrimonio de los señores de Loyola; p. 135–160: Scaduto, Mario, SI: La missione del nunzio. Due memoriali di Possevino ambasciatore, 1581, 1582; p. 161–202: Bottereau, Georges, SI: Jean-Baptiste **Saint-Jure** S.I. 1588–1657; p. 203–217: Blet, Pierre, SI: Les jésuites et la querelle de la confession au temps de Louis XIV; p. 219–243: Jiménez Berguecio, Julio, SI: A propósito de la controversia entre **Billot** y de **la Taille** sobre un texto tridentino; p. 245–254: Homann, Fredrick A.: SJ: Christopher Clavius and the isoperimetric problem; p. 255–264: Ziggelaar, August, SI: Das Gymnasium der Jesuiten in Padua um 1590 in Verbindung mit dem Buche von Marcantonio De Dominis «De radiis visus et lucis», 1611; p. 265–277: Van de Vyver, Omer, SI: L'école de mathématiques des jésuites de la province flandro-belge au XVIIe siècle; p. 279–303: Van Looy, Herman: Chronologie et analyse des manuscrits mathématiques de Grégoire de Saint-Vincent ‹1584–1667›; p. 305–309: Paszenda, Jerzy, SI: Projets de l'architecte Bartłomiej Wąsowski S.I.; p. 311–322: König-Nordhoff, Ursula: Die Christus-Vision des P. Diego Ledesma S.I. Zu einer Zeichnung des Matthias Kager aus dem Bereich der Stortaikonographie; p. 323–337: Dixon, Graham: Musical activity in the Church of Gesù in Rome during the early Baroque; p. 339–378: Wicki, Josef, SI: Die Ernennung der Provinziäle und Visitatoren der indischen Provinz der Gesellschaft Jesu ‹1549–1600›; p. 379–392: Dehergne, Joseph, SI: Les Lettres annuelles des missions jésuites de Chine au temps des Ming ‹1581–1644›; p. 393–416: Jacobs, Hubert, SJ: Father Francisco Miedes discovers the Caroline Islands before they are discovered; p. 417–431: Storni, Hugo, SI: Jesuitas valones, fla-

mencos y franceses, misioneros en el Paraguay. 1608–1767; p. 433–448: Burrus, Ernest J., SJ: The Jesuits come to the American Southwest.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

L'Humanisme **allemand** ‹1480–1540›. XVIIIe [Dix-huitième] Colloque international de Tours. – (Mchn:) Fink; (P:) Vrin 1979. 727 p. = Humanistische Bibliothek. Abhandlungen – Texte – Skripten. Reihe 1: Abhandlungen XXXVIII = De Pétrarque à Descartes XXXVII.

Schutte, Anne Jacobsen: Printing, piety, and the people in Italy: The first thirty years. – ARG LXXI, 1980, 5–20; p. 21–36: Crofts, Richard: Books, reform, and the Reformation; p. 37–63: D'Amico, John F.: Beatus **Rhenanus, Tertullian,** and the Reformation: A humanist's critique of scholasticism; p. 64–98: Headley, John: **Gattinara, Erasmus**, and the imperial configurations of Humanism; p. 99–112: Drummond, Andrew W.: The divine and the mortal worlds of Thomas **Müntzer**; p. 113–133: Rublack, Hans-Christoph: Nördlingen zwischen Kaiser und Reformation; p. 134–148: McClung Hallman, Barbara: Italian "Natural Superiority" and the Lutheran question: 1517–1546; p. 149–159: Urban, Wacław: Eine theologische Auseinandersetzung um den slowakischen Täufer und Spiritualisten Andreas **Fischer,** 1534; p. 160–179: Runzo, Jean: Hutterite communal discipline, 1529–1565; p. 180–197: Powis, Jonathan K.: Order, religion, and the magistrates of a provincial parliament in sixteenth-century France; p. 198–226: Backhouse, M. F.: The official start of armed resistance in the Low Countries: Boeschepe 12 Juli 1562; p. 227–253: Hildebrandt, Esther: The Magdeburg Bekenntnis as a possible link between German and English resistance theory in the sixteenth century; p. 254–279: Lake, Peter: Robert **Some** and the ambiguities of moderation; p. 280–307: Tazbir, Janusz: Hexenprozesse in Polen.

Bäumer, Remigius: Johannes **Cochläus** ‹1479–1552›. Leben und Werk im Dienst der katholischen Reform. – Mstr: Aschendorff 1980. 129 S. = Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung XL; kart. DM 24,–.

Bührer, Wilfried: Der Abendmahlsgottesdienst der Stadt **Konstanz** im Reformationszeitalter. – Zwing XV, 1979, 93–123; S. 124–135: Rüetschi, Kurt Jakob: Baptist Johannes **Wisamer** ‹vor 1492 bis 1563/64›. Ein Zwinglianer in Norddeutschland.

Schimansky, Gerd: Christ ohne Kirche. Rückfrage beim ersten Radikalen der Reformation: Sebastian **Franck**. Mit einem Vorwort von Willy Kramp. – Stu: Radius 1980. 217 S.; kart. DM 19,80.

Frede, Carlo de: Un pugliese familiare del cardinale Pole: Donato **Rullo**. – RLSE XII, 1980, 3–28; p. 29–54: Molinari, Franco: I "Sacri Ragionamenti" e Discorsi manzoniani di Federico **Borromeo**.

Todd, Margo: Humanists, Puritans, and the spiritualized Household. – ChH IL, 1980, 18–34.

Wohlfeil, Rainer: Gewissensfreiheit als Bedingung der Neuzeit. Fragen an die **Speyerer** Protestation von **1529**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1980. 46 S. = Bensheimer Hefte LIV; kart. DM 9,80.

Concilium **Tridentinum**. Diariorum, actorum, epistularum, tractatuum nova collectio. Ed. Societas Goerresiana. Tomus septimus, actorum pars quarta, volumen tertium. Collegit, edidit, illustravit Theobaldus Freudenberger. – Frb/B: Herder 1980. XLV, 705 S.; br. DM 452,–.

Gegenreformation und **Literatur**. Beiträge zur interdisziplinären Erforschung der katholischen Reformbewegung. Hrsg. von Jean-Marie Valentin. – Amst: Rodopi 1979. 346 S. = Daphnis. Beih. III.

Nauta, D.: Een verloren gewaande brief van **Johannes** a **Lasco**, 28 april 1550. – NAKG LX, 1980, 182–185; p. 186–192: Cross, Claire: Irenical tendencies in the Elisabethan Church; p. 193–202: Nauta, D.: Drie brieven van Gisbertus **Voëtius**; p. 203–235: Hoenderdaal, G. J.: **Arminius** en **Episcopius**.

Lestringant, Frank: Calvinistes et cannibales. Les écrits protestants sur le **Brésil** français ‹1555–1560›. – BSHPF CXXVI, 1980, 9–26. 167–192.

Gemert, Guillaume van: Die Werke des Aegidius **Albertinus** ‹1560–1620›. Ein Beitrag zur Erforschung des deutschsprachigen Schrifttums der katholischen Reformbewegung in Bayern um 1600 und seiner Quellen. – Amst: APA, Holland Univ. Press 1979. XIX, 920 S., 10 Ill.; Lw. hfl 150,– [Diss., Nijmegen]

Ryschawy, F.: Jakob **Kirschner** OSA. Ein Augustiner-Eremit des Schönhengsterlandes ‹1580–1652› – Augustiniana XXX, 1980, 189–203.

Vajda, Georges: Passages anti-chrétiens dans "Kaf Ha-Qeṭoret". – RHR CXCVII, 1980, 45–58.

8. Neuere Zeit

Scharfe, Martin: Die Religion des Volkes. Kleine Kultur- und Sozialgeschichte des **Pietismus**. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1980. 179 S., Ill.; Ppb. DM 24,–.

Kluger, W.: Die pastorale Tätigkeit der Augustiner des Landstraßer Konvents im 17. Jahrhundert. – Augustiniana XXVIII, 1978, 425–447; XXX, 1980, 117–156.

Overath, Joseph: **Fakultät** und Nuntiatur. Quellen zur Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät in **Breslau** in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts aus dem Wiener Nuntiaturarchiv. – ArSKG XXXVIII, 1980, 93–119; S. 121–174: Fischer, Karl A. F.: Jesuiten in Breslau. Quellen zur Geschichte der Breslauer Jesuitenakademie und Jesuitenuniversität 1640–1755; S. 175–194: Dürig, Walter: Das Lied „Großer Gott wir loben Dich" und sein Dichter, der schlesische Pfarrer und Regens Ignaz Franz; S. 205–213: Gottschalk, Joseph: Hedwigskloster und Hedwigskirche in Sulzbach/Oberpfalz. Mit 4 Tafeln.

Stebbins, Sara: Maxima in minimis. Zum Empirie- und Autoritätsverständnis in der physikotheologischen Literatur der Frühaufklärung. – Ffm, Bern, Cirencester/U.K.: Lang 1980. 327 S. = Mikrokosmos. Beiträge zur Literaturwissenschaft und Bedeutungsforschung VIII.

Ahlers, Botho: Die Unterscheidung von Theologie und Religion. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der praktischen Theologie im 18. Jh. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1980. 167 S.; kart. DM 38,– [Diss., Tübingen]

Coalter, Milton J.: The radical pietism of Count Nicholas **Zinzendorf** as a conservative influence on the Awakener, Gilbert Tennent. – ChH IL, 1980, 35–46; p. 147–159: Gerrish, B. A.: **Schleiermacher** and the Reformation: A question of doctrinal development; p. 160–177: Kirsch, George B.: Clerical dismissals in colonial and revolutionary New Hampshire; p. 178–187: Norwood, Frederick A.: Two contrasting views of the Indians: Methodist involvement in the Indian troubles in Oregon and Washington; p. 188–202: Arnal, Oscar L.: Why the French Christian Democrats were condemned.

Pons, Georges: **Lessings** Auseinandersetzung mit der Apologetik. – ZThK LXXVII, 1980, 381–411; S. 412–434: Trowitzsch, Michael: Einkehr ins Unendliche. Individualität und Unsterblichkeit beim jungen **Schleiermacher**.

Pickle, Joseph W.: Schleiermacher on Judaism. – JR LX, 1980, 115–137; p. 138–164: Burke, Ronald: **Loisy**'s faith: Landshift in Catholic thought.

Martin, Roger H.: The place of the London missionary society in the ecumenical movement. – JEH XXXI, 1980, 283–300; p. 301–315: Williams, C. P.: 'Not Quite Gentlemen': an examination of 'Middling Class' Protestant missionaries from Britain, c. 1850–1900.

Warzée, B.: L'abbaye de **Prémontré** au **XIX**e siècle. – APraem LV, 1979, 229–235; LVI, 1980, 93–102.

Martín Hernández, Francisco: La autonomía de los centros eclesiásticos españoles de enseñanza superior durante el siglo XIX. – Salm XXVII, 1980, 211–231.

Wackenheim, Charles: Science et foi: un exemple de concordisme au XIXe siècle. – RSR LIV, 1980, 153–163.

Curran, Robert Emmett: The **McGlynn** affair and the shaping of the new Conservatism in American Catholicism, 1886–1894. – CHR LXVI, 1980, 184–204; p. 353–373: Moriarty, Thomas F.: The Irish American response to Catholic emancipation; p. 374–391: Lee, James H.: Bishop Clemente **Munguía** and clerical resistance to the Mexican reform, 1855–1857.

Cochlovius, Joachim: Bekenntnis und Einheit der Kirche im deutschen Protestantismus 1840–1850. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus Mohn 1980. 320 S. = Die lutherische Kirche, Geschichte und Gestalten III; kart. DM 28,– [Diss., Erlangen-Nürnberg]

Haley, Peter: Rudolph **Sohm** on charisma. – JR LX, 1980, 185–197.

Landucci, Giovanni: La crisi del clero mantovano e la "conversione" di Roberto **Ardigò**. – RStLR XVI, 1980, 20–62.

Costigan, Richard F.: **Rohrbacher** and the ecclesiology of Ultramontanism. – R: Univ. Gregoriana Ed. 1980. XXX, 263 p. = Miscellanea Historiae Pontificiae XLVII; Lire 15 000.

Fastenrath, Elmar: Die Auseinandersetzung um das christologische Dogma im Zeitalter des Modernismus im Werke G. **Essers**. – MThZ XXXI, 1980, 161–187.

9. Neuste Zeit

Van Bavel, T. J.: Kosmische christologie of theologie van de natuur. Een verkenning rond de theologie van Joseph **Sittler**. – TTh XX, 1980, 280–303.

Scholten, Bernhard: Die Volksmissionen der norddeutschen **Redemptoristen** zwischen den beiden Weltkriegen 1918–1939. Die Anpassung der Volksmission an die neuzeitliche Großstadtseelsorge. – Bo: Hofbauer 1980. XIII, 262 S., Ill.; kart. DM 40,–.

Wild, Georg: Die **Deutsche Evangelische Kirche** in **Jugoslawien 1918–1941**. – Mchn: Verl. des Südostdeutschen Kulturwerkes 1980. XI, 388 S., zahlr. Ill., Kt. = Veröffentlichungen des Südostdeutschen Kulturwerks B, 37; kart. DM 34,–.

Ruppert, Godehard: Burg **Rothenfels**. Ein Beitrag zur Geschichte der Jugendbewegung und ihres Einflusses auf die katholische Kirche. – (Rothenfels: Vereinigung der Freunde der Burg Rothenfels 1979). 123 S., 12 Abb. auf den Seiten 97–110 = Rothenfelser Schriften V.

Weinrich, Michael: Der Wirklichkeit begegnen ... Studien zu **Buber, Grisebach, Gogarten, Bonhoeffer** und **Hirsch**. – (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verlag (des Erziehungsvereins) (1980). XI, 382 S.; kart. DM 48,– [Diss., Göttingen]

Gordon, Frank J.: The German Evangelical Churches and the struggle for the schools in the Weimar Republic. – ChH IL, 1980, 47–61; p. 62–75: Carpenter, Joel A.: A shelter in the time of storm. Fundamentalist institutions and the rise of Evangelical Protestantism, 1929–1942.

Link, Christian: Das menschliche Gesicht der Offenbarung. Bemerkungen zum Religionsverständnis Karl **Barths**. – KuD XXVI, 1980, 277–302.

Hollerbach, Alexander: Die **Lateranverträge** im Rahmen der neueren Konkordatsgeschichte. – RömQu LXXV, 1980, 51–75.

Volk, Ludwig: Episkopat und Kirchenkampf im Zweiten Weltkrieg. I: Lebensvernichtung und Klostersturm 1939–1941. II: Judenverfolgung und Zusammenbruch des NS-Staats. – StdZ, Bd. CXCVIII = Jg. CV, 1980, 597–611. 687–702.

Horstkötter, Ludger: Das Kloster **Neureisch** als KLV-Lager für Jungen aus Mülheim an der Ruhr ‹1943–1945›. – APraem LVI, 1980, 76–85.

Köhler, Joachim: Die Romberichte des Breslauer Konsistorialrats Dr. Johannes **Kaps** aus dem Jahre **1945**. Mit 2 Tafeln. – ArSKG XXXVIII, 1980, 1–91.

Katholische Kirche und **Europa**. Dokumente 1945–1979. Hrsg. von Jürgen Schwarz. Unter Mitarbeit von Peter Schawohl und Pierfelice Tagliacarne. – Mchn: Kaiser; Mz: Grünewald-Verl. 1980. XXXI, 605 S. = Entwicklung und Frieden Materialien IX; kart. DM 58,–.

Weinzierl, Erika: Kirche und Staat in **Österreich** 1945–1980. – Internationale katholische Zeitschrift «Communio» IX, 1980, 454–471.

Targonski, Francesco: **Paolo VI** e le comunicazioni sociali. Rassegna dei suoi interventi. – MF LXXX, 1980, 115–154.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Centenario delle Missioni **Salesiane 1875–1975**. Discorsi commemorativi. – R: Libr. Ateneo Salesiano 1980. 144 p. = Pubblicazioni del Centro Studi di Storia delle Missioni Salesiane. Sussidi VII; Lire 6000.

Christian Communication Directory **Africa**. Ed.: Franz-Josef Eilers SVD [e.a.]. – Pad: Schöningh 1980. 544 p. = «Communicatio Socialis». Beih. VIII; DM 36,–.

Dein Reich komme. Weltmissionskonfrenz in Melbourne 1980. Hrsg. v. Martin Lehmann-Habeck. – Ffm: Lembeck 1980. 198 S.; DM 19,80.

Melbourne Conference notes. – IRM LXIX, 1980, 249–351.

Guía Eclesiástica Latinoamericana 1980. – Bogotá: Consejo Episcopal Latinoamericano 1980. 181 p.; $ 4,70.

Themenheft **„Islam"**. – Zeitschr. f. Mission (Bas u. Korntal b. Stu) VI, 3/1980, 129–186.

Mooren, Thomas: Islam und Christentum im Horizont der anthropologischen Wirklichkeit. – ZMR LXIV, 1981, 10–32; S. 33–38: Schall, Anton: Islām, Aslāma und das christliche Taufbekenntnis.

Verstraelen, Frans J.: Missiologie onderweg. Een autobibliografie in kontekst. – Lei: Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica 1980. VI, 112 p. = IIMO Research Pamphlet II; hfl 6,–.

Hering, Wolfgang, SAC: Das Missionsverständnis in der ökumenisch-evangelikalen Auseinandersetzung – ein innerprotestantisches Problem. – St. Augustin: Steyler Verlag 1980. 180 S. = Studia Instituti Missiologici S.V.D. XXV; DM 28,–.

Iglesias particulares y Conferencias episcopales. Un capítulo de eclesiología desde América Latina. – Bogotá: Consejo Episcopal Latinoamericano 1980. 99 p. = Documentos CELAM XLI; $ 2,80.

Juan Pablo II: La palabra del Papa a episcopados de América Latina que realizaron la visita «Ad limina apostolorum» desde finales de 1978 hasta 1980. – Bogotá: Consejo Episcopal Latinoamericano 1980. 117 p. = Documentos CELAM XLII; $ 2,20.

Chants de la communauté chrétienne. – Afrique et Parole. Bulletin de correspondance pour une meilleure expression de la Parole de Dieu dans les cultures africaines (Paris) n. 56, mai 1980, 5–22.

Kattenberg, P. A.: Towards an indigenous liturgy for Africa. – Exchange. Bulletin of Third World Christian Literature IX, Sept. 1980, 1–54.

Muslim-Christian dialogue. – Vidyajyoti. Journal of Theological Reflection (Ranchi) XLIV, 1980, 201–245.

Vodopivec, Giovanni: Lo Spirito Santo nella personalità e nell'attività del missionario. – ED XXXIII, 1980, 3–26.

Lee, Ting Pong Ignatius, CMF: Instituta missionalia novas experiuntur apostolatus formas. – ComRel LX, 1979, 343–352; LXI, 1980, 47–56.

Beurle, Klaus: Begegnung Bangladesh. Mit Fotos von Rainer Knubben. – Aachen: Missio-Aktuell-Verlag 1980. 191 S.; DM 18,50.

Egypte. – Vivant Univers. Revue de la promotion humaine et chrétienne dans le monde n. 328, juillet-août 1980, 1–41.

Johannes Paul II.: Predigten und Ansprachen bei seiner apostolischen Reise nach Afrika (2. – 10. 5. 1980). – Bonn: Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz 1980. 172 S. = Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls XVIII.

Johannes Paul II. Predigten und Ansprachen bei seiner Reise nach Brasilien (30. 6. – 11. 7. 1980). – Bonn: Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz 1980. 203 S. = Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls XXII.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Humanitas religiosa. Festschrift für Haralds **Biezais** zu seinem 70. Geburtstag. – Sto: Almqvist & Wiksell (1979). XII, 316 S., 4 Taf. u. Abb.; scr 99,50; [enth.:] S. 1–14: Holte, Ragnar: Gottessymbol und soziale Struktur; S. 15–29: Mettinger, Tryggve: The veto on images and the aniconic God in Ancient Israel; S. 30–40: Hjärpe, Jan: The symbol of the centre and its religious function in Islam; S. 41–52: Rydén, Lennart: The role of the icon in Byzantine piety; S. 53–69: Bergman, Jan: Nut – Himmelsgöttin – Baumgöttin – Lebensgeberin; S. 70–95: Hultkrantz, Åke: The traditional symbolism of the Sun Dance Lodge among the Wind River Shoshoni; S. 96–104: Hallencreutz, Carl: "Christ is the Mountain." Some observations on the religious function of symbols in the encounter of Christianity and other religions; S. 105–109: Ringgren, Helmer: The symbolism of Mesopotamian cult images; S. 110–116: Hultgård, Anders: Man as symbol of God; S. 117–125: Linnér, Sven: Literary symbols and religious belief; S. 126–138: Norrman, Ralf: On the semiotic function of cucurbits; S. 139–153: Parpola, Asko: On the symbol concept of the Vedic ritualist; S. 154–166: Pentikäinen, Juha: The symbolism of liminality; S. 167–177: Bjerke, Svein: Symbolism and magical acts; S. 178–193: Closs, Alois: Kategoriale Umstrittenheit religiöser Begriffe; S. 194–212: Rudolph, Kurt: Synkretismus – vom theologischen Scheltwort zum religionswissenschaftlichen Begriff; S. 213–221: Antes, Peter: Systematische Religionswissenschaft – zwei unversönliche Forschungsrichtungen?; S. 222–227: Maringer, Johannes: Das Bauopfer im früh- und vorgeschichtlichen Europa; S. 228–236: Colpe, Carsten: Richard Reitzensteins Beitrag zu einer lexikonunabhängigen religionswissenschaftlichen Terminologie; S. 237–241: Van Baaren, Theodorus: Some reflections on the symbolism of light and darkness; S. 242–251: Greschat, Hans-Jürgen: Religiöser Nationalismus auf den Philippinen; S. 252–260: Klimkeit, Hans-Joachim: Qut: Ein Grundbegriff in der zentralasiatischen Religionsbegegnung; S. 261–267: Schmid, Wolfgang P.: Lett. Jumis, eine sprachwissenschaftliche Nachprüfung; S. 268–273: Toporov, Vladimir N.: Lady-Bird (Coccinella septempunctata L.) in the Baltic and Slavic traditions in connection with the reconstruction of some motives of the principal myth; S. 274–282: Scholz, Friedrich: Volksmärchen und Kunstmärchen. Zu K. Skalbes Pasakas; S. 295–316: Neulande, Liene: Verzeichnis des Schrifttums von Haralds Biezais (1932–1979).

Science of religion. Studies in methodology. Proceedings of the Study Conference of the International Association for the History of religions, held in Turku, Finland, August 27–31, 1973. Ed. by Lauri Honko. – The Hague, P, NY: Mouton (1979). XXIX, 632 p., 2 tables = Religion and reason XIII.

Eliade, Mircea: Geschichte der religiösen Ideen. Bd. II: Von Gautama Buddha bis zu den Anfängen des Christentums (Histoire des croyances et des idées religieuses. II: De Gautama Bouddha au triomphe du Christianisme, dt.) – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1979). 464 S.

Comparative religion. Ed. by Amarjit Singh Sethi, Reinhard Pummer. – New Delhi [e. a.:] Vikas Publ. House (1979). XIII, 302 p.

L'Heureux, Conrad E.: Rank among the Canaanite Gods **El, Baʿal,** and the **Repha'im**. – (Missoula, Montana:) Scholars Press (1979). 249 p. = Harvard Semitic monographs XXI.

Rice, Davis G. – John E. Stambaugh: Sources for the study of **Greek** religion. – (Missoula, Montana:) Scholars Press (1979). XIII, 277 p. = Society of biblical literature. Sources for biblical study XIV.

VI. Religionsphilosophie

Lescoe, Francis J.: God as first principle in **Ulrich** of **Strasbourg**. Critical text of 'Summa de bono' IV, 1 based on hitherto unpublished mediaeval manuscripts and philosophical study. – NY: Alba House; Staten Island, N. Y.: Society of St. Paul (1979). XVI, 276 p.; $ 11,95.

Weier, Winfried: **Nihilismus**. Geschichte, System, Kritik. – Pad [u. a.:] Schöningh 1980. 387 S. = Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumene. N. F. XXXIX; DM 38,–.

Leyvraz, Jean-Pierre: La notion de Dieu chez **Berkeley**. – RThPh CXII, 1980, 241–252.

Huber, Herbert: Die Gottesidee bei Immanuel **Kant**. – ThPh LV, 1980, 1–43. 230–249.

Brito, Emilio: La mort du Christ dans les «Leçons sur la philosophie de la religion» de **Hegel**. – RPhL LXXXVIII, 1980, 225–244.

Gillman, Neil: Gabriel **Marcel** on religious knowledge. – (Wash:) Univ. Pr. of America (1980). XIV, 301 p.; $ 11,25.

Holmstrand, J.: Karl **Heim** on philosophy, science, and the Transcendence of God. – Upps: Almqvist & Wiksell 1980. 117 p.

Hebblethwaite, Brian L.: Religionsphilosophie in Großbrjtannien in den siebziger Jahren. – KuD XXVI, 1980, 303–316.

Dietrich, Joseph: Les données de la science contemporaine et l'existence de Dieu. – RevSR LIV, 1980, 164–172.

Donceel, Joseph F.: The searching mind. An introduction to a philosophy of God. – Notre Dame, Lo: Univ. of Notre Dame Pr. (1979). VII, 231 p.; $ 15,95.

Erdozain de Vicente, J. M.: La apertura a lo Absoluto y el problema de Dios. – Estudio Agustiniano XV, 1980, 225–245.

Chabanis, Christian: Dieu existe? Oui. – (P:) Stock (1979). 532 p.

Leslie, John: The world's necessary existence. – International journal for philosophy of religion XI, 1980, 207–224.

VII. Fundamentaltheologie

Religion als Problem der **Aufklärung**. Eine Bilanz aus der religionstheoretischen Forschung. Mit Beitr. von Wilhelm Dupré [u. a.] Hrsg. von Trutz Rendtorff. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1980. 256 S.; [enth.:] S. 13–35: Waardenburg, Jacques: Religion unter dem Gesichtspunkt der religiösen Erscheinungen; S. 36–51: Vergote, Antoine: Neue Perspektiven in den Religionswissenschaften; S. 52–65: Dupré, Wilhelm: Überlegungen zur religionsphilosophischen Bedeutung der Ethnophilosophie; S. 69–106: Sauter, Gerhard: „Sinn" und „Wahrheit. Die Sinnfrage in religionstheoretischer und theologischer Sicht; S. 107–129: Dux, Günter: Zum historischen Stand der Religion. Eine wissenssoziologische Kritik; S. 130–150: Løgstrup, Knud E.: Die Notwendigkeit einer subjektivischen Wirklichkeitsauffassung. Diskussion mit Günter Dux; S. 151–157: Pannenberg, Wolfhart: Macht der Mensch die Religion oder macht die Religion den Menschen? Ein Rückblick auf die Diskussionen des religionstheoretischen Arbeitskreises; S. 158–162: Dux, Günter: Religionssoziologie unter dem Verdacht der Metaphysik. Ein Diskussionsbeitrag; S. 165–184: Lübbe, Hermann: Religion nach der Aufklärung; S. 185–201: Rendtorff, Trutz: Religion „nach" der Aufklärung. Argumentationen für eine Neubestimmung des Religionsbegriffs; S. 202–217: Rohrmoser, Günter: Politik und Religion am Ende der Aufklärung; S. 221–245: Vergote, Antoine: Religion – Gottesbild. Ergebnisse empirischer Forschungen; S. 246–256: Schmidtchen, Gerhard: Über die Erforschbarkeit von religiösen Orientierungssystemen. Vorläufiger Plan für eine religionssoziologische Erhebung.

Simon, Josef: Zum wissenschafts-philosophischen Ort der Theologie. – ZThK LXXVII, 1980, 435–452.

Seckler, Max: Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche. Theologie als schöpferiche Auslegung der Wirklichkeit. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1980). 221 S.; kart. DM 29,80.

Problemi e prospettive di teologia fondamentale. A cura di René Latourelle e Gerald O'Collins. [Di] Juan Alfaro [e. a.]. – (Brescia:) Queriniana (1980). 443 p.; Lire 20 000.

Metz, Johann Baptist: Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des **Christentums**. – (Mchn:) Kaiser; (Mz: Matthias-)Grünewald-(Verl. 1980). 147 S. = Gesellschaft und Theologie. Forum politische Theologie I; kart. DM 13,50.

Simons, Frans: De waarheid van het Christendom. – sGrav: Uitgeverij Boekencentrum (1980). 247 blz.; hfl 32,50.

Palard, Jacques: D'un christianisme de position à un christianisme de mouvement(s). – NRTh, A. CXII = T. CII, 1980, 853–878.
Bogliolo, Luigi: Una nuova **teologia naturale**? – Euntes docete XXXII, 1980, 433–454.
Ruggieri, Giuseppe: La compagnia della **fede**. Linee di teologia fondamentale. – To: Marietti (1980). 170 p.; Lire 7500.
Pinnock, C. H.: Reason enough. A case for the Christian faith. – Downers Grove, Ill.: Inter Varsity 1980. 126 p.; $ 3,50.

VIII. Dogmatik

Scheffczyk, Leo: Glaube als Lebensinspiration. Gesammelte Schriften zur Theologie. – Eins: Johannes Verl. (1980). 446 S. = Sammlung Horizonte. N. F. XVIII; Lw. DM 69,–.
Balthasar, Hans Urs von: Theodramatia. Bd. III: Die Handlung. – Eins: Johannes Verl. (1980). 475 S.; Lw. DM 59,–.
López de las Heras, L.: El Espíritu Santo y la unidad de los cristianos. – Studium XX, 1980, 169–190.
Mostert, Walter: Gott und das Böse. Bemerkungen zu einer vielschichtigen Frage. – ZThK LXXVII, 1980, 453–478.
Forte, Bruno: Dogma e cristologia: prolegomeni a una cristologia storica. – Rassegna di teologia XXI, 1980, 207–218. 273–280.
Willems, B. Ad.: Komt er een derde kerk? De inzet van het romeinse onderzoek. – TTh XX, 1980, 361–380; p. 380: Résumé: L'ecclésiologie en marche vers le troisième millénaire.
Nissiotis, Nikos: La Christologie pneumatologique de la nature et ses conséquences pour l'écologie et l'humanisme intégral. – Unterwegs zur Einheit. Festschrift für Heinrich Stirnimann..., Frb/S / Frb/B / Wien 1980, 435–444; S. 476–485: Rahner, Karl: Kleine Bemerkungen zur **Fegfeuer**lehre.
Pikaza, Xabier: Experiencia religiosa, historia de Jesús y revelación trinitaria. – Trinidad y vida cristiana, Salm 1979, 31–107.
Schönborn, Christoph von: Immanente und ökonomische **Trinität**. Zur Frage des Funktionsverlustes der Trinitätslehre in der östlichen und westlichen Theologie. – FZPhTh XXVII, 1980. 247–264.
Schmaus, Michael: Der Glaube der Kirche. Bd. IV: Gott der Retter durch Jesus Christus. 2. wesentl. veränd. Aufl. Teil-Bd. 1: Hinführung zum Christusverständnis und das Heilstum Jesu Christi. Teil-Bd. 2: Das Sein Jesu Christi. – St. Ottilien: EOS Verl. 1980. XIV, 360 S.; XII, 268 S.; geb. DM 29,80; 19,80.
Brambilla, Franco Giulio: Salvezza e redenzione nella teologia di K. **Rahner** e H. U. von **Balthasar**. – SC CVIII, 1980, 167–234.
Mondin, Battista: Le ecclesiologia di Yves **Congar**. – Euntes docete XXXII, 1980, 409–432.
Schneider, Theodor: Deinen Tod verkünden wir. Gesammelte Studien zum erneuerten **Eucharistie**verständnis. – Düs: Patmos Verlag (1980). 268 S. = Patmos Paperback; kart. DM 22,80.
Ruiz de la Peña, Juan Luis: El ultimo sentido. Una introducción a la **escatología**. – Madr: Ed. Marova (1980). 182 p. = Creer y comprender II. Una fe profesada.
Vorgrimler, Herbert: Hoffnung auf Vollendung. Aufriß der Eschatologie. – Fr/B, Bas, Wien: Herder (1980). 176 S. = Quaestiones disputatae XC; kart. DM 25,80.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Slenczka, Reinhard: Die dogmatische Relevanz der Ergebnisse theologischer Gespräche zwischen römisch-katholischen und evangelischen Theologen. – OekRu XXIX, 1980, 440–459; S. 460–475: Gunderi, Wilhelm: Die bilateralen Beziehungen zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz; S. 476–482: Boeckler, Richard: Wie lehrt die Kirche heute verbindlich?
Irwin, Kevin W.: American Lutherans and Roman Catholics in dialogue on the **Eucharist**: A methodological critique and proposal. – R: Ed. Anselmiana 1979. 191 p. = Studia Anselmiana LXXVI = Sacramentum V; Lire 10 000.
Schubert, Kurt: Die **jüdisch-christliche** Ökumene – Reflexionen zu Grundfragen des christlich-jüdischen Dialogs. – Kairos. N. F. XXII, 1980, 1–33.
Davey, C.: De dialoog tussen orthodoxen en anglicanen. – CO XXXII, 1980, 251–274.
Cocagnac, A. M.: Ces pierres qui attendent. Pour un dialogue entre l'Hindouisme et le Christianisme. – (P:) Desclée (1979). 268 p. = "Jésus et Jésus-Christ" VIII.
Vajta, Vilmos: Nordisk lutherdom i ekumeniskt perspektiv. – STK LVI, 1980, 49–60.
Küppers, Werner: Erwägungen zum Begriff des Ökumenischen. – Unterwegs zur Einheit. Festschrift für Heinrich Stirnimann..., Frb/S, Frb/B, Wien 1980, 694–712; S. 713–726: Geiger, Max – Victor Conzemius: Zugang zur Ökumene 1959; S. 727–737: Leuba, Jean-Louis: Magistère et unité; S. 738–752: Allmen, Jean-Jacques von: Le culte, manifestation de l'Eglise; S. 753–763: Beaupère, René: La «double appartenance». Quelques réflexions; S. 764–773: Fries, Heinrich: Öffnungen der Konfessionen. Überlegungen anläßlich der 450. Wiederkehr des Reichstags zu Speyer 1529; S. 836–844: Vischer, Lukas: Gemeinschaft tiefer als jede Trennung. Überlegungen zu der «Gemeinsamen Erklärung über die Hoffnung – Bangalore 1978»; S. 845–853: Raiser, Konrad: Ganzheitlichkeit oder Unterscheidung. Anmerkungen zur gegenwärtigen theologischen Diskussion im Ökumenischen Rat der Kirchen; S. 854–874: Hollenweger, Walter J.: Chancen und Schwierigkeiten interkultureller Theologie; S. 875–883: Margull, Hans J.: Der «Absolutheitsanspruch» des Christentums im Zeitalter des Dialogs. Einsichten in der Dialogerfahrung; S. 884–898: Ott, Heinrich: Der Dialog zwischen den Religionen als theologische Aufgabe unserer Zeit; S. 899–912: Van der Bent, Ans J.: Eine neue ökumenische Bewegung.
Wiedenhofer, Siegfried: Ökumenische Theologie ‹1930–1965›. Versuch einer wissenschaftsgeschichtlichen Rekonstruktion. – Catholica XXXIV, 1980, 219–248.
Ökumenische Theologie. Ein Arbeitsbuch. Peter Lengsfeld ‹Hrsg.›. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1980). 508 S.; Lw. DM 69,–.
Orientierung Ökumene. Ein Handbuch. Im Auftrag der Theologischen Studienabteilung beim Bund der Evangel. Kirchen in der DDR hrsg. von Hans-Martin Moderow u. Matthias Sens. – B: Evangelische Verlagsanstalt (1979). 342 S.
Fouilloux, Etienne: Un historien devant l'œcuménisme. – Irénikon LIII, 1980, 314–330.
Huber, Wolfgang: Der Streit um die Wahrheit und die Fähigkeit zum Frieden. Vier Kapitel ökumenische Theologie. – (Mchn:) Kaiser (1980). 147 S. = Kaiser Traktate LII; kart. DM 13,50.
Scheele, Paul-Werner: Die Einheit vor uns. Zur ökumenischen Diskussion über die Modelle und Modalitäten der christlichen Einheit. – Catholica XXXIV, 1980, 146–173.
Russell, Theodore Norman: **Anselm** of **Havelberg** and the union of the Churches. – Kleronomia XI, 1979, 85–120.
Cho Duc, Phan: The eschatological dimension of unity. Paul **Evdokimov**'s contribution to ecumenism. – Salesianum XLII, 1980, 475–499.

X. Moraltheologie

Belmans, Theo G.: Le sens objectif de l'agir humain. Pour relire la morale conjugale de saint **Thomas**. – R: Pont. Accademia di S. Tommaso e di Religione Cattolica; CdV: Libr. Ed. Vaticana 1980. 457 p. = Studi Tomistici VIII; Lire 15000.
Modras, Ronald: The moral philosophy of Pope **John Paul II**. – ThSt XLI, 1980, 683–697.
Piana, Giannino: Verso un nuovo ethos ecclesiale. – Rivista di teologia morale XII, 1980, 523–536; p. 565–586: Privitera, Salvatore: Per una interpretazione del dibattito su «L'autonomia morale».
Auer, Alfons: Absolutheit und Bedingtheit ethischer **Normen**. – Unterwegs zur Einheit. Festschrift für Heinrich Stirnimann..., Frb/S, Frb/B, Wien (1980), 345–362.
Ziegler, Josef Georg: Die Absolutheit sittlicher Prinzipien. Ein Beitrag zur moraltheologischen Diskussion. – Gottesherrschaft – Weltherrschaft. Festschrift Rudolf Grabner..., Rgb (1980), 101–134; S. 89–100: Rief, Josef: Der Mensch und sein **Gewissen**.
Gründel, Johannes: Normen im Wandel. Eine Orientierungshilfe für christliches Leben heute. – Mchn: Don Bosco Verlag (1980). 246 S. = Reihe Engagement; kart. DM 26,–.
Fuchs, Josef, SJ: «Epikeia» circa legem moralem naturalem?. – PerRMCL LXIX, 1980, 251–270; p. 271–295: Demmer, Klaus, MSC: Tolerantia moralis et jus in Ecclesia.
Aubert, Jean-Marie: Morale et casuistique. – RSR LXVIII, 1980, 167–204; p. 205–224: Schüller, Bruno: La moralité des moyens. La relation de moyen à fin dans une éthique normative de caractère téléologique.
Delhaye, Philippe: Discerner le bien du mal dans la vie morale et sociale. Étude sur la morale de Vatican II. – [Chambray:] C.L.D. (1979). 171 p. = Esprit et Vie VII.
Gatti, Guido: "Limiti dello sviluppo": problematica morale. – Salesianum XLII, 1980, 501–536.
Grisez, Germain – Joseph M. Boyle: Life and death with liberty and justica. A contribution to the **euthanasia** debate. – Notre Dame, (Indiana), Lo: Univ. of Notre Dame Pr. (1979). XIII, 521 p.; $ 20,–.
Toschi, Massimo: Pace e vangelo. La tradizione cristiana di fronte alla **guerra**. – (Brescia:) Queriniana (1980). 319 p. = Dipartimento di Scienze Religiose XIV; Lire 12 500.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Mieth, Dietmar: Gottesschau und Gottesgeburt. Zwei Typen christlicher Gotteserfahrung in der Tradition. – FZPhTh XXVII, 1980, 204–223.
Prinz, Friedrich: Askese und Kultur. Vor- und frühbenediktinisches Mönchtum an der Wiege Europas. – Mchn: Beck (1980). 118 S. = Edition Beck; kart. DM 28,–.
Uribe Escobar, Fernando: Strutture e specificità della vita religiosa. Secondo la regola di S. **Benedetto** e gli opuscoli di S. Francesco d'**Assisi**. – R: Pont. Athenaeum Antonianum 1979. 387 p. = Studia Antoniana XXIV.
Garriga, P.: A partir de les Iliçons del capítol 49 de la Regla de sant Benet. – Studia monastica XXII, 1980, 5–13; p. 15–28: Penco, Gregorio: La storiografia del monachesimo nel quadro e negli sviluppi della storiografia ecclesiastica; p. 29–42: Leclercq, Jean: Nouveaux aspects de la vie clunisienne, à propos des monastères de Lombardie; p. 43–61: Pennington, M. B.: Saint **Bernard**'s steps of humility and pride. An introduction; p. 63–81: Evans, Gillian R.: Gilbert **Crispin**, abbot of Westminster: the forming of a monastic scholar.
Miller, Molly: The saints of **Twynedd**. – (Woodbridge:) The Boydell Press; (Totowa, N. J.:) Rowman & Littlefield (1979). XV, 132 p. = Studies in Celtic history I; $ 19,50.
Ringler, Siegfried: Viten- und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters. Quelle und Studie. – Zü, Mchn: Artemis-Verl. 1980. XVI, 488 S. = Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters LXXII; Lw. DM 124,– [Diss., Würzburg]
Pohlmann, Constantin: **Franziskus** – ein Weg. Die franziskanische Alternative. – (Mz:) Matthias Grünewald Verl. (1980). 176 S.; DM 19,80.

Scarvaglieri, Giuseppe: La vita religiosa degli Assisani. – Padova: Ed. Messaggero 1980. 281 p.; Lire 6800.

Kieckhefer, Richard: Meister **Eckhart**'s conception of union with God. – HThR LXXI, 1978, 203–226.

Di Agresti, Domenico: Sviluppi della riforma monastica savonaroliana. – (Fir:) Olschki 1980. XXIII, 238 p. = Biblioteca della Rivista di storia e letteratura religiosa. Studi e testi VI; Lire 16 000.

Struś, Józef: Il «metodo» del direttore spirituale nell'insegnamento e nella pratica di **Francesco** di **Sales**. – Salesianum XLII, 1980, 289–339.

Geist und Geistesgaben. Die Erscheinungsformen des geistlichen Lebens in ihrer Einheit und Vielfalt. Hrsg. von Anton Rotzetter. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1980). 328 S. = Seminar Spiritualität II.

Bremond, A(rnold) et E(velyne): Sur le chemin du renouveau. Une aventure sociale et spirituelle. – (P:) Pneumathèque (1980). 261 p. = Collection du chemin neuf XI; F 58,–.

Pablo Maroto, Daniel de: La historia y su función discernidora de los santos. – Revista de espiritualidad XXXIX, 1980, 171–190; p. 191–213: Aróstegui, Luis: Los santos ante la modernidad; p. 217–271: Meester, Conrad de: Introducción a la obra y mensaje de **Isabel** de la **Trinidad**; p. 278–285: Decourtray, Albert: Isabel de la Trinidad, profeta de Dios para nuestro tiempo; p. 287–293: Sagrada Familia, Simeón de la: Isabel de la Trinidad hacia los altares.

Wolff, Gottfried: Zeiten mit Gott. Evangelische Exerzitien. – Stu: Calwer Verlag (1980). 147 S. = Calwer theol. Monographien C, 6.

Fabro, Cornelo: La **preghiera** nel pensiero moderno. – R: Ed. di Storia e Letteratura 1979. 459 p. = Letture di pensiero e d'arte LIII; Lire 12 000.

Floucat, Yves: Réflexions philosophiques sur l'expérience mystique. – RThom, A. LXXXVIII = T. LXXX, 1980, 13–56.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Katholisches Soziallexikon. Hrsg. von Alfred Klose, Wolfgang Mantl, Valentin Zsifkovits. (2., gänzlich überarb. u. erw. Aufl.) – Innsbr, Wien, Mchn: Tyrolia; Graz, Wien, Köln: Styria (1980). 3479 Sp., L. S.; Lw. DM 180,–.

Laubier, Patrick de: La pensée sociale de l'Église catholique. Un idéal historique de **Léon XIII** à **Jean Paul II.** – P: Éd. Albatros (1980). 183 p.

Katholizismus, Wirtschaftsordnung und Sozialpolitik 1945–1963. Hrsg. von Albrecht Langner. – Pad [u.a.]: Schöningh 1980. 255 S. = Beiträge zur Katholizismusforschung. Reihe B: Abhandlungen; kart. DM 32,–; [enth.:] S. 11–26: Rauscher, Anton: Die katholische Soziallehre im gesellschaftlichen Entwicklungsprozeß der Nachkriegszeit; S. 27–108: Langner, Albrecht: Wirtschaftliche Ordnungsvorstellungen im deutschen Katholizismus 1945–1963; S. 109–121: Nell-Breuning, Oswald von: Der Beitrag des Katholizismus zur Sozialpolitik der Nachkriegszeit; S. 123–152: Wenzel, Rolf: Konrad Adenauer, die Neuordnung der Grundstoffindustrien und die Mitbestimmung als gesellschaftspolitische Frage; S. 153–204: Oelinger, Josef: Schwerpunkte der innerkatholischen Mitbestimmungsdiskussion 1945–1963; S. 205–228: Aretz, Jürgen: Einheitsgewerkschaft und christlich-soziale Tradition; S. 229–249: Langner, Albrecht: Diskussionsbericht.

Lamartel, Louis: La doctrine sociale de l'église. – P: Les Ed. du Cèdre 1980. 127 p.; F 30,–.

Innocenti, Ennio: Dottrina sociale della chiesa. (Parte) I–II. – Rovigo: Istituto Padano di Arti Grafiche (1978–1980). 273 p.; 253 p.

Joest, Wilfried: Denkanstöße für eine theologische Sozialethik. – ZevE XXIV, 1980, 251–258; S. 258–275: Nilsson, Kjell-Ove: Hat die Kirche eine gesellschaftliche Verantwortung?; S. 275–287: Holte, Ragnar: Humanes und Christliches innerhalb der Sozialethik; S. 288–302: Wingren, Gustav: Christliche und humane Sozialethik; S. 303–321: Grenholm, Carl-Henric: Kriterien für die sozialen und politischen Handlungen der Kirche.

Menéndez Ureña, Enrique: Sociedad y pueblo de Dios. – EE LV, 1980, 455–468; p. 469–502: González Faus, José Ignacio: Un modelo histórico de Iglesia liberadora; p. 509–535: Vall, Héctor: Iglesia y sociedad en el pensamiento del Consejo Mundial de las Iglesias.

Menozzi, Daniele: Chiesa, poveri, società nell'età moderna e contemporanea. – (Brescia:) Queriniana (1980). 264 p. = Dipartimento di scienze religiose XIII; Lire 11 000.

Davis, Charles: Theology and political society. The Hulsean Lectures in the University of Cambridge 1978. – Cambr [e.a.:] Cambridge Univ. Press (1980). IX, 196 p.; £ 8,50.

Gannon, Thomas M., SJ: The religious order in American Catholicism. – Annual review of the social sciences of religion III, 1979, 17–58; p. 59–78: Punsmann, Hermann: Probleme einer soziologischen Thematisierung religiöser Orden; p. 79–104: Barker, Eileen: Thus spake the scientist: A comparative account of the new priesthood and its organisational bases; p. 105–138: Tomka, Miklós: The religious – non-religious dichotomy as a social problem; p. 139–168: Guizzardi, Gustavo: Pour une sociologie politique de la religion; p. 169–190: Beckford, James A.: Politics and the anti-cult movement; p. 191–212: Wallis, Roy: The elementary forms of the new religious life.

XIII. Kirchenrecht

Bernhard, Jean: Le décret *Tametsi* du Concile de Trente: triomphe du consensualisme matrimonial ou institution de la forme solennelle du mariage? – RDC XXX, 1980, 209–234; p. 235–272: Ganghofer, Roland: La veuve dans l'ancien droit alsacien; p. 273–293: Lemoine, Robert: Dom Guéranger et la restauration bénédictine à Solesmes; p. 294–303: Maffei, Domenico: Appunti sull'Ordro Iudiciarus di Jean **Belli**; p. 304–317: Onclin, W.: Ordinatio ecclesiae universae in specie ad ecclesias rituales sui iuris quod attinet; p. 318–324: Reulos, Michel: Les éléments de droit canonique dans les traités des libertés de l'Eglise gallicane de P. Pithou et de J. du Tillet; p. 325–346: Szramkiewicz, Romuald: Mentalités et pratiques religieuses dans la grande bourgeoisie parisienne au début du XIXe siècle; p. 347–363: Turlan, Juliette M.: P. Cl. **Timbal**, Justice laïque et lien matrimonial en France au moyen âge; p. 364–381: Uruszczak, Wacław: Collectio Authenticarum dans le Ms 89 de la Bibliothèque du Chapitre cathédral de Cracovie.

Casieri, Antonio: La perfezione cristiana in **Benedetto XIV**, con particolare riferimento all'età giovanile. – CdV: Libr. Ed. Vaticana 1979. 171 p. = Studi giuridici III; Lire 6500.

Fornés, Juan: El nuevo sistema concordatario español ‹Los acuerdos de 1976 y 1979›. – Pampl: Ed. Universidad de Navarra 1980. 184 p. = Colección canónica de la Universidad de Navarra; pes 700.

Coccopalmerio, Francesco: Ecclesiologia Vaticani II et iuridicitas fori interni qua fori remissionis peccatorum. – PerRMCL LXIX, 1980, 163–189; p. 191–200: Schwarz, Reinhold: Circa naturam iuris subiectivi; p. 201–217: Hamel, Edouard, SJ: Iustitia et iura hominum in Scanta Scriptura. Investigatio biblico-theologica; p. 219–249: Parisella, Innocentius: De aequitate, doctrina et praxis in Iurisprudentia Rotali.

Guerzoni, Luciano: Ambito dell'assistenza e della **beneficenza**, «stato delle autonomie» e interessi religiosi. – DE XCII, 1979, 340–365; p. 366–395: Pettinato, Silvestro: La funzione del **vescovo** nella Chiesa universale. Considerazioni per uno studio della «sollicitudo omnium ecclesiarum».

Documenta recentiora circa rem matrimonialem et processialem cum notis bibliographicis et indicibus. Vol. I. II: Collegit Zenon Grocholewski. – R: Libr. Ed. Gregoriana 1977–1980. 458 p.; XII, 362 p. = Pontificia Univ. Gregoriana. Cursus Renovationis Canonicae pro Iudicibus; Lire 12 800; 18 000.

Di Felice, Angelo: Il consenso matrimoniale nella recente giurisprudenza rotale e nello schema proposto dalla Commissione Pontificia per la revisione del Codice di Diritto Canonico. – MonEccl Ser. XV, Vol. CV, 1980, 64–84; p. 85–101: Ciprotti, Pio: Il matrimonio religioso nelle legislazioni civili; p. 216–233: Delhaye, Philippe: La dottrina del matrimonio canonico nella formulazione della Commissione Teologica Internazionale; p. 263–279: Spinelli, Lorenzo: Il matrimonio canonico e la normativa concordataria.

Giacchi, Orio: Significato e valore delle nuove norme dello «Schema juris recogniti de matrimonio». – EJC XXXV, 1979, 109–123; p. 124–172: Calvo Espiga, Arturo: Sobre la potestad de establecer impedimentos dirimentes en el matrimonio; p. 173–196: Komora, Eduard J.: Narcissism: its relation to personality disorders and to Church marriage annulments.

Ghirlanda, Gianfranco-F.: La misericordia di Dio nel diritto ecclesiale e la nota della CEI sui matrimoni irregolari. – Rassegna di teologia XXI, 1980, 257–280.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Temi pastorali nel Magistero di **Paolo VI.** Raccolta organica di testi a cura di Luigi Chiappetta. Vol. I–II. – Nap: Ed. Dehoniane 1980. XXXIX, 391 p.; 541 p.; Lire 12 000; 14 000.

Weiser, Alfons: Neutestamentliche Grundlagen einer kooperativen Pastoral. – TThZ LXXXIV, 1980, 265–281.

Evangelium, Kirche, Institution. Tagung vom 19. – 21. März 1979. Leitung und verantwortlich für den Inhalt: Udo Titgemeyer. – Loccum: Evangelische Akademie Loccum (1980). III, 143, 4 S. = Loccumer Protokolle 1979, 10.

Krämer, Peter – Johannes Mohr: Charismatische Erneuerung der Kirche. Chancen und Gefahren. – Tr: Paulinus-Verl. 1980. 153 S.

Rigal, Jean: Ministères dans l'église aujourd'hui et demain. – (P:) Desclée (1980). 348 p.; F 83,20.

Der Diakon. Wiederentdeckung und Erneuerung seines Dienstes. Hrsg. von Josef G. Plöger und Hermann Joh. Weber. (Festschrift für Augustinus **Frotz**.) – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1980). 325 S.

Pinzl, Richard: Öffentlichkeitsarbeit in der Gemeinde. – Rgb: Pustet 1980. 84 S. = Pfarrei heute; kart. DM 12,80.

Tettamanzi, Dionigi: La **famiglia** cristiana e la teologia pastorale. Bilancio dell'attuale situazione in Italia. – SC CVIII, 1980, 5–73; p. 74–91: Ambrosio, Gianni: La famiglia nella crisi della società italiana; p. 92–125: Volta, Giovanni: Indicazioni per una teologia pastorale della famiglia; p. 126–139: Campanini, Giorgio: La spiritualità coniugale-familiare. Linee di sviluppo.

Schneider, Lothar: Zur Pastoralsoziologie des **Kirchgangs**. Eine Trenduntersuchung. – Opladen: Leske 1980. 175 S. = Forschungstexte Sozialwissenschaften III.

Bäuerle, Dietrich: Solidarität. Entwurf einer christlichen Pädagogik. – Düs: Patmos (1980). 176 S., 8 Taf.; DM 24,80.

Stoller, Dietmar: Anspruch und Wirklichkeit kirchlicher Erziehung. Analyse und Folgerungen für die **Kindergarten**arbeit. – Mchn: Kaiser; Mz: Grünewald 1980. 204 S. = Gesellschaft und Theologie. Abt. Praxis der Kirche XXXIV; kart. DM 32,– [Diss., München]

Transmettre la foi. La catéchèse dans l'Église. Charles Pietri [e. a.]. – P: Beauchesne 1980. 189 p. = Les quatre fleuves XI; F 35,–; [cont.:] p. 9–30: Pietri, Charles: La religion savante et la foi du peuple de Dieu. Les premiers siècles de l'Église; p. 31–40: Vauchez, André: Faire croire. Diffusion et réception du message religieux au moyen âge; p. 41–55: Venard, Marc: Le catéchisme au temps des Réformes; p. 57–73: Hilaire, Yves-Marie: L'éducation

de la foi en France de 1850 à 1950; p. 77–80: Rémond, René: Action catholique et catéchèse; p. 81–93: Brien, André: Le mouvement catéchétique en France de 1950 à 1970; p. 95–124: Bolgiani, Franco: La catéchèse en Italie; p. 125–129: Mayeur, Jean-Marie: Mission ouvrière, pastorale et catéchèse; p. 131–148: Audinet, Jacques: Par-delà la pédagogie religieuse. Enjeux des changements de méthode; p. 151–160: Flamant, Françoise: Une expérience de catéchèse en milieu scolaire; p. 161–167: Benoît, Serge: La transmission de la foi en Union Soviétique; p. 169–173: Zamoyska, Hélène: Quelques aspects de la catéchèse en Pologne.

Ranak, Oskar: Therapeutisch orientierte Religionspädagogik. – Düs: Patmos (1980). 147 S.; kart. DM 16,80.

Fiedler, Peter: Das **Judentum** im katholischen Religionsunterricht. Analysen, Bewertungen, Perspektiven. – Düs: Patmos (1980). 264 S. = Lernprozeß Christen Juden I; kart. DM 38,–.

Sander, Wolfgang: **Politische Bildung** im Religionsunterricht. Eine Untersuchung zur polit. Dimension der Religionspädagogik. – Stu: Metzler (1980). 152 S. [Diss., Gießen]

Stock, Alex: Das Christusbild – Bildtheologische und bilddidaktische Aspekte. – Religionspädagogische Beiträge V, 1980, 3–45; S. 46–94: Ringshausen, Gerhard: Fotos im Religionsunterricht; S. 95–110: Lange, Günter: Bibelbilder kommentieren; S. 111–118: Schiwy, Günter: Bildmeditation aus semiotischer Sicht. Ein Erfahrungsbericht mit nachträglicher Reflexion; S. 119–140: Kassel, Maria: Leben im Symbol. Eine Grundkategorie biblischen Wirklichkeitsverständnisses in tiefenpsychologischer Sicht; S. 140–150: Gössmann, Wilhelm: Vegetative Metaphern – Ursprung, Bedeutung und Verfall.

XV. Liturgiewissenschaft

Lex orandi, lex credendi. Miscellanea in onore di Cipriano **Vagaggini.** A cura di Gerardo J. Békés e Giustini Farnedi. – R: Ed. Anselmiana 1980. 377 p. = Studia Anselmiana LXXIX = Sacramentum VI; Lire 25 000; [cont.:] p. 19–47: Löhrer, Magnus: Il modello gnostico-sapienziale della teologia. La prospettiva di base della metodologia teologica di C. Vagaggini; p. 49–54: Bibliografia di D. Cipriano Vagaggini; p. 57–70: Lanne, Emmanuele: «La Règle de la vérité». Aux sources d'une expression de saint **Irénée**; p. 71–92: Gribomont, Jean: Saint **Basile**. Le Protreptique au Baptême; p. 93–107: Studer, Basil: Das Opfer Christi nach Augustins «De civitate Dei» X, 5–6; p. 109–130: Calati, Benedetto: Saggio per una lettura dei dialoghi di S. Gregorio Magno secondo la metodologia del senso spirituale della Scrittura inteso dai padri medievali; p. 133–164: Triacca, Achille M.: Spirito Santo e Liturgia. Linee metodologiche per un approfondimento; p. 165–190: Békés, Gerardo J.: Rinnovamento del culto e l'unità della Chiesa. Il momento del tema liturgico-sacramentario nel dialogo ecumenico contemporaneo; p. 191–220: Neunheuser, Burkhard: Wandel der Akzentsetzungen in eucharistischer Theologie, Praxis und Spiritualität; p. 221–233: Gy, Pierre-Marie: Les paroles de la consécration et l'unité de la prière eucharistique selon les théologiens de Pierre Lombard à S. Thomas d'Aquin; p. 235–294: Lengeling, E. J.: «Per istam sanctam unctionem ... adiuvet te Dominus gratia Spiritus Sancti». Der Heilige Geist und die Kranken; p. 295–329: Lécuyer, Joseph: L'oasis d'Elim et les ministères dans l'Eglise; p. 331–346: Fischer, Balthasar: Coram Deo = Coram Christo. Zur Konzeption der **Profeß** in der Regula S. Benedicti; p. 347–377: Jounel, Pierre: Les collectes du **Sanctoral** au Missel Romain.

Gamber, Klaus: Sacrificium Missae. Zum Opferverständnis und zur Liturgie der Frühkirche. – Rgb: Pustet (1980). 115 S. = Studia patristica et liturgica IX; Lw. DM 20,–.

Chavasse, Antoine: Le sermonnaire Vatican du **VII**e siècle. – SE XXIV, 1980, 225–289; p. 291–346: Gamber, Klaus und Sieghild Rehle: Fragmenta liturgica VI.

Bjork, (David A.): The early **frankish Kyrie** text: A reappraisal. – QL LXI, 1980, 99–121.

Amiet, Robert: Inventaire général des libres liturgiques du diocèse de **Lyon**. – P: Éd. du Centre National de la Recherche Scientifique 1979. 274 p.; F 70,–.

Taft, Robert: SJ: The Pontifical Liturgy of the Great Church according to a twelfth-century diataxis in Cod. Br. Mus Add. 34060. – OChP XL, 1979, 279–307; XLI, 1980, 89–124.

Dirks, Ansgarius, OP: De evolutione liturgiae **dominicanae**. – AFP L, 1980, 5–21.

Benz, Karl Josef: Ecclesiae Pura Simplicitas. Zur Geschichte und Deutung des Ritus der **Grundsteinlegung** im Hohen Mittelalter. – AMrhKG XXXII, 1980, 9–26.

Lengeling, Emil J.: Wort, Bild, Symbol in der Liturgie. – LJ XXX, 1980, 230–242.

López Martín, Julián: La experiencia de la **Trinidad** en la liturgia romana restaurada. – Trinidad y vida cristiana, Salm (1979), 129–186.

Crehan, Joseph H., SJ: Eucharistic **epiklesis**: New evidence and a new theory. – ThSt XLI, 1980, 698–712.

Bohl, Herbert: **Kommunionempfang** der Gläubigen. Probleme seiner Integration in die Eucharistiefeier. Eine liturgiewissenschaftliche Untersuchung. – Ffm, Bern, Cirencester/I. K.: Lang (1980). LXVI, 494 S. = Disputationes theologicae IX. [Diss., Bonn]

Rutherford, Richard: The death of a Christian: The rite of **funerals**. – NY: Pueblo Publ. Company (1980). X, 313 p. = Studies in the reformed rites of the Catholic Church VII.

Palachkovski, Vsévolad: L'économie du salut dans l'Office divin **byzantin**. – ELit XCIV, 1980, 311–322; p. 323–372: Renoux, Charles: Le triduum pascal dans le rite **arménien**.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. A. J. van der Aalst, Louiseweg 12, NL-6523 NB Nijmegen; Prof. Dr. Cornelis Augustijn, Sophialaan 47, NL-Amsterdam; Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, 7815 Kirchzarten; Prof. Dr. H. M. Biedermann OSA, Steinbachtal 2a, 8700 Würzburg; Prof. DDr. Alexander Böhlig, Wolfgang-Stock-Str. 24, 7400 Tübingen 1; Prof. Dr. Walter Brandmüller, Lehrstuhl für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit der Universität Augsburg, Alter Postweg 120, 8900 Augsburg; Prof. Dr. Norbert Brox, Sonnenstr. 21, 8411 Lorenzen; Prof. Dr. Bernhard Casper, Birkenwäldele 16, 7801 Wittnau; Prof. Dr. K. Duchatelez, Abdijstraat 1, B-3281 Averbode; Prof. Dr. Jacques Dupont, Monastère Saint-André, 1, Allée de Clerlande, B-1340 Ottignies; Prof. Dr. Hermann Eising, Besselweg 12, 4400 Münster; Prof. DDr. Dieter Emeis, Gut Leye, 4500 Osnabrück; Prof. Dr. Karl Suso Frank OFM, Kirchstr. 6, 7800 Freiburg; Prof. Dr. Gisbert Greshake, Boltzmanngasse 9, A-1090 Wien IX; Prof. Dr. Heinrich Groß, Agnesstr. 13/V, 8400 Regensburg; Dr. Oda Hagemeyer OSB, Abtei Herstelle, Postfach 51 27, 3472 Beverungen; Dr. Ulrich von Hehl, Königstr. 28, 5300 Bonn 1; Prof. DDr. Siegfried Herrmann, Paracelsusweg 14, 4630 Bochum 1; Prof. Dr. Johann Hofmeier, Talblick 30, 8411 Lappersdorf; Prof. Dr. Helmut Hucke, Philipp-Reis-Str. 1b, 6382 Friedrichsdorf/Ts.; Doz. Dr. Hans-Josef Klauck OFM, St.-Anna-Str. 19, 8000 München 22; Prof. Dr. Jacques Liébaert, Faculté de Théologie, 60, Boulevard Vauban, F-59046 Lille Cedex; Prof. Dr. Barnabas Lindars, SSF Faculty of Theology the University, Oxford Road, GB-Manchester M 13 9 PL; Prof. DDr. Johann Maier, Chlodwegstr. 2, 5040 Brühl; Prof. Dr. Helmut Merklein, Jägerhofstr. 12, 5600 Wuppertal-Elberfeld; Dr. Helmut Moll, Sternwartstr. 67c, 4000 Düsseldorf 1; Prof. Dr. Paul-Gerd Müller, Mittelstr. 12, 7000 Stuttgart 1; Dr. Siegfried Muhrer, A-9170 Reßnig 9; Prof. DDr. Rudolf Pesch, Moltkestr. 11, 7800 Freiburg; Dr. Werner Promper, Josefstr. 2, 4400 Münster; Prof. Dr. Adolf Martin Ritter, E.-Lemmer-Str. 59, 3550 Marburg; Prof. Dr. Karl Josef Rivinius, Arnold-Janssen-Str. 30, 5205 St. Augustin 1; Prof. Dr. Richard Schaeffler, Am Alten Stadtpark 61, 4630 Bochum 1; Prof. Dr. Josef Scharbert, Pählstr. 7, 8000 München 70; Prof. Dr. Paul Schladoth, St.-Mauritz-Freiheit 64, 4400 Münster; Prof. Dr. Gerhard Schneider, Hustadtring 65, 4630 Bochum 1; Dr. Thaddäus A. Schnitker, Wilhelmstr. 67, 4400 Münster; Prof. Dr. Josef Stegmann, Ruhruniversität Bochum, Abteilung für Kath. Theologie, Universitätsstr. 150, Postfach 10 21 48, 4630 Bochum 1; Dr. Maria Barbara von Stritzky, Woldemei 10, 4780 Lippstadt; DDr. Klaus Thomas DD., Glockenstr. 17, 1000 Berlin 37; Dr. Emil Valasek, Hl.-Geist-Stiftung, Mühlenweg 38, 4408 Dülmen; Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Kaarmannweg 20, 4300 Essen 16; Prof. Dr. Harald Wagner, Hardstr. 114, 7070 Schwäbisch Gmünd; Prof. Dr. Hans Waldenfels SJ, Grenzweg 2, 4000 Düsseldorf 31.

Abonnementspreis im Inland incl. 6,5 % USt. – © Aschendorff, Münster (Westf.), 1981 – Printed in Germany

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden. Auch die Rechte der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten. Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte oder benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

Schriftleitung: 4400 Münster, Johannisstraße 8–10 / Druck: Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster (Westf.).
Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.
Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegen zwei Prospekte bei:
Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft (Matthias-Grünewald-Verlag)
Der Stachel im Fleisch (Verlag Aschendorff)

Otto Bauernfeind

Kommentar und Studien zur Apostelgeschichte

Mit einer Einleitung von Martin Hengel. Herausgegeben von Volker Metelmann. 1980. XVIII, 491 Seiten. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 22).
ISBN 3-16-142882-X Ln. DM 120.–

Dieser Sammelband enthält die wichtigsten Arbeiten des 1972 verstorbenen Tübinger Neutestamentlers Otto Bauernfeind zur Apostelgeschichte.
Den Hauptteil bilden der Neudruck des Kommentars zur Apostelgeschichte von 1939 und der Erstdruck seiner (unvollendeten) Neubearbeitung. Mit wissenschaftlicher Akribie versucht Otto Bauernfeind, die ursrpüngliche Stimme des frühchristlichen Schreibers selbst vernehmbar zu machen.
Mehrere systematische Arbeiten zur Frage nach dem Verhältnis der Theologie des Lukas zur Theologie des Paulus setzen sich mit der radikalen Lukaskritik auseinander, die nach dem Kriege aufkam. Der Verfasser verficht die These einer eigenständigen, nicht auszuklammernden lukanischen Theologie als bleibende Verpflichtung für das kirchlich-theologische Denken auch in der Gegenwart.
Die Arbeiten der dreißiger Jahre durchziehen versteckte, für den aufmerksamen Leser jedoch offensichtliche Kommentare zum damaligen politischen Zeitgeschehen. Sie sind Zeugnis für ein politisches Engagement, für das der Verfasser hohe persönliche Opfer hat zahlen müssen.

J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)
Tübingen

Übersetzung des Talmud Yerushalmi

Herausgegeben von Martin Hengel, Jacob Neusner und Peter Schäfer. Band IV/7: 'Avoda Zara. Götzendienst. Übersetzt von Gerd A. Wewers. 1980. XII, 192 Seiten. ISBN 3-16-142662-2 Ln. DM 78.–

Mit diesem Werk liegt die erste vollständige Übersetzung des Traktats 'Avoda Zara des Talmud Yerushalmi (Jerusalemer Talmud) in deutscher Sprache vor. Der immer noch als Stiefkind der deutschsprachigen Forschung behandelte Talmud Yerushalmi soll mit dieser Übersetzung zumindest in der Weise erschlossen werden, wie es beim Babylonischen Talmud durch die Übersetzung von Lazarus Goldschmidt geschehen ist.
'Avoda Zara behandelt in seinen Traditionen die Beziehungen zwischen Juden und Nicht-Juden in dem Zeitraum bis etwa zum Ende des 4. Jahrunderts n. Chr. Er gibt einen Einblick in das Selbstverständnis des rabbinischen Judentums dieser Zeit, sofern es sich abgrenzend gegen seine Umwelt definierte. Wichtig sind dabei ebenfalls die Beschreibungen und Beurteilungen nicht-jüdischer (griechisch-römischer, samaritanischer) Glaubensformen und -praktiken aus jüdisch-talmudischer Sicht.
Der Übersetzung wurden in kritischer Sicht Druckausgaben und handschriftliche Überlieferungen zugrundegelegt. Eine ausführliche Kommentierung dient dem notwendigen Sachverständnis. Mehrere Register erschließen unter verschiedenen Gesichtspunkten den Traktat. Laufende Verweise auf Parallelen innerhalb des Talmud Yerushalmi, auf Tosefta, auf den Babylonischen Talmud und die übrige rabbinische Literatur ermöglichen ein kritisch-vergleichendes Arbeiten mit der Übersetzung.
Durch diese Übersetzung wird die Arbeit von Ch. Horowitz fortgesetzt. Weitere Traktate sollen in gleicher Bearbeitung folgen.

J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)
Tübingen

Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz

Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte
Herausgegeben von Peter Meinhold

KASPAR VON GREYERZ

The Late City Reformation in Germany

The Case of Colmar, 1522—1628
Bd. 98. 1980. XIV, 237 Seiten m. 1 Kte. Ln. DM 68,—.
ISBN 3-515-02997-4

Die Geschichte der Stadtreformation in Deutschland hat sich bisher weitgehend auf die Vorgänge der ersten Jahrzehnte der Reformationszeit konzentriert. Die späten Stadtreformationen der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts blieben zumeist unbeachtet. Diese Arbeit will zur Schließung dieser Forschungslücke beitragen. Sie widmet sich zunächst auf breiter Grundlage der späten Reformation in der elsässischen Reichsstadt Colmar und versucht anschließend, durch eine vergleichende Untersuchung der reformatorischen Vorgänge in Colmar, Essen, Dortmund, Aachen, Aalen und Hagenau Ansätze zu einer Verlaufstypologie der späten Stadtreformation in Deutschland zu entwickeln. Dabei treten wesentliche strukturelle Unterschiede zwischen früher und später Stadtreformation zutage.

ROLF DECOT

Religionsfrieden und Kirchenreform

Der Mainzer Kurfürst und Erzbischof Sebastian von Heusenstamm 1545—1555
Bd. 100. 1980. XII, 282 Seiten. Ln. DM 74,—.
ISBN 3-515-03307-6

Die Spätphase der Reformationszeit ist ein bisher wenig behandeltes Forschungsgebiet der Reichsgeschichte. Aus dem Blickwinkel eines führenden katholischen Reichsfürsten, des Mainzer Kurfürsten Sebastian von Heusenstamm, wird dieser wichtige Zeitabschnitt dargestellt, in den das Interim, der Passauer Vertrag, die zweite Tagungsperiode des Konzils von Trient, sowie der Augsburger Religionsfrieden fallen. Für die Untersuchung wurden vor allem die Quellenbestände des Mainzer Regierungsarchivs in Würzburg und des Erzkanzlerarchivs in Wien umfassend herangezogen. Trotz des engen Handlungsspielraumes werden Konturen einer eigenständigen Politik des Mainzer Kurfürsten sichtbar. Erhaltung bzw. Wiedergewinnung des politischen Konsenses im Reich galten ihm als Voraussetzung eines späteren religiösen Ausgleichs. Daher ebnete er bei den katholischen Kurfürsten die Bereitschaft zum Augsburger Friedensschluß. Diese erste Monographie über Sebastian von Heusenstamm führt zu einer neuen Beurteilung seiner Politik und seiner Persönlichkeit.

HEINZ-MEINOLF STAMM

Luthers Stellung zum Ordensleben

Bd. 101. 1980. XIV, 184 Seiten. Ln. DM 54,—.
ISBN 3-515-03330-0

Bisher galt es als ein Faktum, das nicht diskutiert wurde, daß Luther ein leidenschaftlicher Gegner des Ordenslebens war. Höchstens die Frage, ob theologische Gründe oder persönliche Abneigung seine Haltung bestimmten, wurde erörtert. Und tatsächlich starb im reformatorischen Raum — bis vor wenigen Jahrzehnten — klösterliches Leben vollkommen aus. Unsere Gegenwart brachte nicht nur ein Wiedererstehen dieser Lebensform auch bei evangelischen Gruppen, sondern auch eine neue Sicht des Reformators gerade aus katholischer Sicht. Seitdem wandte sich die wissenschaftliche Forschung mit neuem Interesse auch dem Verhältnis Luthers zum Ordensleben zu. Nach mehreren Untersuchungen evangelischer Gelehrter legt hier ein katholischer Ordensmann seine Studien zum Thema vor. Sie führten ihn zu der Überzeugung, daß Luther wohl das Ordenswesen seiner Zeit, nicht aber ein echtes, in evangelischer Freiheit gelebtes Klosterleben abgelehnt habe.

FRANZ STEINER VERLAG GMBH
WIESBADEN

Orbis Biblicus et Orientalis

Gemeinsam mit Editions Universitaires, Fribourg

36 Carmel McCarthy
The Tiqqune Sopherim and Other Theological Corrections in the Masoretic Text of the Old Testament
280 Seiten, Leinen DM 70,–

35 Arie van der Kooij
Die alten Textzeugen des Jesajabuches
Ein Beitrag zur Textgeschichte des Alten Testaments
Etwa 390 Seiten, Leinen etwa DM 98,–

34 Pierre Auffret
Hymnes d'Eqypte et d'Israel
Etudes de structures littéraires. Etwa 318 Seiten, Leinen etwa DM 80,–

33 Othmar Keel
Das Böcklein in der Milch seiner Mutter und Verwandtes
Im Lichte eines altorientalischen Bildmotives. 163 Seiten mit 128 Textabbildungen und 3 Tafeln, Leinen DM 42,–

32 Peter Weimar
Die Berufung des Mose
Literaturwissenschaftliche Analyse von Exodus 2, 23–5,5. 399 Seiten, Leinen DM 100,–

31 Helmut Utzschneider
Hosea – Prophet vor dem Ende
Zum Verhältnis von Geschichte und Institution in der alttestamentlichen Prophetie. 255 Seiten, Leinen DM 65,–

30 Johann Jakob Stamm
Beiträge zur hebräischen und altorientalischen Namenkunde
Zu seinem 70. Geburtstag hrsg. von Ernst Jenni und Martin A. Klopfenstein. XV und 262 Seiten, Leinen DM 70,–

29 Hermann Alexander Schlögl
Der Gott Tatenen
Nach Texten und Bildern des Neuen Reiches.
203 Seiten mit 14 Abbildungen, Leinen DM 54,–

V&R
Vandenhoeck & Ruprecht · Göttingen

Helmer Ringgren/Walther Zimmerli
Sprüche/Prediger

(Das Alte Testament Deutsch, Band 16,1). 3., neubearbeitete Auflage. 249 Seiten, kartoniert DM 29,80; *Gesamtband ATD 16,1 und 16,2:* Leinen etwa DM 58,– (bei Subskription der Reihe 15% Ermäßigung)

»Durch Betonung der Schwerpunkt- und Schlüsselgedanken, theologische Vertiefung und Ausblicke auf das christliche Dasein erhält das Buch neben dem offenbarungsgeschichtlichen auch ein psychologisches Interesse. Es trägt zur Rehabilitation der oft wenig geschätzten alttestamentlichen Weisheit innerhalb der Gesamtoffenbarung bei.« *Theologische Revue*

Otto Kaiser
Das Buch des Propheten Jesaja
Kapitel 1–12

(Das Alte Testament Deutsch, Band 17). 5., völlig neu bearbeitete Auflage. Etwa 260 Seiten, kartoniert etwa DM 26,–; Leinen etwa DM 38,–; *ATD 17–19* (Jesaja 1–66): Leinen etwa DM 108,– (bei Subskription der Reihe 15% Ermäßigung).

Eine völlig neue Auslegung von Jesaja 1–12, die die Wandlungen des Jesajabuches in den Glaubensanfechtungen des exilischen und nachexilischen Israel in den Mittelpunkt stellt.

Hans Conzelmann
Der erste Brief an die Korinther

(Meyers Kritisch-Exegetischer Kommentar über das NT, Band V). 2., überarbeitete und ergänzte Auflage dieser Auslegung 373 Seiten, Leinen etwa DM 52,–

»H. Conzelmann beherrscht sein Metier souverän. Davon legt dieser Kommentar Zeugnis ab. Die Literatur wird kritisch überblickt und dargeboten, die Probleme analysiert. So hat der Benutzer jederzeit leicht – sei es bei gründlichen Studien oder bei der Predigtvorbereitung – eine Einsicht in die alten und neuen Textprobleme und lernt die Lösungsvorschläge kennen.«
Nachrichten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern

Jan Badewien
Geschichtstheologie und Sozialkritik im Werk Salvians von Marseille

(Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 32). 211 Seiten, kartoniert DM 40,–

Salvian von Marseille (ca. 400–480) versucht – wie vor ihm Augustin und Orosius – Antwort zu geben auf die Frage, wie der sich abzeichnende Untergang des christlich-römischen Reiches mit der Gerechtigkeit Gottes zu vereinbaren sei. Seine Antwort: Die mangelnde Befolgung der göttlichen Gebote durch die Christen – und besonders durch die Reichen und Mächtigen – läßt die politische Entwicklung als gerechtes Gericht Gottes über die schuldige Christenheit erscheinen.
Diese Arbeit fragt nach der Korrelation von theologischer und zeitkritischer Argumentation und sie zeigt Salvians Ort im Spektrum zeitgenössischer Theologie: als eine eigenständige Weiterentwicklung pelagianischer Ansätze.

Peter Schwanz · Analogia Imaginis

Ein Beitrag zur kritischen Auseinandersetzung mit der philosophischen Theologie Paul Tillichs. Zugleich der Versuch einer Hinführung zu dem Ansatz eines Systems als christologisch-anthropologischem Modell. 175 Seiten, Leinen DM 64,–

Der Autor unternimmt es, zentrale und bedeutungsschwere Sachverhalte der philosophischen Theologie Paul Tillichs kritisch zu beleuchten, die sich ihrer vollen Klärung noch stets zu entziehen vermochten. Sein Versuch führt zu der unumgänglich erscheinenden Charakterisierung der Tillichschen Theologie als der bisher letzten bedeutenden Ausprägung des Gnostizismus, der die gesamte Geschichte des abendländischen Denkens durchzieht.

Trutz Rendtorff (Hrsg.)
Religion als Problem der Aufklärung

Eine Bilanz aus der religionstheoretischen Forschung. Mit Beiträgen von W. Dupré, G. Dux, K. E. Løgstrup, H. Lübbe, W. Pannenberg, T. Rendtorff, G. Rohrmoser, G. Sauter, G. Schmidtchen, A. Vergote u. J. Waardenburg. 257 Seiten, kartoniert DM 56,–

Religion ist unter den Prämissen des aufgeklärten Bewußtseins zu einer weithin unbekannten und unerklärlichen Größe geworden, die durch ihre faktische, aber unbegriffene Existenz auf sich aufmerksam macht. Diese wissenschaftliche Unbekanntheit der Religion stellt eine Herausforderung dar. Neue, und d.h. vor allem erweiterte Perspektiven der Religionstheorie müssen entwickelt und erprobt werden, und das im Interesse von Aufklärung und Religion gleichermaßen.
Seit einer Reihe von Jahren hat sich in München ein Religionstheoretisches Kolloquim versammelt, in dem eine Debatte geführt worden ist, die auf eine Erweiterung der religionstheoretischen Fragestellung abzielt. Dieser Band ist eine vorläufige Bilanz der Arbeit dieses Kolloquiums.

Kurt Rudolph · Die Gnosis

Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion. 2., durchgesehene und ergänzte Auflage. 444 Seiten mit mehreren Text- und 48 Kunstdruckabbildungen sowie 1 Karte, Leinen DM 45,–

»Der besondere Wert dieses mit wissenschaftlicher Akribie für einen breiteren Leserkreis geschriebenen Buches liegt in der ausführlichen Zitierung der uns erhaltenen gnostischen Texte. Zum anderen sind die Abbildungen und Zeichnungen eine anschauliche Unterstützung des Gesagten. Die kurze kritische Quellengeschichte sowie die Zeittafel und die ausführliche Bibliographie sind dankenswerte Hilfen für die wissenschaftliche Nutzung dieses Buches, das zu den Standardwerken der Gnosisforschung gezählt werden darf«.
Wissenschaftlicher Literaturanzeiger

Erich Bryner
Der geistliche Stand in Rußland

Sozialgeschichtliche Untersuchungen zu Episkopat und Gemeinde. Geistlichkeit der russischen orthodoxen Kirche im 18. Jahrhundert (Kirche im Osten. Monographienreihe, Band 16). Etwa 272 Seiten, kartoniert etwa DM 52,–

V&R

Vandenhoeck & Ruprecht · Göttingen

Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters

Wolfgang Breidert:
Das aristotelische Kontinuum in der Scholastik

Die Scholastik an der Wende von der physikalischen Kontinuumslehre zur modernen Mathematik des Unendlichen. Ein Beitrag zur Philosophie- und Mathematik-Geschichte und zugleich ein Exempel für ein Modell der Wissenschaftsgeschichte. In einer Skizze der Gesamtentwicklung zeigt Breidert, wie die ursprüngliche Problemstellung in der Abfolge der Lösungen sich immer mehr verändert, so daß schließlich die gewandelte Frage eine endgültige Antwort ermöglicht, die dann auch gegeben wird. – Band 1 der Reihe. 2., verbesserte Auflage, VIII und 76 Seiten, kart. DM 24.–, ISBN 3-402-03145-0.

Ludger Honnefelder:
Ens inquantum ens

Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus. Die Arbeit untersucht die Grundpositionen der scotischen Metaphysik: ihren Ansatz, ihren Gegenstand – den Begriff des „Seienden als solchen" – und dessen für Scotus charakteristische formale Bestimmung. So gelingt es, in gültiger Weise und mit bislang nicht erreichter Präzision Gestalt und Originalität dieses denkerischen Entwurfs herauszuarbeiten, der in seiner Epoche mit gleichem Ranganspruch neben den des Thomas von Aquin tritt und bedeutende Wirkung auf die Entwicklung vom mittelalterlichen zum neuzeitlichen Denken ausgeübt hat. – Band 16 der Reihe. XII und 468 Seiten, kart. DM 98.–, ISBN 3-402-03911-7.

Winfried H. J. Schachten:
Ordo Salutis
Das Gesetz als Weise der Heilsvermittlung

Zur Kritik des hl. Thomas von Aquin an Joachim von Fiore. Der kalabrische Abt Joachim ist der mittelalterlichen und der neuzeitlichen Geistesgeschichte kein Fremder. Er wird ebenso bewundert wie auch scharf kritisiert. Seinen theologischen Grundpositionen und -optionen muß auch Thomas v. Aquin in seiner Lehre vom Gesetz Rechnung tragen, und zwar in der Spannung und Perspektive von Wort und Geist, Gesetz und Gnade. – Band 20 der Reihe. VIII und 234 Seiten, kart. DM 65,–, ISBN 3-402-03915-X.

Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge.
Begründet von Clemens Baeumker, fortgeführt von Martin Grabmann und Michael Schmaus. Herausgegeben von Ludwig Hödl und Wolfgang Kluxen.

Lambert Marie de Rijk:
Die mittelalterlichen Traktate De modo opponendi et respondendi

Einleitung und Ausgabe der einschlägigen Texte: Der THESAURUS PHILOSOPHORUM des „Aganafat" – Die Prager Version des THESAURUS PHILOSOPHORUM – ps.-Alberti Magni DE MODO OPPONENDI ET RESPONDENDI – Gentilis de Monte Sancte Marie in Georgio DE ARTE ET MODO DISPUTANDI. – Die hier veröffentlichten Schriften sind ein spielerisches Pendant zur scholastischen Disputationes-Literatur: Sie lehren ein (schein-)logisches Argumentieren, das den Gegner niederkämpfen soll. De Rijks Ausgabe bringt erstmalig die Texte, mit ausführlicher Einleitung, in der die Sonderstellung dieser Schriften dargelegt wird. – Band 17 der Reihe. VIII und 379 Seiten, kart. DM 134.–, ISBN 3-402-03912-5.

Klaus Hedwig:
Sphaera Lucis

Studien zur Intelligibilität des Seienden im Kontext der mittelalterlichen Lichtspekulation. Für die Philosophie ist das Licht stets ein Symbol dafür gewesen, daß das Seiende unverhüllt offenbar, intelligibel und damit grundlegend von Einsicht (vom Licht des Geistes) durchwaltet ist. Das Mittelalter, das diese antike Seinsauffassung übernimmt, bezieht die Modellfunktion des Lichtes in den größeren Rahmen einer Methodenreflexion ein, welche die hermeneutische Vielschichtigkeit des mittelalterlichen Seinsverständnisses selbst deutlich werden läßt. – Band 18 der Reihe. VIII und 299 Seiten, kart. DM 82,–, ISBN 3-402-03913-3.

Werner Krämer:
Konsens und Rezeption

Verfassungsprinzipien der Kirche im Basler Konziliarismus. Gegenüber der papalistischen Monarchietheorie und gegenüber der hussitischen Konzeption von der Bruderkirche vertraten die Basler Konziliaristen in der Ekklesiologie den Korporationsgedanken. Die Kirche ist für sie wesentlich eine Glaubenssozietät. In Christus, im Glaubenskonsens und in der gemeinschaftlichen Leitungsfunktion der Ämter sahen sie die Kirchenfundamente. – Band 19 der Reihe. VIII und 477 Seiten, kart. DM 120.–, ISBN 3-402-03914-1.

Aschendorff
Münster

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte **ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER WESTFALEN** **Jährlich DM 78,–**

Nummer 2 **1981** **77. Jahrgang**

Adolf Exeler: Wahrheit im Interesse der Freiheit . . . . . Sp. 89

Allgemeines . . . . . Sp. 95
Theologische Realenzyklopädie. Bd IV. Hrsg. von G. Krause und G. Müller (R. Bäumer)
Slaskie Studia Hisoryczno-Teologiczne [Schlesische Geschichtlich-theologische Studien] Bd X. Mit Beiträgen von Cz. Domin, J. Cuda, Wl. Pabiasz u. a. (J. Piegsa)

Exegese des AT und NT . . . . Sp. 98
Encounter with the Text. Ed. by M. J. Buss (J. Scharbert)
M. Rehm: Das erste Buch der Könige (G. Hentschel)
Textbuch zur neutestamentlichen Zeitgeschichte. Hrsg. von H. G. Kippenberg und G. A. Wewers (J. B. Bauer)
F. Zimmermann: The Aramaic Origin of the Four Gospels (R. Pesch)
Zeichen und Gleichnisse. Hrsg. von J. Delorme (H. J. Klauck)
Formen und Funktionen der Allegorie. Hrsg. von W. Haug (H. J. Klauck)
B. M. Nolan: The Royal Son of God (R. Pesch)
Les Actes des Apôtres. Par J. Kremer (A. Weiser)
E. Richard: Acts 6:1–8:4 (A. Weiser)
H. Kahlefeld: Das Abschiedsmahl Jesu und die Eucharistie der Kirche (R. Pesch)
F. Hahn, K. Kertelge, R. Schnackenburg: Einheit der Kirche (F. Mußner)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . Sp. 114
Zur Geschichte des Urchristentums. Hrsg. von G. Dautzenberg, H. Merklein, K. Müller (O. Knoch)
E. Daßmann: Der Stachel im Fleisch (O. Knoch)
E. Conde Guerri: Los "Fossores" de Roma Paleocristiana (J. Fink)
J. Rius-Camps: The four authentic letters of Ignatius, the martyr (J. A. Fischer)
T. Ulbert: Frühchristliche Basiliken mit Doppelapsiden auf der Iberischen Halbinsel (J. Fink)
Benedikt von Nursia. Hrsg. von Benedikt Probst OSB (B. Senger)
D. Berg: Armut und Wissenschaft (L. Hödl)
J. Nasrallah: Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite du Ve au XXe siècle. Vol. IV (A.-Th. Khoury)
Melanchthons Briefwechsel. Bd 1 und 2 (H. Immenkötter)
E. Kunz: Protestantische Eschatologie (U. Asendorf)
W. Knauft: Katholische Kirche in der DDR (K. Richter)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . Sp. 132
G. Baudler, Wahrer Gott als wahrer Mensch (R. Schulte)
F. Seven: Die Ewigkeit Gottes und die Zeitlichkeit des Menschen (R. Schaeffler)
J. Meyer zu Schlochtern: Glaube, Sprache, Erfahrung (J. Herten)
J. Auer: Person (G. Langemeyer)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 144
P. Mikat: Dotierte Ehe – rechte Ehe (P.-J. Keßler)
E. Sauerwein: Der Ursprung des Rechtsinstitutes der päpstlichen Dispens von der nicht vollzogenen Ehe (K. Lüdicke)

Christliche Sozialwissenschaft, Moraltheologie . . . . . Sp. 149
G. Rovira: Das Persönlichkeitsrecht auf (Arbeit (M. Spieker)
A. Holderegger: Suizid und Suizidgefährdung (G. Ermecke)

Pastoraltheologie, Liturgiewissenschaft Sp. 151
A. Fernandez: Nuevas Estructuras de la Iglesia (J. G. Ziegler)
U. F. Schmälzle: Ehe und Familie im Blickpunkt der Kirche (N. Mette)
J. Tenzler: Selbstfindung und Gotteserfahrung (J. Goldbrunner)
A. Zottl: Erfahrung und Gegenwärtigkeit (J. Goldbrunner)
A. D. Ciferni: The Post-Vatican II Discussion of the So-Called Praemonstratensian Rite (Th. Schnitker)

Spiritualität . . . . . Sp. 157
W. Baier: Untersuchungen zu den Passionsbetrachtungen in der Vita Christi des Ludolf von Sachsen (J. Sudbrack)
Klassiker der Meditation. Thomas von Kempen: Nachfolge Christi; Katharina von Siena: Engagiert aus Glauben; Paul vom Kreuz: Im Kreuz ist Heil; Ignatius von Loyola: Trost und Weisung; Franz von Assisi: Die Demut Gottes; Deutsche Mystiker; Teresa von Avila: Wege zum Gebet (O. Hagemeyer)

Theologische Bibliographie . . . Sp. 161

Wahrheit im Interesse der Freiheit*

von Adolf Exeler, Münster

Die nicht immer erfreulichen Richtungskämpfe in der (katholischen) Moraltheologie der letzten Jahre lassen es angeraten erscheinen, nach älteren moraltheologischen Konzeptionen zu fragen, die in dieser Form nicht weitergeführt wurden. An diesem Punkt ist es bemerkenswert, daß seit etwa 30 Jahren die moraltheologische Konzeption des Tübinger bzw. Freiburger Moral- und Pastoraltheologen J. B. Hirscher († 1865) immer wieder neues Interesse auslöst. Die bisher umfassendste Untersuchung zu diesem Thema wurde 1979 von Walter Fürst vorgelegt. Der kennzeichnende Titel seines Werkes „Wahrheit im Interesse der Freiheit" weist auf die Bedeutung der philosophischen und theologischen, näherhin der wissenschaftstheoretischen Grundlagen im Werk Hirschers hin. Als Nichtfachmann, der allerdings in früheren Jahren mit einer Arbeit über Hirschers Moraltheologie promovierte, bin ich der Meinung, daß die Untersuchung von Walter Fürst ein breites Interesse verdient, weit über den Kreis der Moraltheologen hinaus. Religionsphilosophen, systematische und praktische Theologen der verschiedensten Richtungen sollten sich m. E. mit den Perspektiven befassen, die dieses Werk erschließt.

Erstaunlich sind die Akribie und die Umsicht, mit der F. zu Werke geht. Er kennt das umfangreiche Schrifttum Hirschers ebenso (9–20) wie die umfangreiche Sekundärliteratur, angefangen von vielfältigen zeitgenössischen Rezensionen seiner Werke über Streitschriften, die sich mit Hirschers Auffassungen auseinandersetzen, bis hin zu der beachtlichen Serie von 14 Monographien über Hirschers Theologie (aus der Zeit von 1918–1972; vgl. 21–34). Vor allem kennt er die zeitgenössische philosophische Literatur, und diese Kenntnis ist für die Interpretation des Hirscherschen Werkes, wie F. sie vorlegt, entscheidend. In der Verarbeitung konzentriert sich F. vorwiegend auf die moraltheologischen Schriften Hirschers. Dies läßt sich damit rechtfertigen, daß die Moraltheologie der bei Hirscher am meisten ausgereifte Arbeitsbereich ist.

Obwohl F. deutlich die Mängel der bisherigen Hirscher-Forschung sieht und beim Namen nennt, geht er nicht leichtfertig über sie hinweg, sondern widmet ihrer Untersuchung den gesamten ersten Teil seiner Arbeit (75–291: „Die Hirscher-Forschung"). Seine Kritik an der Leistung seiner Vorgänger ist deutlich, aber nicht hämisch oder geringschätzig; sie ist ganz und gar vom Interesse an der Sache bestimmt. (Als einer, der selbst

* **Fürst**, Walter: **Wahrheit im Interesse der Freiheit.** Eine Untersuchung zur Theologie Johann Baptist Hirschers (1788–1865) – (Mainz): Matthias-Grünewald-Verlag (1979). 615 S. (Tübinger Theologische Studien Bd 15) kart. DM 86.– (Diss. Tübingen 1977).

UB TÜB
21. MAI 1981

betroffen ist, weiß ich dies zu schätzen.) An den bisherigen Reaktionen auf das Werk Hirschers werden vor allem drei Momente herausgestellt:

a) Zu seiner Zeit war Hirschers Theologie – auch als Wissenschaftler – sehr geschätzt. Zusammen mit Möhler galt er in weiten Kreisen zu seiner Zeit als „Lehrer und Führer des katholischen Deutschland". Aber es gelang seinen Gegnern, unter ihnen vor allem J. Kleutgen, Hirscher selbst und seine Theologie so sehr abzuwerten, daß er bis in dieses Jahrhundert hinein selbst von den meisten seiner Bewunderer bestenfalls noch als „Übergangstheologe" eingeschätzt wurde, dessen Bedeutung zu seiner Zeit zwar beträchtlich gewesen , inzwischen aber überholt sei (vgl. 161–163; besonders einflußreich für dieses Urteil war der Artikel „Hirscher" von J. Schmitt in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon (1899); vgl. Fürst 89f). Wie sich diese Vorstellungen bis in unser Jahrhundert hinein ausgewirkt haben, zeigt F. u. a. an einer Äußerung des großen Tübingers Karl Adam. Dieser feierte zwar in einem Aufsatz aus dem Jahre 1927 „Die katholische Tübinger Schule" insgesamt mit hohen Worten; aber gerade Hirscher gegenüber, dem er sonst keine Bedeutung beimißt, meint er Vorbehalte anmelden zu müssen: bei ihm sei der werbende Eifer dieser Schule „in einen Reformdrang" umgeschlagen, „der sich an wertvollem Traditionsgut der Kirche vergriff und zum mindesten die Grenzen der Pietät verletzte" (zit. Fürst 151).

b) Die neuscholastischen Gegner, insbesondere Kleutgen, hatten sehr deutlich erfaßt, worum es Hirscher im wesentlichen ging. F. begnügt sich nicht damit, den Hergang der Auseinandersetzung darzustellen. Sein eigentliches Ziel ist es, die wissenschaftliche Konzeption Hirschers als Folge eines bestimmten philosophisch-theologischen Standpunktes zu verdeutlichen und dabei zugleich den fundamentalen wissenschaftstheoretischen Unterschied der Theologie Hirschers zur Neuscholastik herauszuarbeiten (vgl. 71). Fürst meint, die Bilanz der bisherigen Hirscher-Forschung sei vor allem deshalb so unbefriedigend, „weil sie die hermeneutische Reflexion versäumte und somit die e i n e entscheidende Frage, die Frage nach dem prinzipiellen Standpunkt, aus dem sein Werk hervorging, nach dem eigentlichen Ansatz, aus dem „es verstanden werden kann, unbeantwortet ließ" (269; vgl. 290).

F. arbeitet – personifiziert an Hirscher und Kleutgen – heraus, worum es im theologischen Methodenstreit des 19. Jh.s letzlich ging: Beide wollen die Wahrheit des Christentums zur Geltung bringen, aber auf verschiedenen Wegen; Hirscher „durch freie Forschung in der Kirche", Kleutgen dagegen durch die Betonung der kirchlichen Autorität. F. macht klar, daß Hirscher bei seiner Einstellung „ebensowenig einem theologischen Rationalismus wie einem kirchlichen Offenbarungspositivismus" huldigte; „er entschied sich vielmehr für die g e s c h i c h t l i c h e Auffassung der ‚göttlichen Heilskomödie', weil diese ihm die allein wahre und daher auch allein fruchtbare Auffassung des Christentums zu sein schien" (575). Nur auf diesem Wege konnte Hirscher den Ansprüchen an die Theologie als W i s s e n s c h a f t, die zu seiner Zeit allgemein gültig waren, vollauf gerecht werden, ohne damit einem unkirchlichen Rationalismus zu verfallen. Durch die Neuscholastik wurde diese verheißungsvolle Bewegung abgeblockt. „Der Rückgriff auf die ‚Theologie der Vorzeit' und damit auch auf die Philosophie v o r Descartes fällt in eins mit der Verwerfung der gesamten Geistesgeschichte der Neuzeit in ihren wesentlichen Einsichten und Entwicklungen." (276)

Das von den Gegnern geprägte Klischeeurteil über Hirscher wurde lange Zeit tradiert: „Zweifelhafte Orthodoxie, mangelnde Kenntnis der Scholastik, mangelnde wissenschaftliche Präzision, aber gute psychologische Einfühlung und edle Gesinnung" (88). Zusätzlich zum theologischen spricht H. Maas Hirscher in der „Geschichte der katholischen Kirche im Großherzogtum Baden" (1891) auch noch das politische Augenmaß ab, wenn er sagt: „Er ‚ließ' sich von den revolutionären Strömungen zu sehr hinreißen und glaubte, sie durch principielle Concessionen und Anlehnungen an das Staatskirchentum beschwichtigen zu können'." (zit. 131) Auch dieses Klischee wurde lange Zeit weitergegeben.

c) Im 20. Jh. kam es zwar zu einer immer intensiveren Beschäftigung mit Hirschers Werk; aber dabei wurde das im vorhergehenden Abschnitt als entscheidend bezeichnete wissenschaftstheoretische Moment durchweg gar nicht gesehen (vgl. 67. 252). F. macht im ersten Teil darauf aufmerksam, „daß der Gang der Hirscher-Forschung der letzten 50 Jahre vom Problembewußtsein der im 19. Jh. geführten lebhaften Debatte um die geeignete und legitime Methode der Theologie und ihrer einzelnen Disziplinen weithin unberührt blieb und im Grunde die notwendige hermeneutische Reflexion versäumte" (70). An diesem Punkt diagnostiziert F. – trotz wertvoller Einzelleistungen – das entscheidend Unbefriedigende der bisherigen Hirscher-Forschung, an der sich bis heute rund 40 Autoren berteiligten (vgl. 63f).

Wie wichtig F. dieses Ergebnis ist, wird daraus deutlich, daß er dies sehr viel später noch einmal mit anderen Worten wiederholt. Zusammenfassend erklärt er zum ersten Teil seiner Arbeit: „Wir müssen feststellen: nirgendwo wurde ernsthaft der Versuch unternommen, das tiefere Interesse aufzuspüren, das den Theologen bei seinen theologisch-wissenschaftlichen Bemühungen leitete oder in seinem öffentlichen Wirken bewegte. So kamen auch die entscheidenden Grundvoraussetzungen seines Denkens nur unzureichend zur Sprache." (446)

Der einzige Hirscher-Forscher, der von F. nicht kritisiert wird, ist J. Rief. Es wäre indes ungerecht, diesen Verzicht auf Kritik als Ausdruck von Rücksichtnahme auf den „Doktorvater" abzutun. Mit gutem Grund nennt F. Rief denjenigen, bei dem die Frage nach der „grundsätzlichen Position" und dem „zentralen Problem" im Denken und Schaffen Hirschers erstmals vorrangiges Interesse gewinnt (vgl. 243–249. 251. 446 A 427). Rief betont: Hirscher ging mit „ausgesprochen wissenschaftstheoretischen Überlegungen" an die Abfassung seiner Moraltheologie heran (zit. 245). Rief war es, der als erster dem Zusammenhang zwischen dem Denken Hirschers und dem philosophischen Denken seiner Zeit genauer nachging (vgl. 220–222). Gleichzeitig hob er – zusammen mit empirischen Aspekten – die soziale Orientierung dieses Denkens hervor (vgl. 226–228). Dazu meint F.: „Durch die Ausdehnung der Fragestellung auf das Gesellschaftliche als fundamentalen Inhalt des neuzeitlichen Bewußtseins wurde jener einheitliche Aspekt und universale Horizont wiedergefunden, von dem her Hirscher denkt und von dem her alles Mannigfaltige gedeutet werden muß." (260) Damit ist der Ausgangspunkt für eine neue Hirscher-Interpretation gewonnen, die F. im zweiten Teil seiner Arbeit vorlegt.

In diesem zweiten Teil, d. h. in den Kap. 5 und 6 (293–582), legt Vf. s e i n e Auffassung von der „T h e o l o g i e J. B. H i r s c h e r s" dar. Dabei gelingt ihm eine erstaunlich schlüssige und überzeugende Darstellung. (Dieser zweite Teil wird am Schluß der Arbeit – als zweiter Teil des Sachregisters [vgl. 588] – in Form eines kommentierten Inhaltsverzeichnisses noch einmal in Kurzfassung dargestellt: 606–615; ein ungewöhnliches, aber von der Intention der Arbeit her durchaus begründetes Verfahren.) Es geht F. vor allem darum, den von Hirscher vertretenen theologisch-philosophischen Grundansatz herauszuarbeiten. Er fragt: Gibt es bei Hirscher, dem ersten Inhaber des Lehrstuhles für Moral- und Pastoraltheologie der jungen Tübinger Fakultät, „so etwas wie einen ‚fundamental-praktischen Ansatz' seiner Theologie, aus dem sowohl seine pastoraltheologischen Entwürfe als auch sein moraltheologisches Werk hervorgehen?" (67) Seine Untersuchung führt zu einer durchaus positiven Antwort.

Mit großer Akribie zeichnet F. die Linie der Entwicklung im theologischen Denken Hirschers nach, angefangen von noch vorhandenen Vorlesungsvorschriften (1823–1830). Er zeigt auf, wie Hirschers moraltheologische Vorstellungen zunächst in engem Kontakt mit der Philosophie Kants, dann aber unter dem Einfluß der Philosophie Fichtes und Schellings entwickelt wurden (vgl. 293–341.606f). Allerdings hat Hirscher zu keinem Zeitpunkt dieses oder jenes philosophische System als solches übernommen und seinem Werk zugrundegelegt (vgl. 312).

F. arbeitet heraus, daß der theologischen Arbeit Hirschers „ein überraschend einheitliches und konsequentes Denken" (364) „und ein auffallend zielstrebiges praktisches Wollen" zugrunde liegt (446). „Insbesondere bildet die ‚Christliche Moral', das systematische Hauptwerk, ein theologisch-ethisches System von erstaunlicher Geschlossenheit und Konsistenz, das in jener von der Philosophie des Deutschen Idealismus geprägten Zeit den Ansprüchen praxisrelevanter Wissenschaftlichkeit in hohem Maße Rechnung trägt ..." (569) Leitend ist für ihn das Grundprinzip, nach dem sich Freiheit „als selbsttätige Verwirklichung der Wahrheit des Geistes vollzieht" (364). Er will z. B. durch die Morallehre „jenes Leben induzieren, in welchem die Wahrheit ‚Wirklichkeit' ist„ (366).

Darüber hinaus betont F.: Das gesamte „moral- und pastoraltheologische Werk des Tübingers geht aus einem einheitlichen, erkenntnistheoretisch verantwortbaren und auf praktisches Handeln gerichteten Grundansatz hervor." (569) Auch die vielfältigen Reformvorschläge Hirschers sind innerhalb dieses Gesamtzusammenhangs zu verstehen. Sie hatten zum Ziel, „das Auseinandertreten von Kirche und Gesellschaft ... zu verhindern, beziehungsweise in einem neuen Gesellschaftsverständnis wieder aufzufangen" (Rief, zit. 246; vgl. 246–251).

Wenn Hirscher so sehr das Moment der Freiheit betont, dann bewegt ihn dabei nicht der Geist des Liberalismus, sondern der Geist jener christlichen Freiheit, „die in Harmonie steht mit der geschichtlich erschienenen und vermittelten Wahrheit. Es ist der ‚Geist des Christentums', der seiner Überzeugung nach letztlich die Geschichte treibt und mit dem auch er in dieser Geschichte wirken will" (447). Es war Hirschers „offenkundige Absicht, das Freiheitsstreben der neuzeitlichen Subjektivität mit der Wahrheit der objektiven christlichen Tradition im Interesse des Menschen zu versöhnen." (316f) „Im Ergreifen der Wahrheit ergreift der Mensch sein wahres Wesen, er nimmt sich selbst, die Welt um sich her und alle Verhältnisse in Besitz. Die Wahrheit liegt hier ganz im Interesse der Freiheit." (324) Alle genannten Momente sind theologisch zu verstehen. Das Ergreifen der Wahrheit ist für Hirscher gleichbedeutend mit dem Glauben (324), das Tun der Wahrheit ist gleichbedeutend mit der Liebe (325); im Glauben, der in Liebe tätig ist, wird das „neue Leben", d. h. die Wirklichkeit des Heils, angeeignet (vgl. ebd.). Weil es um die geschichtliche Entfaltung der Wahrheit geht, wäre ein bloßer Rekurs auf den Buchstaben der Schrift und den urkirchlichen Zustand eher Rückschritt als Fortschritt (vgl. 428). Die Geschichte des Christentums ist nicht bloß eine Geschichte des Abfalls vom Ursprung (vgl. 429).

F. kennzeichnet das Wissenschaftsverständnis Hirschers so: „Wissenschaft ist ihm die vom Gang der Geschichte und der Lebenspraxis schlechterdings unabtrennliche, vielmehr dadurch erst mögliche Einsicht in die Wahrheit menschlichen Daseins und damit in den tiefsten, Subjekt und Objekt gleichermaßen bestimmenden Einen Grund der Freiheit." (419) Das Leben ist „objektiv verwirklichte Wissenschaft", und die Wissenschaft ist „subjektiviertes Leben" (ebd.). Hirscher betont die ständige „Wechselwirkung zwischen Leben und Lehre", wobei er eine fundamentale Priorität des Lebens vertritt (421). F. fragt kritisch dazu: „Ist dann Theorie nicht doch nur ein Moment von Praxis, deren bloße Funktion?" (ebd.) Wird Lehre damit nicht zu reiner Deskription, „so daß letzlich gut wäre, was faktisch geübte Praxis ist?" (421) Dazu gibt F. aus den Texten die Antwort: Gerade weil die Lehre nicht abstrakt, sondern konkret ist, weil sie von der Wirklichkeit getragen ist, „ist sie umgekehrt nun auch fähig, ihrerseits auf diese Wirklichkeit Einfluß zu nehmen"; sie fördert nicht nur das Leben, sondern ordnet es und formt es um (421; vgl. 610).

Wissenschaft wird hier verstanden „als inneres Vollzugsmoment des geschichtlich nach Selbstverwirklichung strebenden Geistes, der in eben diesem Prozeß wachsender Freiheit seiner Wahrheit ja erst voll bewußt und gewiß wird" (573). Hirscher sieht in seinem wissenschaftlichen Bemühen „eine Form des besonnenen Mitvollzugs der Geschichte und des lebendigen Mit-Wirkens mit dem ‚eigentlichen Geist der Zeit'" (ebd.). Wissenschaft ist für Hirscher im Sinne der idealistischen Philosophie nur jene „Erkenntnis, welche eingeht auf den tiefsten Grund" (zit. 335), die „‚wissenschaftliche' Darstellung eines Gegenstandes im Gegensatz zur bloß ‚rhapsodischen' verlangt, das Mannigfaltige des ihn betreffenden Wissens in seiner Gesamtheit aus ‚Einem Prinzip'; abzuleiten und systematisch aus diesem seinem tiefsten Grunde zu entfalten ..." (335)

F. kommt zu dem Ergebnis: „Der Wissenschaftsbegriff Hirschers ist die notwendige Folge seiner idealistischen Denkart; er ist als ein im weitesten Sinn transzendental-philosophischer Wissenschaftsbegriff mit ausgesprochen praktischer Tendenz zu bezeichnen." (342) Hirscher versteht dementsprechend seine Moralwissenschaft „als ein ‚Sich-selbst-genetisch-Machen' des sittlichen Lebens, als eine geistige Wiederholung oder ‚Copie' dessen, was in Wirklichkeit lebt" (452). Um der fortschreitenden Bildung der Freiheit der Lernenden willen muß der Lehrer auf der einen Seite zeigen, wie die „lebendige Anschauung" aus dem tiefsten Grund des Lebens hervorgeht (vgl. 453). Außerdem aber muß er aufzeigen, wie die objektive Wahrheit in den Menschen „eingeht" (Gnade) und von diesem „ergriffen" wird (Freiheit), wobei beide Momente sich wechselseitig durchdringen (vgl. 453).

Ein eigenes (5.) Kap. behandelt „die praktische Intention der Theologie J. B. Hirschers" (368–447; 609–611). Hier wird gezeigt, wie das wissenschaftliche System Hirschers seine innere Konsistenz „letztlich nicht aus der logischen Stringenz von Sätzen" bezieht, „sondern im Grunde aus der genetischen Evidenz des Lebens" (368). Dies führt dazu, daß man von einem offenen System sprechen darf, das „allein durch die Praxis des sittlichen Lebens vollendet werden kann" (ebd.).

Im letzten (6.) Kap. zeigt F. „die systematische Konstruktion der Theologie J. B. Hirschers" auf (448–568). Dabei beschränkt er sich allerdings, wie gesagt, weitgehend auf die Darstellung der „Christlichen Moral" (in ihren verschiedenen Fassungen).

Leider geht F. auf das Moment des Lebenslaufs, das für das Werden (mit Einschluß von Krisen und Rückfällen) der christlichen Sittlichkeit in der Darstellung Hirschers wesentlich ist und das m. W. später in der Moraltheologie nicht weiter verfolgt wurde, nicht näher ein; diese spezifische anthropologische Darstellung lag wohl zu weit von den Interessen F.s entfernt. Bei ihm liegt der Akzent eindeutig auf den grundsätzlichen Fragen, und hier hebt er hervor: „Mit-Wirken und Mit-Leben sind das tiefste Wesen der christlichen Moral" (610; vgl. 413–446). „Lehre und Leben, Theorie und Praxis, sind hier auf das engste verbunden; das sittliche Leben ist nicht nur das notwendige Korrelat, sondern auch das ständige Korrektiv der Sittenlehre." (610; vgl. 420).

Die Freiheit, um die es Hirscher geht, wird nicht nur im je einzelnen Subjekt verwirklicht, sondern in der universalen Kirche, in der der Universalismus der Menschheit sichtbar wird. Sie ist die ‚Eine Menschheit', in welcher ‚Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit' nicht nur leeres Gerede oder Deckmantel des Egoismus, vielmehr gesellschaftliche Wirklichkeit sind, und zwar eine solche, die aus der sittlichen Tat des liebenden, mit Gott und den Brüdern geeinten Menschengeistes hervorgeht.„ (380) Aber der hier vertretene Universalismus hebt die Bedeutung des Individuums nicht auf. „Es ist zwar Ein Geist und Ein Leib, aber der Geistesgaben und individuellen Eigentümlichkeiten sind viele." (397) Zwar ist die Wahrheit des Christentums „ewig die Gleiche"; aber sie muß immer wieder von neuem geistig verarbeitet und der jeweiligen Situation entsprechend angeeignet werden (vgl. 424f). Die „Perfectibilität" des Christentums bezieht sich zwar nicht auf den Inhalt der Offenbarung, wohl aber „auf deren zeitgemäße Entfaltung und Aneignung" (425). „Die Realisierung der Wahrheit, d. h. der Idee des Reiches Gottes, vollzieht sich im Prozeß der Geschichte", im Prozeß der Entfaltung des einen universalen Geistes, „damit aber immer auch im Durchgang durch das Selbstbewußtsein des Menschen und in Auseinandersetzung mit dem Geist der Zeit" (426).

Hirschers „Fortschrittswille" unterscheidet sich deutlich „von jenem ungeschichtlichen Fortschrittsoptimismus, der meint, das Neue sei immer schon das Bessere". Fortschritt ist für ihn nicht „Neuerung", sondern „‚Fortbildung und Ausgestaltung' der Wahrheit, ‚in Zeit und Geshichte'" (426f).

Von diesen Gedankengängen her wird deutlich, warum sich Hirscher so hartnäckig um Reformen bemüht. Seine Reformvorschläge betreffen fast alle Gebiete des kirchlichen Lebens: theologische Wissenschaft, Ausbildung der Kleriker, Verkündigung, Katechese, Liturgie, kirchliche Verfassung und Disziplin, und bei alledem das Verhältnis der Kirche zur modernen Gesellschaft (vgl. 428).

Die Freiheit, für die Hirscher sich einsetzt, besteht nicht, wie manche seiner Gegner meinen, im Subjektivismus, sondern „in der Subjektivierung eines Objektiven, d. h. in der freien Verwirklichung der objektiven, der Gesamtkirche gegebenen Wahrheit des Einen Geistes, der Idee des Reiches Gottes" (407). F. ist sich sehr wohl darüber im klaren, welche Bedeutung das Ergebnis seiner Untersuchung hat. Er hofft mit gutem Grund, daß ihm „tatsächlich gelungen" sei, „das Hirschersche Werk auf den Geist zurückzuführen, der es erzeugt hat" (447).

Mit Recht spricht er von einer beträchtlichen Aktualität des von Hirscher entwickelten Konzeptes. Er weist u. a. auf folgendes hin: Angesichts der mit der Stilisierung ihrer gängigen Methoden unvermeidlich gegebenen grundsätzlichen Begrenztheit der Natur-, Human- und Sozialwissenschaften, die heute immer offenkundiger wird, besteht die akute „Gefahr systematischer Verfehlungen auf der Ebene des Humanum". Dies aber rufe namentlich die theologi-

sche Ethik dazu auf, „bei der Bestimmung dessen, was ist und was sein soll, den Gesamtaspekt der Wirklichkeit intellektuell verantwortet mit ins Spiel zu bringen“ (579). Das gleiche gilt wohl auch für Pastoraltheologie und Religionspädagogik.

Im Rahmen der zusammenfassenden Deutung legt F. am Schluß seiner Arbeit einige „Vorbemerkungen“ zur künftigen Hirscher-Forschung vor (vgl. 576–582). Als Grundsatz vertritt er: „Nicht die Inhalte als solche sind es, die eine kritische Auseinandersetzung mit seiner Theologie lohnen, vielmehr ist es die spezifische Form seines Denkens“, die gegenwärtigen und künftigen Forschungen „den geeigneten, sachgemäßen Ansatzpunkt bietet“ (576).

Angesichts des durchaus verständlichen Pathos, mit dem F. die Ergebnisse seiner Untersuchung vorträgt, erlaube ich mir vor allem diese kritische Frage: Könnte nicht genau das, was F. an der bisherigen Hirscher-Forschung kritisiert, in absehbarer Zeit auch gegenüber ihm selbst vorgebracht werden? Gewiß stimmt es, daß die bisherigen Forscher jeweils als Kinder ihrer Zeit, mit den Interessen, die sie bewegten, und mit den Mitteln, die sie zur Verfügung hatten, das Phänomen Hirscher beleuchtet haben. Ist aber nicht der wissenschaftstheoretisch-hermeneutische Ansatz F.s ebenfalls zeitbedingt? Zugegeben: Er erweist sich als besonders ergiebig, dem Gegenstand in besonderer Weise angemessen und wohl auch von größerer Dauerhaftigkeit, so daß die künftige Hirscher-Forschung an F. nicht vorübergehen kann – im Unterschied zu manchen anderen Forschungsarbeiten über Hirscher. Dennoch wird man wohl damit rechnen müssen, daß sich in absehbarer Zeit wiederum neue Perspektiven auftun werden, besonders im Hinblick auf die pastoral-theologischen, katechetischen und pädagogischen Aspekte im Werk Hirschers. Im Unterschied zu F. bin ich der Meinung, daß – allerdings unter Beibehaltung des wissenschaftstheoretischen Ansatzes – durchaus auch inhaltliche Fragen den Einsatz von Forschungsenergie lohnen würde. Ich nenne einige:

1. die Konturen einer pastoraltheologischen Konzeption, die (im Unterschied zu A. Graf) über die Selbstverwirklichung der Kirche hinausweist und die mögliche Bedeutung der Kirche für die Erneuerung der Gesellschaft aufzeigt;
2. ein Vergleich zwischen der von Hirscher entwickelten Moral t h e o l o g i e und der ebenfalls von ihm – wiederholt skizzierten – Moral p ä d a g o g i k;
3. die Vorschläge Hirschers zur Reform der Kirche (vgl. Helbling) sollten wohl – auf der Basis der Arbeit von F. – noch einmal im Zusammenhang mit den zugrundeliegenden Auffassungen Hirschers von der Reformabilität der Kirche untersucht werden.

Theologische Realenzyklopädie. Bd IV (Arkandisziplin – Autobiographie) Hrsg. von Gerhard K r a u s e und Gerhard M ü l l e r. – Berlin, New York: de Gruyter (1979). 813 S. (TRE) kart. Zus. DM 190.–

Der 4. Band der „Theologischen Realenzyklopädie“ enthält eine Fülle von aufschlußreichen Forschungsergebnissen und Informationen und reicht bis zum Stichwort Autobiographie. Er beginnt mit dem Artikel A r k a n d i s z i p l i n, bei dem nach einer Begriffserklärung die nichtchristliche Arkanpraxis und die Entwicklung der christlichen Arkanpraxis, u. a. bei Clemens von Alexandrien, Origenes bis in die Zeit nach dem Konzil von Nicäa aufgezeigt wird. Von einer eigentlichen christlichen Arkandisziplin könne man angesichts einer Vielfalt der Interpretation kaum reden. Kurz, aber präzise wird über die A r m e n b i b e l (biblia pauperum) informiert. Ausführlich ist der Artikel A r m e n f ü r s o r g e, in dem u. a. die Sorge für die Armen in der Alten Kirche, im Mittelalter, der Reformation und der Neuzeit behandelt wird. Zu S. 28 wäre zu ergänzen: der Verfasser der Geschichte des Antoniter-Ordens ist A. Mischlewski. Seine Arbeit wurde bereits 1976 gedruckt. Vermißt habe ich die Arbeit von W. Liese, Geschichte der Caritas (Freiburg 1922). Zu S. 35ff: die katholische Armenfürsorge wird leider nur kurz erwähnt. Die katholische Sozialarbeit des 19. Jh.s wird im Zusammenhang mit dem „ultramontanistischen Kirchenprogramm“ (!) gesehen. Der Name Ketteler erscheint als Quelle nur in der Literatur.

Wertvoll ist der Beitrag über A r m e n i e n. Der umfassende Artikel A r m u t gliedert sich: Religionsgeschichte, AT, NT, Judentum, Alte Kirche, Mittelalter, 18–20 Jh. Der Artikel über F r a n z X a v e r A r n o l d (gest. 1969) zeigt seine Bedeutung für die Pastoraltheologie. G o t t f r i e d A r n o l d, der mit seiner „Kirchen- und Ketzerhistorie“ zum Hauptvertreter der Verfallsidee als Motiv für die kirchengeschichtliche Entwicklung wurde, wird u. a. für seine Bedeutung für die pietistische Bewegung gewürdigt. Der Artikel „A r s m o r i e n d i“ informiert über ihren historischen Hintergrund. Als die erste „Ars moriendi“ wird die Anselm von Canterbury zugeschriebene Admonitio moriendi genannt. Die Sterbebüchlein im deutschen Raum, bes. die der Wiener Schule und ihre tragenden Gedanken, werden herausgestellt. Bei den Quellenangaben fehlt bei Gersons Werken, ed. Dupin die Bandangabe. Besser wäre noch die Neuausgabe der Werke Gersons von Glorieux angeführt worden. Eingehend und inhaltsreich ist der Beitrag „a r t e s l i b e r a l e s“. Ausgehend von der griechisch-römischen Zeit, über die christliche Spätantike und das Frühmittelalter wird die Entwicklung bis zum 16. Jh. aufgezeigt.

Im Artikel A s i e n findet sich u. a. eine Würdigung der Missionsarbeit von den Anfängen bis zur Expansion des Islam, der frühen asiatischen Mission, ferner eine Information über die katholischen und protestantischen Kirchen in Asien. Der umfangreiche Beitrag A s k e s e berichtet über Askese im AT, im Judentum, im NT und in der Alten Kirche. Ein eigenes Kap. ist der keltischen und irischen Askese gewidmet. Die weitere Entwicklung im Mittelalter, bei Luther und in der Neuzeit, bei der u. a. die Position von Max Weber zur Sprache kommt, findet eine sachgerechte Schilderung.

Im Artikel über H a n s A s m u s s e n wird seine Mitarbeit und sein Ausschluß aus dem Stählin-Jäger-Kreis nicht erwähnt. Weitere Beiträge behandeln A s s y r i e n u n d I s r a e l, das A s y l r e c h t, wo die Position im AT, in der Alten Kirche und im Mittelalter skizziert wird. Lesenswert ist der Artikel über das Athanasianische Symbol und über A t h a n a s i u s, in dem die neuen Forschungsergebnisse fundiert zusammengefaßt werden. Einen großen Umfang nimmt mit Recht der Artikel A t h e i s m u s ein. Das Stichwort A u f e r s t e h u n g gliedert sich: Auferstehung der Toten, Auferstehung Jesu Christi nach der Lehre des NT und der Alten Kirche, weitere Abschnitte behandeln die Auferstehung in der Sicht der praktischen Theologie und der Dogmatik. Der Beitrag A u f k l ä r u n g erscheint mir in einzelnen Punkten angreifbar. Kann man von Georg Hermes und Anton Günther sagen, sie seien zur Aufklärung übergegangen? Besondere Aktualität hat der Artikel über das A u g s b u r g e r B e k e n n t n i s. B. Lohse berichtet hier über Entstehung, Text und Inhalt und die Geschichte des Augsburger Bekenntnisses. Er spricht von einer unzulässigen Verharmlosung der Lehrgegensätze durch Melanchthon, die sich aus seiner prekären Lage auf dem Reichstag erkläre. Er kritisiert, daß Melanchthon u. a. den Eindruck zu erwecken versuchte, als bestehe in der Glaubensfrage volle Übereinstimmung mit den Katholiken. Melanchthons Behauptungen über die Messe könnten angesichts der Beseitigung des Meßkanons nicht mehr als vertretbar angesehen werden, zumal in Augsburg allen Beteiligten der wahre Tatbestand bekannt gewesen sei. Über die Confutatio des Augsburger Bekenntnisses berichtet der Herausgeber der Confutatio H. Immenkötter. Der A u g s b u r g e r R e l i g i o n s f r i e d e, seine Vorgeschichte und seine Folgen werden von G. Pfeiffer dargelegt. A u g u s t i n und der Augustinismus finden eine detaillierte Behandlung, in der u. a. der Augustinismus im Mittelalter, in der Reformationszeit und der Neuzeit erörtert wird. Der Artikel über die Augustinereremiten und die Augustinusregel stammt von dem besten Kenner A. Zumkeller. Die biographischen Stichworte über A u g u s t i n u s F a v a r o n i und A u g u s t i n u s T r i u m p h u s schrieb W. Eckermann. Der Artikel A u s t r a l i e n behandelt eingehend die Religions- und die Missionsgeschichte Australiens. Der Beitrag A u t o b i o g r a p h i e bietet einen Überblick über die christliche Autobiographie und ihre Erforschung von der Alten Kirche bis zur Gegenwart. Überraschenderweise fehlt die Erwähnung der Selbstbiographie von R. Bellarmin, die 1887 von Döllinger-Reusch herausgegeben wurde. An Literatur wäre vielleicht zu ergänzen die Arbeit von H. Jedin über die Autobiographie des Kardinals Giulio Antonio Santorio (Mainz 1969) und der Beitrag von Jedin über die Autobiographie von Martín Pérez de Ayala (1955).

Auch der IV. Band der Theologischen Realenzyklopädie stellt für den Theologen und Historiker ein unentbehrliches Arbeitsinstrument dar, das man immer wieder zur Hand nehmen wird. Man kann dem großen Werk nur einen weiteren erfolgreichen Fortgang wünschen.

Freiburg i. Br. Remigius Bäumer

Śląskie Studia Hisoryczno-Teologiczne [Schlesische Geschichtlich-theologische Studien] Bd X. Mit Beiträgen von Cz. Domin, J. Cuda, Wl. Pabiasz, M. Malcher, H. Lipiński, Cz. Podleski, Fr. Maroń, W. Br. Zubert, J. Kozyra. – Katowice: Księgarnia Św. Jacka 1977. 378 S. Cena zł 150.–

Im einführenden Wort (5) weist der Kattowitzer Ordinarius, Bischof Herbert Bednorz, darauf hin, daß mit Bd X der vorliegenden Studien ein neues Redaktionskomitee angetreten sei mit dem Vorsatz, noch mehr als bisher die pastorale Thematik zu berücksichtigen. Die Studien wenden sich vor allem an die Seelsorger der Diözese Kattowitz.

Den Leitartikel (9–14) hat Bischof Bednorz als Nachruf seinem Weihbischof Julius Bienek gewidmet, der am 17. 1. 78 verstorben ist. Nun folgen 12 Beiträge, die der Bibel (1), der systematischen Theologie (1), der Pastoraltheologie (4), der Spiritualität (3), der Geschichte (1) und dem Kirchenrecht (1) gewidmet sind. Jeder Beitrag endet mit einer Zusammenfassung in Deutsch oder Französisch, einer in Latein. Der 12. Beitrag bietet Quellenmaterial, und zwar die lateinischen Visitationsprotokolle von 1720 aus dem Dekanat Pszczyna, damals Diözese Krakau, jetzt Kattowitz.

Im ersten der 12 Beiträge behandelt J. Kozyra „die theologischen Aspekte der Parusie Christi laut 1 Kor 15" (15–44). Hier wird neuere, hauptsächlich fremdsprachige Literatur aufgearbeitet und auf diese Weise dem polnischen Leser zugänglich gemacht. J. Cuda schreibt über „die Hoffnung in der Struktur der ‚humanen Welt'" (45–71); der Beitrag besteht aus der Einführung zu einer umfassenden Würdigung der Theologie der Hoffnung bei J. B. Metz. W. Pabiasz befaßt sich mit der „Ehe und Familienproblematik in den Predigten und Katechesezeitschriften der Jahre 1946–1975" (73–111). Drei polnische Zeitschriften (Biblioteka Kaznodziejska, Współczesna Ambona, Katecheta) werden analysiert und zum Schluß mit der Propaganda der Massenmedien verglichen. „Das Problem der kinderreichen Familie auf der I. Kattowitzer Synode" stellt Cz. Domin dar (113–128). Vor allem statistische Erhebungen werden ausgewertet. Sie erlauben den Schluß, daß der Kinderreichtum mit der Bevölkerungsdichte und mit der Industrialisierung abnimmt (123); sie widerlegen zudem die landläufige Meinung, Kinderreichtum gehe mit einem geringeren Verantwortungsgefühl der Eltern Hand in Hand (124). Als kinderreich wurden Familien mit 4 und mehr Kindern eingestuft. Über den „Wert des Kindes im Bewußtsein der Nupturienten" berichtet M. Malcher (129–142) anhand statistischer Erhebungen in der Diözese Kattowitz. Das Zweikindermodell ist vorherrschend. J. Tarnowski befaßt sich mit den „Bedürfnissen Jugendlicher als anthropologischer Grundlage der Katechese" (143–150). Das Streben nach Autonomie und Geborgenheit, nach Verständnis und Gefühlskontakt, sowie nach einem Lebenssinn wird hervorgehoben. Dann folgen zwei Beiträge von H. Lipiński, die der Geisteshaltung des hl. Franziskus gewidmet sind (153–175) und mit einer Zusammenstellung der Literatur des 20. Jh.s zu diesem Thema enden (177–182). Cz. Podleski ist bestrebt, „die Wesensmerkmale des ‚Geistigen Lebens' von J. S. Pelczar", dem späteren Bischof von Przemyśl, herauszustellen (183–200). Das mehrmals aufgelegte Werk (1873 u. ö.) war eigentlich für Laien bestimmt, gehörte jedoch zur Standardliteratur der polnischen Priesterseminare und Ordensgemeinschaften. Aufgrund vorhandener Protokolle berichtet F. Maroń über die „Themen der oberschlesischen Dekanatskonvente in der Zeit zwischen Kulturkampf und I. Weltkrieg" (201–259). Es handelt sich um 7 der insgesamt 10 Dekanate, die später, nämlich 1922, von der Erzdiözese Breslau abgetrennt und der neuerrichteten Diözese Kattowitz zuerkannt wurden. Die Aufzeichnungen gewähren einen interessanten Einblick in die Seelsorgsmethoden und die Mentalität der damaligen Pfarrer. Den nachfolgenden Beitrag hat W. B. Zubert den „rechtsgeschichtlichen Voraussetzungen für die neue Auslegung des can. 1082 CIC" gewidmet (261–283). Er versucht die These zu belegen, daß die Ehelehre Luthers und die Einführung der Zivilehe die kritische Einstellung der Bevölkerung zur katholishen Unauflöslichkeitslehre nachhaltig geprägt hat. Der Beitrag ist gut belegt. Der letzte der 12 Beiträge bietet, wie schon erwähnt, Quellenmaterial aus lateinischen Visitationsprotokollen von 1720 (285–315), die F. Maroń bearbeitet hat.

Nun folgen „Bibliographische Hinweise" (Notatki Wydawnicze) auf polnische Veröffentlichungen zur Geschichte und Kirchengeschichte Schlesiens (317–332), „Buchbesprechungen" (Recenzje) (333–358) und „Informationen" (Informacje) (359–375), die letzten aus dem Bereich der Kattowitzer Diözese.

Augsburg Joachim Piegsa

Encounter with the Text. Form and History in the Hebrew Bible. Ed. by Martin J. Buss. – Philadelphia/Missoula, Montana: Fortress Press/Scholars Press (1979). VIII, 224 S. (The Society of Biblical Literature Semeia Supplements). Paperback $ 5.95.

Der Hrsg. und die Mitarbeiter dieses Bdes plädieren für neue Wege zur Interpretation des AT. So sehr sie alle betonen, daß die heute üblichen Methoden der Exegese unverzichtbar sind, halten sie sie für unvollkommen und für einer Ergänzung durch neue Methoden und Überlegungen bedürftig. Der Bd ist in vier Teile gegliedert: I. The Word as Embracing History and Structure; II. Structures in History: Historiography and Historical Criticism; III. Structure and History: Linguistic and Literary Studies; IV. Dynamic Form: Human Issues. Jeden dieser Teile leitet der Hrsg. durch eine Einführung ein, in der er die Probleme kurz aufzeigt. Die einzelnen Beiträge werden als Kapitel in fortlaufender Zählung überschrieben. Die Anmerkungen zu den einzelnen Beiträgen sind jeweils am Ende eines Kapitels zusammengestellt. Ein ausführliche Bibliographie und ein Stellenregister stehen am Schluß des Bdes.

In seinem Beitrag „Understanding Communication" (3–44) empfiehlt der Hrsg. selbst, die Exegeten sollten mehr die Methoden und Ergebnisse der Kommunikationsforschung beachten und übernehmen, und führt kurz in das Denken von Paul Ricœur ein. Hugh C. White, Structural Analysis of the Old Testament Narrative (45–66), zeigt den Nutzen der strukturalistischen Methode in der Literaturwissenschaft auf und umreißt kurz die Methoden von Claude Lévi-Strauss, A. J. Greimas und Roland Barthes.

In Teil II des Bdes empfiehlt Norman K. Gottwald, Sociological Method in the Study of Ancient Israel (69–81), den Exegeten die Aufnahme der soziologischen Fragestellung, beklagt John T. Willis, Redaction Criticism and Historical Reconstruction (83–89), die Überschätzung der literarkritischen und formgeschichtlichen Erforschung der Einzeltexte und die Unterschätzung der Redaktionsgeschichte größerer zusammenhängender Texte und zeigt Roy F. Melugin, Muilenburg, Form Criticism and Theological Exegesis (91–100), an den Arbeiten von James Muilenburg über die Anwendung rhetorischer Methoden, daß auch damit kaum ein ganzheitliches Bild von den kanonischen Texten gewonnen werden kann, das als Grundlage für eine Theologie des AT dienen könnte.

In III. Teil versuchen zwei Beiträge an Hand der Jakoberzählungen des Buches Genesis durch Übernahme der vorher empfohlenen Methoden eine umfassendere Deutung von biblischen Texten zu gewinnen. Dabei geht Wolfgang M. W. Wolf, The Text is the Medium (103–115), von Paul Ricœur aus und faßt seine Sichtweise in die Stichworte zusammen: „The Text as Frozen Language"; „The Text as Interplay of Language"; „The Text as Invitation". – John G. Gammi, Theological Interpretation: By Way of Literary and Tradition Analysis: Genesis 25–36 (117–134), zeigt in großen Umrissen die konzentrische Struktur von Gen 25–35 auf und sieht in dem Text eine „Theology of strife" zum Ausdruck gebracht.

Der Teil IV ist einer Hermeneutik gewidmet, die von verschiedenen besonderen Gesichtspunkten ausgeht und für deren Berechtigung der Hrsg. in seiner Einleitung und die Mitarbeiter in ihren Beiträgen plädieren. – Dale Patrick, Political Exegesis (139–151), versucht, eine politische Exegese zu entwickeln, die der „Theologie der Befreiung" nahe kommt. – Der amerikanische Schwarze Stephan Breck Reid, Violence and Vengeance: Ingredients for Tragedy (153–158), zeigt einige Fehlentwicklungen in der Bewegung der Schwarzen Amerikas auf, die sich auf die Bibel berufen, und meint, die Unterdrückten und Unterprivilegierten dürften sich nicht auf die Stellen des AT berufen, die von Haß und Rache reden, sondern müßten eine Theologie entwickeln, die von den Gottesknecht-Stellen in Deuterojesaja ausgeht, weil alles andere nur zur Tragödie führt. – Die Frauenrechtlerin Christine Garside Allen, „On Me Be the Curse, My Son!" (159–172), bemüht sich, die positiven Seiten an Rebekka herauszustellen und ihre Handlungsweise in Gen 27 als ein mit der Haltung Abrahams in Gen 22 zu vergleichendes Wagnis zugunsten ihres Sohnes und im Dienst der Heilsgeschichte darzustellen: Mit dem Wort von Gen 27,13 bezeugt sie, daß sie im Fall des Fehlschlags ihres Plans bereit sei, alle Konsequenzen zu tragen, und so von ihrem Sohn den Fluch abzuwenden. Rebekka erscheint so als ein Vorbild des Mutes und der Einsatzbereitschaft der Frau. – Die Musikerin Ann M. Vater, The Rhythm of Communication in the Hermeneutical Process: Musical Analogies for the Impact of Biblical Prose Rhythm (173–187), schließlich empfiehlt den Exegeten, sorgsam auf den Rhythmus der Rede, der Wiederholungen und Leitworte in den biblischen Erzählungen zu achten und sich dadurch im Gemüt ansprechen zu lassen. Auslegung von biblischen Texten ist nicht nur mittels der Ratio, sondern nur durch Verbindung von Ratio und Gemüt möglich. Als Beispiele führt sie Gen 32 und 38 an.

Die einzelnen Beiträge wollen nicht ausgereifte neue Exegese- und Hermeneutik-Modelle entwerfen, sondern nur Anregungen geben, solche Modelle zu entwickeln. Sie informieren über neue Me-

thoden und hermeneutische Versuche, bieten reichlich Literatur dafür an und artikulieren das Unbehagen gegenüber der heutigen wissenschaftlichen Exegese. Das alles ist berechtigt, und auch der Fachexeget sollte die aufgeworfenen Fragen ernst nehmen. Die Kommunikationsforschung, die Redaktionsgeschichte und der Strukturalismus haben übrigens in Europa bereits weitgehend Eingang in die Exegese gefunden. Den im letzten Teil geforderten Modellen einer neuen Hermeneutik gegenüber wird der Fachexeget allerdings wohl sehr skeptisch gegenüberstehen. Eine politische oder feministische Exegese wird er nicht entwickeln wollen. Wohl aber sollte er bei der Auslegung der Bibel auch die dort artikulierten Fragestellungen insofern aufnehmen, als er in seiner Auslegung des Bibeltextes im Dienst der Kirche und der Verkündigung die brennenden Fragen seiner Zeit mitzubeantworten versucht. Dazu wird er freilich die Mitarbeit von Soziologen, Pastoraltheologen, Psychologen und dgl. brauchen. So kann dieser Bd auch als ein Aufruf zur interdisziplinären Arbeit aufgefaßt werden, der sich die Exegeten noch weithin verschließen, sofern es sich nicht um unmittelbar benachbarte Disziplinen aus dem Bereich der Sprach- und Kulturwissenschaften handelt.

München Josef Scharbert

Rehm, Martin: **Das erste Buch der Könige.** Ein Kommentar. – (Würzburg): Echter Verlag (1979). 226 S., kart. DM 39.–

Nachdem die Königsbücher im deutschsprachigen Raum längere Zeit hindurch nicht mehr gründlich kommentiert worden waren, hat sich die Situation inzwischen merklich gebessert. M. Noth (BK IX/1, 1968) und E. Würthwein (ATD 11/1, 1977) haben die ersten sechzehn Kapitel bereits sachkundig und kritisch analysiert. Jetzt liegt auch der erste Bd des Kommentars von R. vor, der das gesamte erste Königsbuch behandelt. Der zweite Bd wird zusammen mit der Einleitung hoffentlich „in nicht allzu ferner Zukunft" folgen (5).

R. führt zunächst die Kommentare auf, die seit den zweiten Auflagen der Werke von C. F. Keil und O. Thenius erschienen sind (9f). Ein Abkürzungsverzeichnis erleichtert demjenigen die Arbeit, der nicht anderswo nachschlagen möchte (11–15). Der eigentliche Kommentar beginnt beim jeweiligen Abschnitt mit einer geschickten Auswahl spezieller Sekundärliteratur. Daran schließen sich die Übersetzung und Bemerkungen „zur Übersetzung" an, die sich auf das Wesentliche beschränken. In der nachfolgenden „Analyse" informiert R. sodann den Leser knapp über die literarkritischen Probleme und die bisher vorgetragenen Thesen. In der „Auslegung" widmet sich R. vor allem der Erklärung von Worten und Wendungen, der Lokalisierung der angegebenen Orte, dem gesamten historischen und religionsgeschichtlichen Hintergrund. An einigen Stellen beleuchtet ein abschließender Teil die „Einordnung in die Geschichte" (z. B. 203–205) oder die „theologische Bedeutung" (z. B. 99f).

R. hat damit einen Kommentar geschaffen, der knapp, aber gediegen in die Welt des ersten Königsbuches einführt. Das Interesse des Vf.s am geschichtlichen Fundament des biblischen Buches läßt freilich andere Aspekte in den Hintergrund treten. R. äußert sich nur gelegentlich zur Struktur eines bestimmten Abschnitts (so z. B. 49). Enttäuscht wird auch derjenige Leser sein, der nach der Absicht des Erzählers oder Berichterstatters fragt (vgl. 36). In der Analyse berücksichtigt R. die Glossen und Nachträge recht genau. Die LXX repräsentiert für ihn ein älteres Stadium des Textes, in den die Erweiterungen der Chronik noch nicht eingedrungen sind (vgl. 65. 79. 91f und 133). Gegenüber den Versuchen mancher Exegeten aber, ältere Schichten des biblischen Textes zu rekonstruieren, bleibt R. in der Regel skeptisch und wahrt „eine gewisse Zurückhaltung" (36). Wenn z. B. die Erwägungen E. Würthweins zu 1 Kön 22 (Zur Komposition von I Reg 22,1–38: BZAW 105, Berlin 1967, 245–254) noch manche Fragen offen lassen, ist das für R. Grund genug, an der Einheitlichkeit der Erzählung – von wenigen Nachträgen einmal abgesehen – festzuhalten (215f). Hier hätte es sich z. B. gelohnt, die Analyse von H. Schweizer (Elischa in den Kriegen: StANT 37, München 1974, 32–38) zu berücksichtigen. Selten wagt R., einmal eine eigenständige Auffassung vorzutragen und zu begründen (so S. 176 zu 1 Kön 18,21–40 und S. 185f zu 1 Kön 19,9b. 10). Diese Vorsicht offenbart R. auch bei der Auslegung. Zur Haltung der Elija auf dem Gipfel des Karmel (1 Kön 18,42b) führt er zwar vier verschiedene Interpretationen an, legt sich aber auf keine von ihnen fest (182).

Vf. hat großes Vertrauen zur geschichtlichen Glaubwürdigkeit des ersten Königsbuches. An einigen Stellen wird sich auch ein kritischer Leser anschließen können (62 oder 167). Aber R. geht doch wohl ein wenig zu weit, wenn er die Geschichtlichkeit der Traumoffenbarung von Gibeon nach 1 Kön 3,4–15 verteidigt (45). Er übersieht auch, daß der Spott Elijas von 1 Kön 18,27 nicht in die historische Stunde hineinpaßt, weil er dann den Baalspropheten Argumente geliefert hätte, mit denen sie das Schweigen ihres Gottes begründet haben könnten (180). Vf. überspielt auch manche Unstimmigkeiten im Text mit dem Hinweis auf die historische Situation (36 und 111), obwohl doch erst die Analyse des Textes historische Erkenntnis möglich macht.

R. hat einen sehr verständlichen Kommentar geschrieben, der den „exegetischen Laien" nicht bei der ersten Lektüre abschreckt. Leider sind aber einige Sätze entweder unvollständig (S. 115 zu Übersetzung von 1 Kön 10,22; S. 185 zu 1 Kön 19,13b. 14) oder nicht ganz glücklich formuliert (179 und 216). Für eine vereinfachte Transkription müssen wir heute – leider! – Verständnis aufbringen. Aber es ist nicht einzusehen, warum das Qof durch „k" und nicht durch „q" wiedergegeben wird. Wer an die Umschrift des hebräischen Textel gewöhnt ist, erwartet auch für das Ajin den Spiritus asper. Er steht allerdings nur ein einziges Mal (115). Sonst wird überall der Spiritus lenis gesetzt, der dann natürlich für die Wiedergabe des Alef fehlt. Wünschenswert wäre auch, daß das akkadische „š" nicht zweimal als „s" (51 und 175) und einmal als „sch" (217) geschrieben wird. Der aramäische König Adadidri (197) taucht wenige Seiten später als Hadad-idri (204) auf. Druckfehler konnte der Rez. nur bei zwei Zahlen entdecken: 5,15 (61) muß wohl 5,16 heißen und an die Stelle von 7,34.30 ab tritt vermutlich 7,34.30b (84).

Insgesamt dürfte der Kommentar aber seinen Zweck erfüllen, einen interessierten Leser mit dem ersten Buch der Könige vertraut zu machen. Bei aller Gelehrsamkeit hat er den Vorzug, knapper als der Biblische Kommentar zu sein. Durch die Betonung der geschichtlichen Zuverlässigkeit hebt sich dieser Kommentar auch von der Auslegung E. Würthweins im Alten Testament Deutsch ab. Hier und da wird auch der Fachexeget Beachtenswertes finden.

Erfurt Georg Hentschel

Textbuch zur neutestamentlichen Zeitgeschichte. Hrsg. von Hans G. Kippenberg und Gerd A. Wewers. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1979. 244 S. (Grundrisse zum Neuen Testament. Das Neue Testament Deutsch. Ergänzungsreihe Bd 8) kart. DM 22.–

Das vorliegende zeitgeschichtliche Textbuch, dem noch ein religionsgeschichtliches folgen soll, gliedern die Autoren in zwei Abschnitte. Im ersten führen sie den materialen Geschichtsprozeß vor, von dem auch die christliche Gemeinde betroffen war. Im zweiten rekonstruieren sie das theologische Denken zweier jüdischer Gruppen, auf die auch das NT explizit Bezug nimmt: die Samaritaner und das rabbinische Judentum: „Sie verdienen deshalb besondere Beachtung, weil sie beide – darin dem Christentum vergleichbar – die schwere Krise des Judentums in der hellenistischen und römischen Kaiserzeit überlebt und auch überstanden, das heißt theologisch verarbeitet haben." (5)

Über die Anlage von Textbüchern läßt sich wie über die Auswahlkriterien aller Anthologien streiten: die einen bieten, was wesentlich und repräsentativ ist und wiederholen sich deshalb, die anderen vernachlässigen das Übliche und stellen weniger Bekanntes vor. Ein Textbuch im Rahmen des NTD, das sich sogar an Nichttheologen wendet, sollte eher der ersten Kategorie angehören; so verdienstvoll es nämlich ist, daß einmal Texte über die Samaritaner zusammengestellt wurden, so wenig dürfte heute Qumran einfach beiseite gelassen werden.

Wenn K. seinen Teil I. „Politische und ökonomische Ordnung Judäas in hellenistischer und römischer Zeit" überschreibt (15–87), so muß er sich vom Gesamttitel her Anfragen nach den chronologischen und geographischen Grenzen gefallen lassen: Wann beginnt ntl Zeitgeschichte, und kann sie auf Judäa allein bezogen werden? Gewiß kann man zum Verständnis eines Zeitraumes mitunter nicht weit genug in die Geschichte zurückblicken. Bo Reicke beginnt seine ntl Zeitgeschichte (1965) 500 v. Chr., O. Holtzmann (²1906) und W. Staerck (²1920) fangen mit Alexander d. Gr. an. J. Felten (I 1910) und U. Holzmeister (Historia aetatis Novi Testamenti ²1928, ed. ital. 1950) finden einen angemessenen Rahmen in dem Zeitraum von 63 v. und 70 n. Chr. Darauf hätte man sich durchaus beschränken können, dafür aber doch sonst etwas weiter ausgreifen sollen. Bo Reicke hat recht: „Der geschichtliche Hintergrund der Beziehungen des Evangeliums zum Imperium liegt bei der Teilung des Herodesreiches im Jahre 4 v.

Chr. ... In der apostolischen Zeit bildete das Verhältnis zwischen Jerusalem und Rom immer ein Problem für Judenchristen wie für Heidenchristen, nur lag die Frage bis gegen 66 n. Chr. hauptsächlich an der Peripherie, weil das Judentum eine soziale Schutzmauer des Christentums bildete. Nicht nur in Palästina bestand diese Situation, sondern auch in den Missionsländern. Die römischen Behörden betrachteten in der ganzen apostolischen Zeit die Christgläubigen als Auslandsjuden und Judengenossen. Zwei korinthische Erlebnisse des Paulus können dieses bestätigen. Claudius wies die über den Messias diskutierenden Juden von Rom aus, was die Judenchristen Aquila und Priszilla im Jahre 51 nach Korinth brachte (Apg 18,2). Gallio lehnte 52 n. Chr. ein amtliches Eingreifen zugunsten der gegen Paulus demonstrierenden Juden Korinths ab, weil es sich für ihn um eine intern jüdische Rechtsfrage handelte (Apg 18,15). In der Tat hätten die Christengemeinden ohne diesen Anschluß an das Judentum sofort eine rechtlich zweifelhafte Stellung bekommen, denn im Römerreich bestand seit Cäsar und Augustus für neue Gemeinschaften ein Vereinsverbot, aber für jüdische Synagogen eine Ausnahmepraxis" (168f). Aber weder Sueton, Claud. 25, noch die Gallio-Inschrift von Delphi bringt K. ebensowenig Texte wie sie etwa H. Lietzmann als Beilagen hat (1 Kor ^{4}1949, 91ff). Überhaupt kommen Inschriften und Papyri völlig zu kurz.

Die Übersetzung der Texte selbst muß ebenfalls kritisiert werden. Selten wird angegeben, woher sie stammt. Für Sir wird auf V. Ryssels veraltete Übersetzung, für Makk auf die von Kautzsch zurückgegriffen, der babylonische Talmud in der Regel nach Goldschmidt zitiert. W. hat in seinem Teil Goldschmidts Übertragung einigermaßen erneuert. Während K. Tosefta schreibt, entscheidet sich W. für Thosephtha, Thalmud usw. Auch sonst stehen Syria, Caesar neben Syrien, Kaiser usf.

Gelegentlich wurde Josephus, Ant. eher aus dem englischen der Loeb Classical Library als aus dem Griechischen übersetzt (S. 47 zeigt das ein Vergleich von Nr. 62, Ant. XVI, 271f mit der englischen Übertragung von R. Marcus – A. Wikgren vol. VIII, S. 499 der genannten Ausgabe): Brigantenführer (brigand chief. Josephus bedenkt mit dem peiorativen Ausdruck ἀρχιληστής stets die Freiheitskämpfer), nach königlichem Rang (royal rank) u. a. Das gleiche gilt für Nr. 61 derselben Seite aus Jos. Ant. XVII, 300–314 (die Angabe dort ist teils mangelhaft, teils falsch, man braucht nur die (von K. sonst meist gebrauchte) ältere Übersetzung von H. Clementz (der von F. Kaulen abgeschrieben hat) zu vergleichen, um das noch deutlicher zu sehen.

Trotzdem ist K.s Text manchmal geradezu unverständlich, z. B. „Die Standhaftigkeit des Volkes (von Jerusalem) und seine unerschrockene Treue zu den Gesetzen machte Herodes bedrückt, wenn er nicht für größere Sicherheit sorgen würde. So beschloß er, das Volk von allen Seiten zum umfassen, damit nicht aus den Unruhen offener Aufstand würde" (41) oder: „Als nun das Wort den Gesandten der Judäer erteilt worden war, die für die Auflösung des Königreiches zu sprechen hofften, wendeten sie sich zur Anklage gegen die Gesetzesübertretungen des Herodes" (47) oder: „Wie Mose steht und wird in Ewigkeit nicht aufstehen ein Prophet" (99, noch dazu ohne auf Dt 34,10 hinzuweisen), oder: „Seine (des Apollonios von Tyana) Familie war eine alte und stammte von den Stadtgründern ab. Sie übertraf in Reichtum die anderen Familien, das Volk insgesamt aber war schon reich. Als seine Mutter mit ihm schwanger ging, erschien ihr der ägyptische Gott Proteus, der auch bei Homer seine Form verändert" (103 ἐξαλλάττων, F. C. Conybeare, Loeb Cl. Libr. who changes his form, K. verweist sowenig wie Conybeare auf Od. 4,364ff).

Nach K.s Kapitel II, „Die Samaritaner" (89–106) liefert W. Kapitel III „Das rabbinische Judentum" (107–232) „eine illustrierende Auswahl, die das rabbinische Judentum in seinen vielfältigen Erscheinungen und in seinem biblisch fundierten einheitlichen Selbstverständnis, das von Gott erwählte Israel zu repräsentieren, verdeutlichen soll" (107). Den Bd beschließen ein Sachwortregister und ein Stellenregister der ntl Bezüge.

Graz Johannes B. Bauer

Zimmermann, Frank: **The Aramaic Origin of the Four Gospels.** – New York: KTAV Publishing House 1979, XIV, 244 S. Ln

Z. präsentiert über 200 „new readings as retroversions from Aramaic that clarify many Gospel Problems" (IX) und hält 14 bei den Kirchenvätern überlieferte Herrenworte für authentisch. Er adressiert sie bewußt nicht nur an die Fachwelt, sondern auch an die bibellesenden Laien, denen durch die Rückübersetzungen neben dunklen Evangelienstellen auch 15 schwierige Verse in Apg und 8 in Offb erklärt werden sollen.

Man wird seinen Vorschlägen im einzelnen Beachtung schenken müssen, wenn man auch seiner Gesamttheorie, alle Evangelien seien Übersetzungen aus dem Aramäischen, nicht folgen kann, zumal weder gattungs- noch redaktionskritische Gesichtspunkte berücksichtigt sind. Daß die Evangelien nicht nur auf mündlicher Überlieferung, sondern auch auf kleineren oder umfangreicheren schriftlichen Dokumenten basieren, erlaubt alle gebotenen Übersetzungsvarianten bzw. Fehlübersetzungen auf das Stadium der Tradition vor der Evangelienbeschreibung zu datieren, so daß an der griechischen Abfassung der Evangelien festzuhalten ist.

Freiburg i. Br. Rudolf Pesch

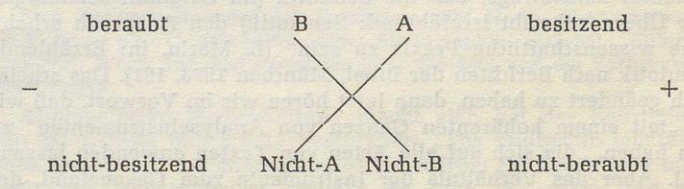
Zeichen und Gleichnisse. Evangelientext und semiotische Forschung. Für die Gruppe von Entrevernes hrsg. von Jean Delorme. Mit einer Studie von J. Geninasca und einem Nachwort von A. J. Greimas (deutsch von G. Nolte und F. J. Schierse). – Düsseldorf: Patmos (1979). 220 S. (Patmos Paperback) kart. DM 29.80

Die hier anzuzeigende Gemeinschaftsarbeit ist einer Spielart des französischen Strukturalismus verpflichtet, die im wesentlichen von A. J. Greimas entwickelt wurde und die sich selbst Semiotik (Wissenschaft von den Zeichen) nennt. Sie fragt nicht: „Was will dieser Text sagen?", sondern: „Wie geschieht es, daß Sinn vorhanden ist?" (13). Wodurch werden die Zeichen in einem Text dergestalt organisiert, daß sie Sinn produzieren? Sie setzt nach eigenem Anspruch fundamentaler an als jede Exegese (16). Wie das aussieht, wird an vier synoptischen Texten demonstriert.

Das erste Kap. (21–54) behandelt das Gleichnis vom barmherzigen Samariter Lk 10,25–37. Die eigentliche Erzählung und das rahmende Streitgespräch werden je für sich untersucht, und zwar getrennt nach narrativer und diskursiver Organisation, wobei zugleich die notwendige Fachsprache Erläuterung findet.

Auf der narrativen Ebene geht es um die Transformation von einem Anfangs- zu einem Endzustand, die sich in narrativen Programmen verwirklicht. Als Hilfsmittel werden eingeführt: die Subjekt-Objekt-Relation, der Gegensatz disjunkt – konjunkt (aus der formalen Logik), die Begriffe Adressat und Adressant, Adjuvant und Opponent (hier und an anderen Stellen [vgl. 44: Glorifizierung des Helden] läßt Vladimir Propps Morphologie des Märchens aus der Ferne grüßen) sowie Kompetenz und Performanz (dies wiederum aus der generativen Transformationsgrammatik). Die diskursive Ebene hat es mit der Semantik zu tun. Warum werden gerade diese Personen gewählt und nicht andere? Was sind ihre thematischen im Gegensatz zu den aktantiellen Rollen? Im Rückgriff auf Seme als einfachste Bedeutungseinheiten, aus deren Kombination sich die Isotopie des Textes ergibt, werden semantische Achsen konstruiert und zu einem semiotischen Viereck angeordnet.

Es sei versucht, das an einem möglichst einfachen Beispiel klar zu machen. In dem Satz „Ein Mann hat Geld" wird ein Zustand beschrieben, bei dem das Zustandssubjekt „Mann" mit dem Wertobjekt „Geld" konjunkt ist. Im Satz „Räuber berauben ihn" wird eine transitive Transformation durchgeführt („er verliert sein Geld" wäre eine reflexive Transformation), die von der Konjunktion zur Disjunktion führt und umgekehrt. Das handelnde Subjekt (zugleich der Adressant) „Räuber" macht das Zustandssubjekt (auch Adressat) „Mann" mit dem Wertobjekt „Geld" disjunkt und sich selbst damit konjunkt. Das ist das narrative Programm der Räuber. Die Transformation ist ein performativer (sich aktuell vollziehender) Vorgang. Er setzt eine Kompetenz voraus, die als Modalitäten die Elemente Wissen, Wollen und Können enthält, d. h., die Räuber müssen wissen oder wenigstens vermuten, daß der Mann Geld hat, sie müssen es an sich reißen wollen und auch dazu in der Lage sein. Ihre Fähigkeit kann sich in der Figur des Adjuvanten konkretisieren (Überzahl, Bewaffnung etc.), es können sich Opponenten in den Weg stellen (unerwartet heftige Gegenwehr, plötzliche Hilfe u. ä.). Die aktantielle Rolle der Räuber ist die eines Anti-Subjekts, das sich realisiert, indem es sich in den Besitz des Wertobjekts bringt. Ihre thematische Rolle besteht im Ausplündern des Mannes. Aus der diskursiven Konfiguration, nämlich aus dem, was man sich unter Räuberunwesen im allgemeinen vorstellt, wird als figurativer Parcours ein bestimmter Zug, der Überfall auf einen Mann mit Geld, ausgewählt. Als elementarste Seme können wir „besitzend" und „beraubt" ansehen und für unsere Zwei-Satz-Erzählung folgendes semiotische Viereck mit zwei isotopen semantischen Achsen aufstellen:



A/Nicht-A (kontradiktorischer Gegensatz) ist die Achse des Habens (besitzen), B/Nicht-B die Achse des Tuns (berauben). Die

linke Seite umfaßt negative, die rechte Seite positive Zustände (verhalten sich konträr und subkonträr). Der Weg der Personen läuft für die Räuber von Nicht-A nach A, für den Mann von Nicht-B nach B, wobei die Räuber zugleich Nicht-B (steht zu A im Verhältnis der Implikation, ebenso Nicht-A zu B) behalten, während der Mann A verliert und Nicht-A hinzugewinnt, damit aber ins Negative gerät. Als Ziel der Mikroerzählung ohne Happy-End ergäbe sich die Ausfüllung der vorher leeren Stelle B.

Wir brechen hier ab. Nach diesem stark vereinfacht dargestellten Schema vollziehen sich die folgenden Analysen. Das zweite Kap. (55–87) beschäftigt sich mit der Perikope Mk 6,30–53, die in drei Sequenzen aufgeteilt wird: die abgelenkte Überfahrt (V. 30–34), die Sättigung der Menge (V. 35–44) und die Bestürzung der Jünger als Reaktion auf den Seewandel und ihr Unverständnis (V. 45–53).

Es werden Äquivalenzen hergestellt, zwischen Orten (Himmel, Erde, Meer), vermittelnden Figuren (Berg, Ufer, Wind), Objekten des Transfers (Brot, Fische, Wort) und interpretativen Operationen (Gebet, Mitleid, Bestürzung). Das führt im Grunde, auch wenn es nicht so deutlich gesagt wird, zu einem (in Grenzen berechtigten) symbolischen Verständnis des Textes, um nicht zu sagen zu einer allegorischen Auslegung (das Brot ist das Wort, das Wunder ist die Lehre etc.). Das dritte Kap. (88–131) hat es erneut mit Gleichnissen zu tun, und zwar mit Lk 15,1–32. Wieder werden aus drei Sequenzen die unterliegenden Gemeinsamkeiten eruiert. Interessanterweise taucht unter den Rollen neben Vater und Sohn auch die Mutterrolle auf, die im Text nicht direkt angesprochen ist, aber latent vorhanden sein soll. Das vierte Kap. (132–156) über „Fischen und Predigen" in Lk 5,1–11, für das J. Geninasca verantwortlich zeichnet, fällt nach Anlage und Durchführung deutlich aus dem zuvor abgesteckten Rahmen heraus, was man angesichts der von Hause aus schwierigen Materie nur als unglücklich empfinden kann. G. scheint als einziger das Problem verspürt zu haben, das darin liegt, daß die Analysen nicht vom griechischen Text ausgehen (133: „... wird jeder Versuch einer Analyse, der sich nicht auf den Urtext bezieht, zu einem Würfelspiel"), sieht aber die Übersetzbarkeit erzählerischer Strukturen als Ausweg an.

Das abschließende fünfte Kap. (157–191) überprüft die Zuordnung der Mikrotexte Wunder und Gleichnis und ihr Verhältnis zum Makrotext des Evangeliums. Entgegen der bei der Lektüre zunächst gehegten Befürchtung, hier sollten die Unterschiede zwischen den beiden Gattungen eingeebnet werden, sind Gleichnisse und Wunder als Texte je eigener Art verstanden, die mit dem evangeliaren Gesamtrahmen auf je verschiedene Weise verschränkt sind, gemeinsam aber konstitutiv zum Aufbau des Evangeliums beitragen. Das abschließende Resultat, zu dessen Erläuterung es freilich wieder einer weitausholenden Erörterung bedürfte, lautet: „Die Gleichnisse geben der Primärerzählung ihren Sinn, aber sie empfangen von ihr ihre Performativität; die Wunder geben der Primärerzählung ihre Instrumentierung, aber sie empfangen von ihr ihre Bedeutung" (191). Dieser Abschnitt stellt vielleicht den anregendsten Teil des Buches dar, freilich ist er durch die voraufgehenden Analysen längst nicht hinreichend abgesichert.

Ein Epilog (192–203) plädiert für einen neuen Zugang zum Evangelientext, der sich auf die immanente Analyse beschränkt, dafür aber zu den Wurzeln des Sinns führt. Auf das Nachwort von A. J. Greimas (204–214) folgt noch ein Index (215–220), der die ungewohnte Terminologie aufschlüsseln soll. Exegetische Literatur ist so gut wie nicht zitiert, mit Ausnahme von 54 Anm. 43, wo die Bearbeiter der deutschen Fassung über das Original (dort 51f) hinaus Titel eingefügt haben. Einige Druckfehler: 31 Z. 5 von unten muß es „poétique" heißen, 85 in der Überschrift „Komponente", 168 Z. 8 von unten ist offenbar ein Pfeil ausgefallen.

Was fragwürdig bleibt, ist nicht so sehr die trotz allen sichtlichen Bemühens der Übersetzer schwierige Sprache und Denkweise, in die man sich einlesen und einfühlen kann, es ist der wissenschaftstheoretische Standort des Unternehmens. In früheren ähnlich ausgerichteten Arbeiten las man noch: „Das aber bedeutet keineswegs, daß die Semiotik (im Original: sémiologie; der Übers. schreibt irreführend: Semantik) den Anspruch erhebt, eine wissenschaftliche Praxis zu sein" (L. Marin, in: Erzählende Semiotik nach Berichten der Bibel, München 1973, 191). Das scheint sich geändert zu haben, denn jetzt hören wir im Vorwort, daß wir es „mit einem kohärenten Ganzen von Analyseinstrumenten" zu tun haben, „die sich auf alle Arten von Texten anwenden lassen" (11). Aber das Verhältnis der Instrumente zum Gegenstand, der metasprachlichen Beschreibungsebene zur primären Textebene, ist alles andere als klar. Einerseits wird das semiotische Viereck anscheinend unbesehen als eine Universalie akzeptiert, auf die sich alle Texte reduzieren lassen. Andererseits sind die Seme, mit deren Hilfe es ausgefüllt wird, viel zu eng mit dem Text verschränkt. Sie stellen eine Art Paraphrase in verschiedenen Abstraktionsgraden dar, wobei man sich des Eindrucks erheblicher Willkür letztlich nicht erwehren kann. Die einfache Tatsache, daß nicht Priester und Levit, sondern nur der Samariter Mitleid empfindet und dem Mann weiterhilft, wird folgendermaßen ausgedrückt: „Von den drei Akteuren, die schon durch ihre Ortsveränderung in eine Subjekt-Objekt-Beziehung eintreten, erwirbt allein der dritte das notwendige Wissen und Wollen für das Programm der Konjunktion des Mannes mit seinem Objekt" (27). Man fragt sich vergeblich, was damit gewonnen ist, wieso diese komplizierte Umschreibung den Einblick in den Text vertiefen soll. Entgegen dem Postulat von Greimas (205) ist es so, daß manche Begriffe metaphorisch bleiben. Ständig werden ad hoc neue Termini eingeführt, die irgendeinen gerade auftauchenden Aspekt einfangen sollen (39: Fokalisierung; 57: Manipulation/Sanktion; 66: Attribution; 69: Hyponymie; 108: Veridiktion; 174: Approbation). Die zahlreichen im Grunde überflüssigen Symbole und Formeln täuschen eine mathematische Exaktheit vor, die nicht gegeben ist.

Es darf angemerkt werden, daß sich auch in anderen Fächern Skepsis bemerkbar macht, die von Einsicht in die Zusammenhänge getragen ist und nicht von bloßem Unwillen über störende Eindringlinge. Verwiesen sei auf J. Strelka, Methodologie der Literaturwissenschaft, Tübingen 1978, der sich durchgehend mit Linguistik und Strukturalismus auseinandersetzt. Eugenio Coseriu hat in seiner neuesten Schrift (Textlinguistik, Tübingen 1980), die sich im Vergleich zu der französischen Arbeit geradezu genußvoll liest, einen langen Paragraphen über „Textlinguistik als Linguistik des Sinns", wo er zeigt, daß der Sinn tatsächlich die Resultante aus der Kombination aller Zeichenrelationen ist. Aber diese sinnkonstitutiven Relationen beschränken sich nach C. keinesfalls auf die interne Organisation des Einzeltextes, die nur einen Bruchteil der Beziehungen ausmacht, sondern sie umgreifen die Gesamtheit der vorhandenen Umfelder. Dazu gehören unabdingbar auch die Situation, auch der außer-sprachliche, der sozio-kulturelle und der historische Kontext, auch die Kenntnis der Einzelsprache, der Sachen, der Geschichte und der Kultur, Dinge, die in der Semiotik weithin ausgeblendet werden. C. überschreibt einen Unterabschnitt: „Es gibt keine allgemeingültige Technik der Interpretation eines Textes" (112). In diesem Sinn wird man auch die oben vorgestellte Arbeit stehen lassen, als einen begrenzten Versuch unter anderen.

München Hans-Josef Klauck

Formen und Funktionen der Allegorie. Hrsg. von Walter Haug. – Symposion Wolfenbüttel 1978. – Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung (1979). X, 810 S., 40 Abb. (Germanistische Symposien, Berichtsbände 3) Lw. DM 98.–

Das Sammelwerk enthält 32 Beiträge, die einem von der Deutschen Forschungsgemeinschaft getragenen Symposion in Wolfenbüttel vorlagen und dort an vier Tagen, vom 7. bis 10. September 1978, diskutiert (nicht referiert) wurden. Der Ablauf dieser Tagung spiegelt sich in der Anlage des Berichtsbandes wieder. Die Initiatoren Walter Haug, Burghart Wachinger, Wolfgang Harms und Wilfried Barner, die das thematische Konzept erstellten und aufgrund der eingegangenen Bewerbungen die Teilnehmer auswählten, geben zu den einzelnen Tagen eine instruktive Einführung und stellen die übergreifenden Verbindungslinien heraus. Auf die jeweils 7 bis 9 Vorlagen eines Tages folgt eine hinreichend ausführliche Zusammenfassung der gehaltvollen Diskussionen. Aus der Fülle des Gebotenen kann im folgenden nur einiges in subjektiver Auswahl herausgehoben werden.

Gerhard Kurz, Zu einer Hermeneutik der literarischen Allegorie (12–24), geht im ersten Beitrag von der folgenschweren Abwertung der Allegorie durch Goethe aus und versucht, im Gegensatz dazu und in kritischem Rückgriff auf Quintilian die Allegorie als Redeakt zu beschreiben. Er beschäftigt sich zunächst mit dem Verhältnis von Allegorie und Metapher, um sich dann auf die kommunikative Leistung der Allegorie im Spannungsfeld zwischen Intention des Autors und Rezeption durch den Leser zu konzentrieren. Dem Leser kommen für das richtige Verständnis bestimmte Textsignale (traditionelle Gattungsmerkmale, Titel, explizite Aufforderungen wie Gal 4,24: „Das aber ist allegorisch gesagt")

oder extratextuelle Faktoren (gemeinsamer Erfahrungshorizont, Vorwissen, auf das angespielt werden kann) zur Hilfe. Nicht unbedingt glücklich erscheint es, wenn K. damit auf eine Stufe stellt: „eine (angenommene) immanente Absurdität oder Widersprüchlichkeit oder Anstößigkeit im wörtlichen Verständnis" (17f), und auf das Beispiel der Homer- und Hesiodallegorese verweist. Dort ist es doch meistenteils so, daß die allegorische Bedeutung erst sekundär in den nicht-allegorisch gemeinten Text hineingelegt wird. Das steht auf einer anderen Stufe als die Entschlüsselung einer vom Autor intendierten Allegorie. Dieser Unterschied, der nun einmal besteht und der sich in Texten und ihrer Wirkungsgeschichte nachweisen läßt, ist theoriefähig und sollte in die Theorie eingebracht werden. Nur die mangelnde Differenzierung an dieser Stelle kann K. dazu führen, die m. E. wenig hilfreiche These von Northrop Frye zu akzeptieren, der meint, jeder Kommentar bedeute letztlich allegorische Interpretation (21). Die allegorische Auslegung des Samaritergleichnisses durch Origines, um nur ein durchaus wertfrei gemeintes Beispiel anzuführen, und die historisch-kritische Erklärung des gleichen Texts in einem neueren Kommentar weichen in Anlage, Ergebnis und Ziel doch derart voneinander ab, daß man sie nicht unter dem gemeinsamen Oberbegriff der Allegorese zusammenfassen kann. Fryes Ansicht wird auch dadurch nicht plausibler, daß sie in ähnlicher Weise schon von Walter Benjamin vertreten wurde, in seiner Arbeit über den „Ursprung des deutschen Trauerspiels" von 1928, die ansonsten hochbedeutsam wurde für die allmähliche Neubewertung der Allegorie in den letzten Jahrzehnten. Harald Steinhagen, Zu Walter Benjamins Begriff der Allegorie (666–685), geht dem im einzelnen nach. Die von K. eingangs problematisierte Allegoriedefinition Goethes und sein damit korrelierender Symbolbegriff ist das Thema von zwei weiteren Untersuchungen gegen Ende des Bandes: Bengt Algot Sørensen, Die „zarte Differenz". Symbol und Allegorie in der ästhetischen Diskussion zwischen Schiller und Goethe (632–641); Michael Titzmann, ‚Allegorie' und ‚Symbol' in Denksystem der Goethezeit (642–665).

Friedrich Ohly, Typologische Figuren aus Natur und Mythus (126–166), behandelt in seiner sehr materialreichen Studie schwerpunktmäßig den Vergleich zwischen Christus und Orpheus. Ob man dafür den Typologiebegriff verwenden soll, ist in der Forschung kontrovers (und von der neutestamentlichen Exegese her zunächst nicht so klar), was sich in den Anmerkungen niederschlägt. Einer anderen exegetisch interessanten Frage geht Wolfgang Haubrichs, Offenbarung und Allegorese, Formen und Funktionen von Vision und Traum in frühen Legenden (243–264), nach. Literarische Visions- und Traumschilderungen, gefolgt von Deutungen durch den angelus interpres, sind die bevorzugten Träger allegorischer Aussageweisen in der jüdischen und christlichen Apokalyptik. Hier wäre ferner mit Gewinn die psychoanalytische Traumtheorie heranzuziehen, die sich durch die Unterscheidung von manifestem Trauminhalt und latentem Traumgedanken, der die eigentliche Aussage enthält, aber nur auf Umwegen dem ‚Oberflächentext' interpretativ abgewonnen werden kann, frappierend der rhetorischen Allegoriedefinition annähert. H. bringt zahlreiche nützliche Literaturhinweise zu Vision, Traum und Deutung in der klassischen Antike, im frühen Christentum und im Mittelalter. Kaum berücksichtigt ist das Judentum. Deshalb seien zu diesem gleichfalls interessanten Gebiet einige Angaben nachgetragen: A. Kristianpoller, Traum und Traumdeutung (Monumenta Talmudica IV/2,1), Wien-Berlin 1923; E. L. Ehrlich, Der Traum im AT (BZAW 73), Berlin 1953; ders., Der Traum im Talmud, in: ZNW 47 (1956) 133–145; A. L. Oppenheim, The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East (TAPhS 46,3), Philadelphia 1956; W. Richter, Traum und Traumdeutung im AT, in: BZ NF 7 (1963) 202–220; A. Finkel, The Pesher of Dreams and Scriptures, in: RdQ 4 (1963/64) 357–370; allgemein noch A. Oepke, Art. ὄναρ, in: ThWNT 5 (1954) 220–238.

Heimo Reinitzer, Zur Herkunft und zum Gebrauch der Allegorie im ‚Biblisch Thierbuch' des Hermann Heinrich Frey. Ein Beitrag zur Tradition evangelisch-lutherischer Schriftauffassung (370–387), stellt ein von ihm neu ediertes Werk vor, das zu allen in der Bibel erwähnten Tieren eine erbauliche Auslegung gibt, bietet in diesem Rahmen aber auch eine ausgezeichnet belegte Erörterung zu Luthers Umgang mit der Allegorese. Gunter Reiß, Allegorisierung als Rezeptionsplanung. Dargestellte Hermeneutik in Hofmannsthals Lustspiel ‚Christinas Heimreise' (701–718), der die stolze Reihe von Aufsätzen beschließt, sei deshalb eigens erwähnt, weil er zeigt, daß man es in der Germanistik wieder wagt, anstelle des Symbolbegriffs den Allegoriebegriff auf Werke des 20. Jh.s anzuwenden (was der gleiche Autor bereits in einer Studie zu Thomas Mann unternommen hat: ‚Allegorisierung' und moderne Erzählkunst, München 1970).

Einige Beiträge werden von Abbildungen und Tafeln begleitet, die einen Einblick in die intensiven Wechselwirkungen von sprachlicher Allegorik und allegorischer Bildlichkeit geben (vor allem im Kontext der Emblematik und der Naturdeutung). Sehr begrüßen wird man die 37seitige Bibliographie (739–775), die in thematisch breiter Streuung Literatur zu den verschiedensten historischen und systematischen Aspekten des Allegorieproblems auflistet. Eine vergleichbare Übersicht wird m. W. an keinem anderen Ort geboten. Nachtragen möchte ich nur als wichtige Darstellung der allegorischen Mytheninterpretation in der Antike das nicht berücksichtigte Werk von F. Buffière, Les mythes d'Homère et la pensée grecque (CEA), Paris 1956. Ein Abkürzungsverzeichnis (776f) und ein Register der Namen und Sachen (778–810) beschließen den stattlichen, verhältnismäßig preiswerten Band.

Der Hrsg. Walter Haug sieht in der Vorbemerkung ein Verdienst der Tagung in der „Demonstration der außerordentlich komplexen Problematik des Allegorischen" (IX). Er schreibt ferner, „daß die Allegorie ihrem Wesen nach tatsächlich derart gegensätzliche Möglichkeiten in sich trägt", und er bezeichnet die „Rehabilitierung der Allegorie" als „eine Wende, die zweifellos epochalen Charakter besitzt" (1). Dem Kenner der Forschungslage wird nicht verborgen bleiben, was solche Sätze für die Gleichnisexegese bedeuten. Hier feiert die Allegoriefeindlichkeit des 19. Jh.s, die Adolf Jülicher der Exegese vererbt hat, ungebrochen ihre Triumphe. Jülichers große Verdienste seien keineswegs verkannt, aber sie sollten den Blick nicht verstellen für einen Paradigmawechsel, der sich in der Literaturwissenschaft vollzieht. Man hat sich in der neueren Gleichnisforschung vielleicht auch etwas einseitig auf die modernen Metapherntheorien eingelassen. Es wäre zu wünschen, daß als notwendige Ergänzung diese sorgfältige und weiterführende Bestandsaufnahme des Allegorieproblems aus germanistischer Sicht Beachtung findet.

München Hans-Josef Klauck

Nolan, Brian M.: **The Royal Son of God.** The Christology of Matthew 1–2 in the Setting of the Gospel. – Fribourg/Göttingen: Éditions Universitaires / Vandenhoeck & Ruprecht 1979. 282 S. (Orbis Biblicus et Orientalis 23) geb. sfr 46.–

Eine in Fribourg beendete Diss. (1975) fördert das Verständnis der Christologie des Mt-Ev durch genaue Ortung von Mt 1–2 im Kontext des ganzen Ev und im Horizont des AT und der frühjüdischen Literatur.

Teil I: „The Religous Background of Matthew 1–2" (15–91) umfaßt 3 Kap.: 1. „The Possible Sources of Matthew 1–2" (16–22) mit kurzem Abriß der Forschungsgeschichte und der Vorstellung des Umrisses des Mt vorliegenden Erzählkomplexes; 2. „The Old Testament Resonance of Matthew 1–2" (23–47) mit einer Sammlung der Schriftanspielungen in Mt 1,1–17. 18–25; 2,1–23; 3. „The First Century Resonance of Matthew 1–2" (48–91) mit einer Erörterung der zeitgenössischen jüdischen Hermeneutik (Schriftauslegung) und deren Reflexe in Mt 1–2.

Teil II: „The Gospel Setting of Matthew 1–2" (92–113) umfaßt 2 Kap.: 4. "The Situation of Matthew" (92–97): Verfasser ein Judenchrist in griechischsprechender Gemeinde Syriens (N. folgt nicht der Zweiquellenhypothese!); 5. „The Relationship of Matthew 1–2 with the Rest of the Gospel" (98–113) mit Erhebung der Beziehungen zu 1,1–4,17; 26–28 und Charakterisierung von Mt 1–2 als „Pre-Baptism (Narrative Cycle)" oder „The Gospel of the Origins of Jesus Christ" (113).

Teil III: „The Message of Matthew 1–2: Royal Covenant Christology" (114–240) umfaßt zwei Kap.: 6. „The Subjective Dimension: The Christ with us" (114–144) stellt als Themen heraus: Jahwe und sein Heilsplan; Israel „nach dem Fleisch" und „nach dem Geist"; ekklesiologische und soteriologische Aspekte der Christologie; 7. „The Objektive Dimension: The Royal Son of God" (145–240) mit einer extensiven Darstellung der mt Sohn-Davids- und Sohn-Gottes-Christologie auf dem Hintergrund des vielfältigen frühjüdischen Davids-Bildes. Mit 1–2 wird zuletzt christologisch so gegliedert: 1,1–17: Der wahre König; 1,18–25: Der große König; 2,1–12: Der universale König; 2,13–15: der exilierte König; 2,16–18: Der attackierte König; 2,19–23 „The King Thriving". Der Messias als Sohn Gottes wird charakterisiert durch die Prädikate „Learner", „Loyal" und „Legitimated". Der Bund Gottes mit David gelte als Schlüssel zum mt Verständnis der göttlichen Sohnschaft des Messias.

Eine Zusammenfassung der Ergebnisse gibt N. in „Retrospect and Prospect" (241–246); eine Bibliographie (247–65), Autoren- (266–273), Wort- und Stellenregister (274; 275–280) und ein Sachregister (281f) folgen.

Apologetische Zurückhaltung macht sich bei der Beurteilung von Mt 1,18–25 und 2,1–12 bemerkbar: „The midrashic mentality does not seduce the conception of Jesus from the Spirit to a mere image of transcendence (70–71), or give the magi and the star a purely literary existence (81)" (242). Die philonische Allegorese müßte auf ihre Basis in zeitgenössischer Exegese unter-

sucht werden, die z. B. die Geistzeugung des Isaak (die auch Paulus Gal 4 kennt) voraussetzt. Die Rolle von Jes 7,14 als einziger im AT nicht als erfüllt dargestellter Geburtsankündigung (im messianischen Kontext des Jesajabuches) und der LXX-Übersetzung im alexandrinischen Milieu wäre zu bedenken. Der Einfluß der Mose-Haggadah auf 1,18–25 wäre im Rahmen gattungskritischer Vergleiche weiter zu erörtern. Doch N. hat überlieferungskritische Fragen ohnehin ausgeblendet. Durch redaktionskritische Analysen (unter Voraussetzung der durch die Neu-Griesbachianer doch nicht, wie N. meint, erschütterten Zweiquellenhypothese) und „Gegenproben" hätte sich manche Einsicht der überaus reichen Untersuchung erhärten bzw. differenzieren lassen. Die Mt-Exegese wird sie auf keinen Fall übergehen dürfen.

Freiburg i. Br. Rudolf Pesch

Les Actes des Apôtres. Traditions, rédaction, théologie. Par Jakob Kremer. – Leuven / Gemloux: University Press / Éditions Duculot (1979). 590 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium Bd XLVIII) kart. FB 1600.–

Das Werk faßt die Referate und Beiträge des 28. Colloquium Biblicum Lovaniense vom 17.–19. 8. 1977 zusammen. Der Präsident dieser Tagung und Hrsg. des Sammelbandes, Jakob Kremer, führt einleitend durch eine Exegese von Apg 17,10–13 in die Fragestellungen heutiger Acta-Forschung ein (11–20). Die vorliegende Rezension ordnet die einzelnen Beiträge den Problemfeldern zu und bespricht sie „themen-zentriert".

1. Zur Textkritik der Apg. Der Hauptbeitrag stammt von C. M. Martini. Er fragt unter dem Titel „La tradition textuelle des Actes des Apôtres et les tendances de l'Église ancienne" (21–35), ob sich in der Textüberlieferung der Apg Tendenzen der frühen Kirche spiegeln. Er nennt vier Gruppen von Lesarten: Sie betreffen das Verhältnis der Kirche nach außen zu Juden und Heiden, die innerkirchliche Lehre und Disziplin sowie stilistisch-literarische Veränderungen.

M. bewertet den Befund so, daß selbst die Lesarten des westlichen Textes durchweg nicht als streng polare Gegen-Aussagen zum überlieferten Text zu betrachten sind, sondern daß sie bestimmte Aussagen nur verstärken oder abschwächen. Dies gilt besonders in Bezug auf die antijüdische Tendenz, die in der Schärfe, wie sie E. J. Epp feststellte, nicht zu halten ist (26). Inhaltlich schwerwiegende Unterschiede weisen höchstens die Varianten auf, die sich auf die innerkirchliche Praxis beziehen: auf die Stellung zur Frau, zu den Charismen und zu den Klauseln des Aposteldekretes. Die verstärkend wirkende Tendenz bestimmter Varianten zeigt M. am Beispiel der Hervorhebung des Namens Jesu, des Heiligen Geistes, der Wundertätigkeit der Apostel und der Stadt Ephesus auf. Die längeren Lesarten lassen eine innere und äußere Homogenität erkennen: sie kommen mit gleichen Tendenzen in den verschiedenen Teilen der Apg vor, sind eng an den luk Stil angeglichen und werden relativ einheitlich durch den westlichen Text bezeugt. Das kirchliche Milieu, aus dem sie erwachsen sind, läßt sich so charakterisieren: Es stand bereits in Distanz zum Judentum und Judenchristentum; es hatte hohe Achtung vor der gemeinsamen Überlieferung; es fühlte sich nicht durchdrungen von eigenen eindrucksstarken religiösen Erfahrungen. M. kommt zu dem sehr ausgewogenen Gesamtergebnis, daß die Varianten keine Differenzen in der Glaubenslehre der frühen Kirche erkennen lassen, aber doch einen Einblick in das Milieu gewähren. Er erachtet mit den meisten Kritikern mehrere Varianten des westlichen Textes zu Recht als sekundär, schließt aber nicht aus, daß in vielen Einzelfällen die westlichen Zeugen älteres Gut bewahrten.

Daß die längeren Lesarten des D-Textes in Stil und Diktion ein betont luk Gepräge haben, weist M. Wilcox in einem Kurzbeitrag (447–455) überzeugend nach. E. Bammel widmet sich der Textkritik von Apg 15 (439–446). Er erwägt, ob der Text von P^{45} dem des Ephraem-Kommentars ähnlich gewesen sei (441). Er nennt überdies Indizien, die darauf hinweisen, daß P^{45} im Unterschied zum ägyptischen und westlichen Text eine eigene Rezension darstelle (443). Er rechnet auch damit, daß Ephraems Angaben über den Ursprung des Konflikts ursprünglicher seien, als die Aussagen des ägyptischen und westlichen Textes und daß möglicherweise die Petrusrede eine umgestaltete Rede des Paulus sei. Die Erwägungen haben stark hypothetischen Charakter und bedürften zur Erhärtung weiteren Textmaterials.

2. Zur Form und Gattung. Zwei Beiträge befassen sich mit der Frage, ob die Apg zur Gattung der antiken Historiographie gerechnet werden kann: W. C. van Unnik: Luke's Second Book and the Rules of Hellenistic Historiography (37–60) und E. Plümacher: Die Apg als historische Monographie (457–466). Die Ausführungen beider Vf. ergänzen sich gut, da der erstere mehr allgemeine, der letztere spezielle Gesichtspunkte zur Sprache bringt. Für beide gehört die Apg der historiographischen Literaturgattung an.

U. nennt als Gründe zunächst das Proömium Lk 1,1–4, die Reden und die Wir-Stücke. Sodann führt er einige Regeln der antiken Historiographie auf, wie sie sich vor allem bei Dionysius von Halikarnass und Lukian von Samosata finden. Er zeigt auf, daß das Werk des Lukas diesen Grundsätzen entspricht. Zu ihnen gehören: die Wahl eines wichtigen und die Leser interessierenden Themas, die erzieherische Absicht, Unparteilichkeit und Wahrheit, Formgerechtigkeit des Anfangs und Schlusses, Auswahl aus umfangreicherem Überlieferungsgut, Klarheit in der Stoffanordnung, Formung zu einem geschlossenen Ganzen, Lebendigkeit der Darstellung, nur ein Minimum an Ortsbeschreibungen, Einführung von Reden. – P. weist nach, daß die Apg die Form einer historischen Monographie habe, wie sie vergleichsweise noch in Sallust's De coniuratione Catilinae und im Bellum Jugurthinum vorliegt, im ganzen aber viel verbreiteter war. U. und P. beachten überdies aber auch gewisse Unterschiede, die zwischen dem Werk des Lukas und der antiken Geschichtsschreibung bestehen.

Den Fragen nach der Form und Gattung einzelner Texte sind die Arbeiten von F. Bovon, M. Dumais und S. J. Noorda gewidmet. Bovon (339–358) vertritt die Hypothese, daß Apg 20,36–21,16 nicht als Parallele zur Passion Jesu (351 Anm. 39), sondern unter starkem Einfluß der griechischen Literatur gestaltet worden sei. In ihr ist ein Motiv und ein literarisches Schema verbreitet, das im AT und Judentum fehlt: die Darstellung des Abschieds eines Helden aus dem vertrauten Kreis der Angehörigen und Freunde, ihrer Tränen und Trauer, ihres Bemühens, ihn zu überreden und so von seinem Weg zurückzuhalten. Einzelelemente finden sich auch in den christlichen Märtyrerberichten und apokryphen Apostelgeschichten. Man wird der anregenden Hypothese B.s in Bezug auf die Herleitung einzelner Motive aus dem Griechentum zustimmen. Fraglich scheint jedoch, ob es sich um eine literarische Gattung handelt. Schwer einzusehen ist, weshalb bei der Gestaltung der Szene nicht beides sich ausgewirkt haben kann: der griechische Einfluß wie auch die bewußte Parallelisierung mit der Passion Jesu, zumal Apg 21,14 eng an Lk 22,42 (diff Mk/Mt) anschließt. Außer den Beobachtungen zur Form gibt B. wertvolle weiterführende Hinweise zum Verständnis der Spannung zwischen 20,23 und 21,4. Im Anschluß an Watzlawick's Ausführungen über die menschliche Kommunikation leitet er zu besserem Verstehen der Verhaltensweise der von Lukas geschilderten Personen an. – Dumais (467–474) erkennt in der Rede Apg 13,16–41 nach Form, Inhalt und Vorgehen einen Midrasch zu 2 Sam 7,6–16. Dem ist m. E. zuzustimmen, wie auch der Folgerung, daß die Sprache der Verkündigung überhaupt – wie der Midrasch – eine Symbolsprache sein muß. Daß jedoch in der Apg alle Missionsreden vor Juden Midraschim seien (473 Anm. 17), wird angesichts der Tatsache, daß sich Lukas auch an hellenistischen Formen orientierte (vgl. z. B. das Enkomion 10,36–42) einer Einschränkung bedürfen. – Noorda (475–483) arbeitet zu Recht die große Bedeutung der Summarien als Erzählelemente heraus und demonstriert sie an dem als Einheit betrachteten Text Apg 4,32–5,16.

3. Zur Form- und Traditionsgeschichte. F. Hahn geht dem Problem alter christologischer Überlieferungen am Beispiel von Apg 3,19–21 nach (129–154). Er nennt einige übliche Kriterien zur Scheidung von Traditions- und Redaktionsgut und wendet sie auf den Text an.

Er kommt zu dem Ergebnis, daß VV 19a. 20b luk Rahmung seien (142), daß aber Lukas in VV 19b–21a „eine alte urchristliche Bekehrungstradition" (150) aufgenommen und bearbeitet habe. Mit Recht führt er sie im Unterschied zu Bauernfeind und Wilckens nicht auf eine Täufertradition zurück. Ob der Kern des Traditionsstückes aber umfassender war als der apokalyptisch geprägte V 20a, wird weiterhin kontrovers bleiben; denn die luk Gestaltung tritt im übrigen Teil der Aussage m. E. deutlicher hervor, als H. meint. – G. Schneider untersucht die „Dreiecksbeziehung" zwischen Stephanus, den Hellenisten und Samaria (215–240). Sie wurde von manchem Forscher stark betont.

Sch. anerkennt, daß Apg 6–8 Anlaß zu einer derartigen Auffassung gibt, zeigt aber mit guten Gründen, daß zwar die Hellenisten eine Vermittlungsfunktion zu den Samaritanern ausüben, selbst aber keine „besondere Affinität" (223) zu ihnen und ihrer Theologie haben. Dies werde besonders deutlich an der Stephanusrede: sie ist weder vorluk mit der Samariamission verbunden, noch lasse sie samaritanische Einflüsse erkennen. In der traditionsgeschichtlichen Beurteilung der Rede schließt sich Sch. im wesentlichen der Auffassung von Steck und Wilckens an: der Grundstock stamme aus einer Synagogenpredigt, er sei im Stil der deuteronomistischen Umkehrpredigt von hellenistischen Judenchristen umgestaltet und von Lukas überarbeitet worden. Trotz grundsätzlich gleicher Beurteilung der Traditionslage erscheint mir der Luk Anteil an der Gestaltung größer, als Sch. ihn einschätzt. Die luk Redaktion umfaßt m. E. auch VV 9b. 22b. 25.35.37. 51–53.

M. Sabbe widmet seinen Beitrag den Problemen der Stephanusvision (241–279). Er erachtet mit überzeugenden Gründen den Visionsbericht 7,55 und das Menschensohnwort 7,56 für eine luk redaktionelle Bildung auf der Basis von Mk 14,62 bzw. Lk 22,69 (263). Die Auffassung, daß dem „Stehen" des Menschensohnes keine Bedeutung zukomme (273), wird man angesichts der auffälligen Abweichung von der sonst üblichen Aussage des „Sitzens" nicht ohne weiteres teilen. Besondere Aufmerksamkeit verdient in diesem Beitrag der Aufweis vieler Verbindungslinien, die zwischen der Stephanusrede und den Missionsreden (248f) sowie zwischen dem Martyriumsbericht und den Evangelienberichten (251–256) bestehen.

J. Lambrecht erarbeitet in seiner Studie „Paul's Farewell-Address at Miletus" (307–337) zunächst eine zweiteilige Gliederung des Textes: 20,18–27 und 20,28–35. Es bleibt zu erwägen, ob eine Dreiteilung nicht günstiger wäre. Sodann weist er den großen luk Anteil an der Gestaltung der Rede nach. Man wird gern der begründet vorgetragenen Auffassung zustimmen, daß Lukas Überlieferungsgut aus Paulus-Traditionen aufgenommen hat. Nicht in gleicher Weise überzeugt, daß 20,29–31 unter Einfluß von Mk 13,21–23 gestaltet worden sei. (327f). In Bezug auf die Rede als luk Komposition stellt L. fest: sie gilt für Lukas als das wichtigste Ereignis zwischen 20,3 und 21,17; sie richtet sich an die Ältesten von Ephesus, weil diese Stadt nach Lukas das Zentrum Asiens war; sie hat die zwei Phasen der Pauluswirksamkeit im Blick: die des Freien und des Gefangenen; sie trägt dem Übergang der Kirche von der ersten zur zweiten Generation Rechnung und betrifft die Situation aller Gemeinden. Die Ausführungen sind zutreffend. Lukas selbst jedoch und die genannten Übergangsprobleme wird man wohl der dritten Generation des Urchristentums zurechnen müssen.

4. Zu den atl Zitationen. J. Schmitt behandelt die Schriftzitation im Osterkerygma Apg 13,23–37 (155–167). Er geht von der Beobachtung aus, daß die luk Osterverkündigung der Apg im Verhältnis zum vorpaulinischen Kerygma das Schriftargument viel umfangreicher einbezieht. Im Unterschied zu Bowker sieht er in Kap. 13 nicht einfach die Wiedergabe eines synagogalen Proömien-Midrasch, sondern deckt zu Recht – neben traditionellen Elementen – den luk Redaktionsanteil auf. Dabei ergänzt er die Beobachtungen von Ellis, indem er mit Dupont auf die „grandes ‚charnières' du discours" (160) aufmerksam macht und dem luk Vokabular und Stil Rechnung trägt. Er zeigt die atl-jüdischen Voraussetzungen für die Zitatenkombination der VV 33–37 und macht sie als nachapostolische Gestaltung einer alten judenchristlichen „relecture" (167) von 2 Sam 7,11–14; Ps 2,7 einsichtig. – G. D. Kilpatrick untersucht die atl Zitate in Apg 1,20; 2,16–21; 3,22f; 7,42f; 49f; 13,41; 15,16–18 (81–97). Er kommt – neben einer Fülle von Einzelbeobachtungen – zu dem Ergebnis, daß sie aus einer Testimonien-Sammlung des hellenistischen Judentums stammen. – M. Rese gibt im 1. Teil seines Beitrages (61–72) einen Überblick über die Forschungslage. Als sachlicher Ertrag ergeben sich dabei vor allem drei Postulate: das Judentum als Zwischenglied zu beachten; vorsichtig zu sein bei der Annahme jüdisch-synagogaler Schemata; zu differenzieren bei der Bestimmung der Funktionen der Zitate. Im 2. Teil (73–79) führt er als Beispiel typologischer Schriftverwendung Apg 2,25–28 vor und analysiert Apg 13,47. Daß in 13,47 mit dem beauftragenden Herrn „Jesus" und nicht „Gott" gemeint sei, wie R. meint, wird man bestreiten können.

5. Zu einzelnen Themen. E. Grässer fragt (99–127), wie Lukas „die traditionelle Parusieerwartung ... theologisch und praktisch gewichtet" habe (100). Im Unterschied zu einer konservativen und gemäßigt kritischen Position gibt er die radikale Antwort, Lukas habe ganz auf die Naherwartung verzichtet und sie durch das Bild der Heilsgeschichte ersetzt (101). So richtig diese von Grässer vielfältig begründete Sicht erscheint, so bleiben doch Fragen: Legt Lukas nicht doch auch Wert auf die „Stetsbereitschaft"? Muß man bei Lukas nicht genauer unterscheiden zwischen der eschatologischen Zeit der Erfüllung (z. B. Apg 2,17) und dem Ende der Geschichte? Muß nicht die Gegenwart des Heils in der Person und dem Wirken Jesu (z.B. Lk 11,20!) sowie im Wirken des Erhöhten durch seine Boten (z. B. Apg 3,6) mehr Gewicht beigemessen werden? Beachtet man dies, dann läßt sich das Denken des Lukas nicht als „uneschatologisch" (116) kennzeichnen.

Zur Wunder-Thematik bietet F. Neyrinck einen sorgfältigen Forschungsüberblick (169–213). Zum Schluß wendet er sich der Einzelfrage zu, ob in Apg. 3,16 möglicherweise der zum Traditionsgut der vorausgehenden Heilwundererzählung gehörige Abschluß vorliegt. Er zögert aber, m. E. zu Recht, dies zu bejahen (211). W. Kirchschläger vergleicht die Berichte der Fieberheilung in Apg 28 und Lk 4 (509–521). Er erkennt in 28,3–6. 8f Traditionsgut, das von Lukas bearbeitet und in den Rahmen 28,1f. 7. 10 eingefügt wurde. Für die Kombination von Gebet und Handauflegung 28,8 vermutet er mit guten Gründen luk Redaktion (515f). Das Gebet verweist auf den eigentlich Heilenden: Jesus. Im Unterschied zu U. Busse versucht K. zu erweisen, daß nach luk Sicht nicht alle Krankheiten als dämonisch verursacht gelten (521). So ist es verständlich, daß Lukas den Text Lk 4,38f zu einer Fieberbannung umgestaltete, dagegen Apg 28,8 bei einer Fieberheilung beließ.

Das Thema „Handauflegung" wird von J. Coppens behandelt (405–438). Er stellt fest, daß die Ergebnisse seiner Diss. (1925) im wesentlichen anerkannt und kaum modifiziert worden sind. Am wenigsten umstritten sei die Handauflegung als Heilgestus. Lediglich 1 Q Gen Apokryphon XX 21f. 28f sei als neuer Beleg hinzugekommen. Stärker kontrovers ist die Beurteilung von Apg 6,1–6; 13,1–3. Die von C. mit Verwunderung bemerkte Zurückhaltung des II. Vatik. in Bezug auf Apg 6 zur Begründung des „Diakonates" (416f) ist durchaus begründet. In 13,3 die Amtsübertragung des Apostolates für Barnabas und Saulus zu sehen (419f), entspricht trotz Apg 14,4. 14 doch wohl nicht dem luk Verständnis. Am meisten umstritten sind Apg 8,14–17; 19,1–7, wo C. in Übereinstimmung mit Haenchen, aber im Unterschied zu Richardson, Amougou u. a. die Verbindung von Taufe und Handauflegung als Ritus der Geistmitteilung in den luk Gemeinden bezeugt findet. Diese Sicht verdient Zustimmung.

Zwei Beiträge befassen sich mit Problemen der Simon-Magus-Perikope Apg 8. R. McL. Wilson (485–491) warnt mit K. Beyschlag davor, von der Gnosis des 2. Jh.s her den Simon des 1. Jh.s zu interpretieren. Wenn überhaupt, dann könne Simon nur in einem sehr allgemeinen Sinn als „Gnostiker" gelten. Treffender sei er als charismatischer Wanderprophet zu charakterisieren. – C. K. Barrett (281–295) macht auf die verschiedenen Akzente aufmerksam, die Lukas in Apg 8,4–25 gesetzt hat, besonders auf die Einheit der Kirche und auf den Hl. Geist als frei geschenkter, nicht manipulierbarer Gabe Gottes. – „Paul in the Acts of the Apostles" heißt das Thema von J. Jervell (297–306). Es geht ihm um den historischen Wert der luk Paulusdarstellung. Er schätzt ihn sehr hoch ein. Trotz der Differenzen zwischen den Paulus-Briefen und der Apg sei das, was Lukas über Paulus schreibt, im wesentlichen „historically correct" (305). Lukas zeichne Paulus als praktizierenden Juden auch nach der Bekehrung, als Missionar für Israel, als Wundertäter, als charismatischen Visionär und er decke damit das auf, was in den Paulus-Briefen zwar vorhanden, aber verborgen sei (300). Diese weitreichenden und anregenden Hypothesen rufen freilich eine Reihe von Einwänden hervor: Versteht sich Paulus nach seiner Bekehrung als praktizierenden Juden (vgl. Phil 3)? Zeichnet Lukas damit wirklich den historischen Paulus, oder nicht vielmehr seine Auffassung über das Verhältnis Israels zur Kirche? Haben nicht Visionen und Wunder bei Lukas einen ganz anderen theologischen Stellenwert als bei Paulus? – R. H. Fuller antwortet auf die Frage „Was Paul Baptized" (505–508), daß Paulus auf jeden Fall durch seine Christuserfahrung „getauft" gewesen sei; ob er darüber hinaus auch die Wassertaufe empfangen habe, bleibe ungewiß. – C. J. A. Hickling gewinnt aus Apg 26 ein „Portrait of Paul" (499–503), an dem besonders „courage, dignity, resourcefulness, and excellence in rhetoric" (500) beeindrucken.

„Die jüdische Entscheidung gegen Jesus nach der Apg" ist das sehr schwierige Thema, dem der Beitrag von P.-G. Müller gilt (523–531). Er geht davon aus, daß es ein gespaltenes Israel gebe und fragt nach dem Heilsstand und der Heilszukunft der nicht an Jesus glaubenden Juden in der Apg (524). Er wendet sich entschieden gegen die Auffassung, Israel habe nach Lukas – soweit es nicht an Jesus den Messias glaubt – seine heilsgeschichtliche Bestimmung verloren und keine Hoffnung auf das eschatologische Heil. In M.s Sicht ist die Kirche nicht mit dem wahren Israel identisch, sondern für Lukas bleiben „Judentum und Kirche zwei getrennte Größen, nach- und nebeneinander ... von Gott berufen" (528). M. E. ist ein Weg zwischen beiden Extrem-Positionen nötig: für Lukas haben sich an der Kirche die Israel gegebenen Verheißungen erfüllt, aber das heißt für ihn nicht, daß die nicht an Jesus glaubenden Juden definitiv vom Heil ausgeschlossen sind. – E. Nellessen versucht die Schwierigkeiten zu entkräften, die gegen die Historizität der in Apg 14,23 berichteten Einsetzungen von Presbytern durch Paulus und Barnabas bestehen (493–498). Die von ihm beigebrachten sprachlichen und historischen Argumente reichen dafür m. E. aber nicht aus.

J. Pathrapankal legt dar, wie es zur Bezeichnung des Christentums als „Weg" gekommen sei (533–539). Der absolute Gebrauch des Wortes stamme aus Qumran, wo er in Verbindung mit Jes 40,3 begegne. Johannes der Täufer habe von dorther den Ausdruck vermittelt, Jesus habe ihn vertieft, und Lukas habe die Bedeutung des Weges für die Kirche und das Jüngerleben weiter ausgebaut. Diese Sicht beruht auf zu vielen historischen Hypothesen. Sie beachtet überdies weder die sehr verschiedenen Verwendungsweisen im NT noch die traditionsgeschichtlichen Zusammenhänge. Vgl. dazu M. Hengel: ThLZ 92 (1967) 361–364.

B. Dehandschutter behandelt das Thema „La persécution des chrétiens dans les Actes des Apôtres" (541–546). Er führt aus, daß Lukas in seinem Evangelium die Verfolgungsaussagen aus Mk und Q so abgeändert habe, daß das Verfolgungsthema nicht als Beschreibung der Jesus-Zeit erscheine; erst in der Zeit der Kirche verwirkliche sich die Verfolgungsprophetie Jesu. Die in der Apg geschilderten Verfolgungen sollen vor allem zeigen, daß der göttliche Beistand alle menschlichen Hindernisse der Evangeliumsverkündigung überwinde; freilich haben Worte wie Apg 14,22 auch paränetischen Sinn für die Kirche zur Zeit des Lukas. Aus dieser Sicht ergebe sich eine große Zurückhaltung im Bezug auf den Vorbildcharakter des Todes Jesu und auf die Leidensnachfolge des Jüngers bei Lukas. – Aus der umsichtigen Studie „La conclusion des Actes et son rapport à l'ensemble de l'ouvrage de Luc" von J. Dupont (359–404) verdienen folgende Gesichtspunkte besonders hervorgehoben zu werden: Apg 28,16–31 zeigt durch Inklusionen und Parallelismen, daß das Zentrum in VV 25b–28 liegt und daß in den beiden Teilen VV 17–22. 23–28 ein Gedankenfortschritt von Paulus zu seiner Botschaft, von den Juden zu den Heiden besteht. Es geschieht aber kein völliger Ausschluß Israels. Das wichtige Wort „alle" in V 30 bezieht sich auf Juden und Heiden (377). Lukas hat in den Abschlußversen die Hauptlinien des Prozesses und der Wirksamkeit des Paulus sowie überhaupt der Geschichte des Evangeliums zusammengefaßt, so daß die Verse als sach- und stilgemäßer Abschluß des gesamten luk Werkes anzusehen sind. Die Frage nach dem Verhältnis Israels zu den Heiden stellt sich für Lukas nicht abstrakt, sondern als Identitätsproblem seiner Kirche, die zum größten Teil aus Heidenchristen besteht. Lukas lehnt jede einseitige Erklärung ab; für ihn entsprechen der Unglaube von Juden wie die Zulassung der Heiden zum Heil dem Plan Gottes.

Der Sammelband gibt einen guten Überblick über die vielfältigen Probleme heutiger Acta-Forschung und ihrer Lösungsversuche. Dem Herausgeber J. Kremer gebührt Dank, daß er die Beiträge dieses Fach-Colloquiums veröffentlicht und mit Registern versehen hat.

Vallendar Alfons Weiser

Richard, Earl: **Acts 6:1–8:4.** The Author's Method of Composition. – (Missoula, Montana): Scholars Press (1978). XIII, 379 S. (Society of Biblical Literature. Dissertation Series 41) kart.

In den letzten Jahren sind wichtige Studien zu Einzelthemen des Abschnitts Apg 6–8 erschienen. Es entspricht der gegenwärtigen Forschungslage und es ist sehr zu begrüßen, daß nun dem gesamten Abschnitt eine Untersuchung gewidmet wird. R. hat sich dieser Aufgabe unterzogen und seine Arbeit als Diss. vorgelegt. Intensiver als es in allen bisherigen Beiträgen zum Thema geschehen ist, geht er den sprachlichen Phänomenen des Textes nach und fragt nach der zugrunde liegenden Kompositionsweise.

Im 1. Kap. (1–31) wird ein sorgfältiger Forschungsüberblick gegeben. Er bezieht sich auf die Erforschung der Apg allgemein (1–8), der Reden (9–13) und des Stephanus-Stoffes (13–31). Die Geschichte der Erforschung des Stephanus-Stoffes seit Harnack wird detailliert dargestellt, wobei die mit der Kompositionskritik aufgeworfenen neuen Fragestellungen und Lösungsversuche zur Sprache kommen.

Im 2. Kap. (33–155) untersucht R. die Verwendung des AT in der Stephanusrede. Er geht davon aus, daß keine andere Rede der Apg so viele atl Zitate und Anspielungen enthält, daß dies aber bisher nicht genügend beachtet worden sei. Ziel seiner Untersuchung ist es, „to analyze the redactional activity, i. e., the choice, modification, and representation of the OT data" (34). Er führt die Analyse durch, indem er alle atl Zitate nacheinander bespricht. Dabei gliedert er die Rede in vier Abschnitte: VV 2–16 (Patriarchengeschichte), 17–34 (Mosegeschichte), 35–50 (thematischer Teil), 51–53 (Anklage). Neben vielen wertvollen Einzelbeobachtungen gelangt er zu folgenden Ergebnissen: Der Geschichtsüberblick VV 2–50 ist vorwiegend durch eine gezielte Auswahl zusammenhängender Stoffe aus dem AT gestaltet. Die Aussagen über Abraham stammen aus Gen 11–21, wobei Gen 15 den Schwerpunkt bildet (59). Die Wiedergabe der Josefsgeschichte ist Gen 37–50 und Ex 1,5f entnommen; dabei ist Gen 45 besonders wichtig (75f). Die Mosegeschichte nimmt in der Rede eine zentrale Stellung ein. Die Zitate wurden in diesem Fall aus einzelnen kurzen Passagen Ex 1–3 ausgewählt (101). Auch in den VV 35–50 setzt sich im wesentlichen die gleiche Gestaltungs- und Zitationsweise fort, wobei VV 37–39 einen midraschartigen Exkurs zu Dt 18,15–21 darstellen (121). Außerdem wird in diesem Teil der Rede bereits vorher zitiertes Gut erneut aufgenommen. Ganz anders als mit den VV 2–50 verhält es sich mit VV 51–53: Hier folgt Verfasser der Rede nicht bestimmten Erzählpassagen des AT, sondern verwendet nur einzelne biblische Ausdrücke und Gedanken (137) sowie Vorstellungen aus dem Frühjudentum (140).

Die Zitate der Rede stammen zum weitaus größten Teil direkt aus der LXX (143). Die von der LXX abweichenden Aussagen erklären sich als Einflüsse teils aus anderen Aussagen des AT, teils aus Varianten der LXX und teils aus Traditionen des Frühjudentums (z. B. Philo, Josephus, AssMos, TestPatr, Jub, Qumran, Ps-Jonathan; 145–155). Unter strukturalem Gesichtspunkt ist die Stephanusrede unabhängig von den bisher bekannten Geschichtsüberblicken Israels. Eine engere Analogie als etwa zu Ps 104; Neh 9,6–31 besteht zu Jdt 5,6–18; aber auch hier unterscheiden sich Stoffauswahl, Zitations- und Kompositionsweise (143).

Das 3. Kap. ist der Darstellung des funktionalen Charakters der stilistischen Gegebenheiten gewidmet (157–242). Die Phänomene werden zunächst beschreibend aufgeführt (157–181). Es zeigt sich folgender Befund: Verben, verbunden mit einem verwandten Substantiv, und Komposita, denen die im Verb enthaltene Präposition folgt, sind verhältnismäßig selten. Charakteristisch für den Stil des Verfassers sind dagegen Singular/Plural-Kontraste, Redundanz, Negativ/Positiv-Verbindungen (164), die Wiederholung gleicher oder ähnlicher Ausdrücke (172) sowie formelhafter Wendungen, wobei das Element der Zweiheit eine große Rolle spielt (180f). R. weist sodann nach, daß diese sprachlichen Phänomene alle Teile der Stephanusrede (181–214) und der Erzählung (214–229) prägen und daß unter sprachlichen Gesichtspunkten beide sehr eng aufeinander bezogen sind (229–242).

Im 4. Kap. (243–352) wird „the redactive process which produced Acts 6:1–8:4" (243) untersucht und dargestellt. Einleitend referiert R. ergänzend zum 1. Kap. über die Forschungspositionen, die sich speziell auf die Redaktion des Abschnitts beziehen (243–254). Gegen die von Dibelius, Haenchen und Conzelmann vertretene Auffassung, der Grundstock der Rede sei ein neutraler Geschichtsüberblick und er sei durch polemische Zusätze erweitert worden, wendet er ein: Die Polemik und die Parallelismen in VV 25. 27. 35. 37 sowie die Zitation der LXX in VV 39–43, die Z. B. Haenchen als Indizien für Redaktion ansieht, finden sich auch in allen anderen Teilen der Rede (251). Gegen die Annahme von Steck und Wilckens, der neutrale Grundstock sei deuteronomistisch überarbeitet und erst dann in die Apg aufgenommen worden, macht R. geltend, daß sich nur in VV 36–39 deuteronomistischer Einfluß nachweisen lasse (253). R. sieht mit Mundle, Duterme, Wilson und Bihler die ganze Stephanusrede als eine Schöpfung des Apg-Verfassers an. Er weist dies nach, indem er sie mit anderen Reden der Apg vergleicht (254–259) und die Struktur untersucht (259–266). Stilistisch und thematisch steht die Rede den „Missionsreden" so nahe, daß man ein und denselben Verfasser annehmen muß (255). Die Strukturunterschiede erklären sich aus der verschiedenen Hörerschaft und Situation. Eine besonders auffallende Strukturparallele liegt in der Paulus-Rede Apg 22 vor (257f). Der Geschichtsüberblick mit seiner didaktischen und polemischen Absicht steht „within the Jewish literary tradition" (266). Das Erschaffen und Einfügen von Reden entspricht aber auch ganz der antiken Schriftstellerei. Ebenso wie die Rede ist auch der Erzähl-Teil in seiner jetzigen Gestalt wesentlich das Werk des Verfassers der Apg (267–304), denn auch hier zeigen sich eindeutig seine Stil- und Strukturmerkmale. Er habe freilich Überlieferungsgut verarbeitet, so z. B. die Nachricht über den Konflikt in der Gemeinde, die Namen und Einsetzung der Sieben (272f), den Vorwurf der Lästerung gegen Mose und Gott VV 11. 14c (288–293), das Menschensohnwort V 56 (297) und die letzten Worte des Stephanus VV 59.60 (299). Dabei sei zwar z. T. synoptischer Einfluß erkennbar, aber überdies auch die Verwendung noch älterer Überlieferung. R. schätzt im ganzen den Einfluß der synoptischen Passionsdarstellung auf die Gestaltung des Stephanus-Stoffes nicht so hoch ein, wie etwa den der Apostel-Szenen Apg 5 (276–278). Die Auffassung, aus einem ursprünglichen Lynchbericht habe erst Lukas einen Prozeßbericht gemacht, lehnt R. ab (279f). Aus all dem ergibt sich für ihn: Apg 6,1–8,4 ist als einheitliche Komposition eines Schriftstellers und nicht als Kompilation eines Redaktors anzusehen (308). Der Verfasser der Apg hat in der Weise antiker Historiographie alte Traditionen aufgenommen und sie schöpferisch zu einer literarischen Einheit verarbeitet. Er erweise sich dabei als historisch zuverlässig (311).

Die Frage, welche Absichten den Verfasser leiteten, beantwortet R. dadurch, daß er die Funktion von Apg 6–8 aufzeigt (311–352). Die strukturelle Funktion bestehe vor allem darin, daß der Abschnitt den Höhepunkt des Konflikts zwischen den Christen und führenden Juden in Jerusalem darstelle und zugleich den Wendepunkt markiere, an dem sich das Evangelium nun vom Zentrum des Judentums wegbegebe. Die thematische Funktion ergibt sich aus den inhaltlichen Motiven: den Aussagen über das Judentum, über Gott und die Urgemeinde. Das offizielle Judentum erscheine als „irrevocably indicted" (319), wobei aber vom Verfasser der Apg nicht nur ein negatives, sondern auch ein positives Bild von der Geschichte Israels gezeichnet wird. Die Aussagen des Stephanus über Gott als den Herrn dieser Geschichte sollen dem Leser deutlich machen, daß ein so Redender kein Gotteslästerer ist. Im Blick auf die Urgemeinde zeige sich, daß der Beginn der Mission außerhalb Jerusalems als das Werk der ganzen Gemeinde verstanden sei und nicht nur der Hellenisten. Ob die Sieben überhaupt als Hellenisten zu gelten haben, sei fraglich ; der Verfasser betone es jedenfalls nicht. Die Gestalt des Stephanus charakterisiere er als Erben der Verheißung, als genuinen Ausleger des Gesetzes, als Begnadeten, der die Herrlichkeit Gottes schaut.

Eine Zusammenfassung der Ergebnisse und eine Bibliographie beschließen das Buch.

Die Arbeit ist klar und konsequent aufgebaut. Daß als Ausgangspunkt und Schwerpunkt der Untersuchung die Stephanusrede gewählt wurde, ist gut begründet. Auch dem Hauptergebnis, daß es sich bei Apg 6,1–8,4 um eine vom Apg-Verfasser geschaffene und von seinem Stil und seinen Absichten geprägte Kompositionseinheit handle, ist zuzustimmen. Die Begründung dieser Sicht mit Hilfe der Linguistik ist ein weiterführender Schritt im Verhältnis zur bisherigen Erforschung dieses Abschnitts. Die Untersuchung selbst ist sorgfältig durchgeführt und verdient hohe Anerkennung.

Freilich bleiben Fragen. Das ist angesichts der Vielschichtigkeit der Probleme und der zur Lösung vorhandenen Kriterien nichts Befremdliches. Ein das ganze Buch durchziehendes Problem besteht in der Frage, wie die linguistischen Gesichtspunkte mit redaktions- und traditionskritischen sowie historischen Fragestellungen sachgemäß verbunden werden können. Im Verhältnis zu der detaillierten Darstellung der linguistischen Phänomene fallen die – freilich bewußt zurückgestellten – Begründungen und Beurteilungen zu traditionsgeschichtlichen oder historischen Fragen zu allgemein aus (z. B. 311).

Im einzelnen erscheint es mir im Unterschied zu R. doch wahrscheinlicher, daß der Apg-Verfasser für die Komposition der Stephanusrede einen vorgeprägten, deuteronomistisch überarbeiteten Geschichtsabriß aufgenommen und in seinem Sinn gestaltet hat. Trotz der von R. herausgearbeiteten durchgehenden Stil- und Strukturgleichheit enthält die Rede m. E. doch Indizien, die eine

Unterscheidung zwischen vorgeprägtem Gut und luk Redaktion nahelegen. Zu diesen Indizien gehören Stil und Inhalt von VV 9.22.25.35.37 sowie die Schriftverwendung und Zitationseinführung VV 42f. 48f, die in dieser ausgeprägt luk Weise, sonst nicht in der Rede begegnen. Auch die Prägung durch das deuteronomistische Geschichtsbild ist m. E. stärker als R. annimmt. Daß keine direkte literarische Abhängigkeit von einem einzelnen uns bekannten Geschichtsabriß vorliegt, trifft sicher zu; aber setzt R.s Feststellung, die Rede stehe in einer bestimmten atl-jüdischen Tradition, nicht doch die Kenntnis des Apg-Verfassers von konkreten Geschichtsrückblicken voraus?

Im Erzählstoff dürfte wohl die literarische Abhängigkeit von der Passionsdarstellung der Synoptiker größer sein als R. sie einschätzt. Es erklärt sich m. E. das Menschensohnwort Apg 7,56 am besten als luk redaktionelle Gestaltung auf der Basis von Mk 14,62/Lk 22,69. Ob nicht dem „Stehen" des Menschensohnes doch eine von Lukas beabsichtigte Eigenbedeutung zukomme, wird weiterhin zu fragen sein. – R.s Vorbehalt gegen die verbreitete Annahme, die „Sieben" seien außer Nikolaos hellenistische Judenchristen, erscheint mir angesichts von Apg 6,9 und der Analogie 9,29 nicht genügend begründet.

Derartige Anfragen und Einwände mindern den Wert der Arbeit ebenso wenig wie die unbedeutenden Druckfehler, die auf S. 143; 193; 274; 280 stehen geblieben sind, R. hat einen wichtigen Beitrag zur Erforschung der Apg geliefert.

Vallendar Alfons Weiser

Kahlefeld, Heinrich: **Das Abschiedsmahl Jesu und die Eucharistie der Kirche.** – Frankfurt a. M.: Knecht (1980). 191 S. Efalin DM 26.80

K. hat dieses Buch, das er als Vermächtnis hinterließ, „für Leser niedergeschrieben, die aus dem Interesse des Glaubens fragen, um von ihrem Ursprung im Bereich des irdischen Jesus, von ihrer Feierform in den frühen christlichen Gemeinden, von ihrer Sinndeutung in den neutestamentlichen Schriften und in den Zeugnissen der ältesten kirchlichen Überlieferungen zu hören" (9). In 15 Kapiteln, denen Literaturhinweise, ein Stichwortverzeichnis und Belege der Zitate folgen, werden behandelt: „Das Phänomen des Mahles" (13–21), „Das Mahl im Kreise Jesu" (22–29), „Das Brudermahl der Gemeinde" (30–40), „Das jüdische Festmahl" (41–48), „Die Stiftungserzählung des Herrenmahls" (49–62), „Die Aussage der Stiftungserzählung bei Lukas und Paulus" (63–70), „Im Angesicht des Todes" (71–80; Frage nach der Sühnedeutung seines Todes durch Jesus), „Die Eucharistie der Gemeinde" (81–95), „Die Abwandlung der Feierform" (108–121), „Das Eucharistiegebet" (122–129), „Die Reflexion auf das bewirkende Moment des Sakramentes" (130–141), „Die Rede vom Opfer" (142–153), „Gedanken zur Unterweisung" (154–173), „Zur Gestaltung" (174–184).

Das Buch präsentiert keine eigenen Forschungen, sondern informiert behutsam einen breiteren Leserkreis über den Stand der Forschung. Bemerkenswert ist, daß K. gegenüber Versuchen, das Abendmahl als Paschamahl festzuhalten und Abendmahlsworte zu rekonstruieren skeptisch bleibt. Traditionsgeschichtlich bevorzugt er die lk/pln Form der Worte vor der mk, die er für sekundär hält; die jüngere Diskussion ist nicht mehr berücksichtigt.

Freiburg i. Br. Rudolf Pesch

Hahn, Ferdinand, **Kertelge,** Karl, **Schnackenburg,** Rudolf: **Einheit der Kirche.** Grundlegung im Neuen Testament. – Freiburg,Basel, Wien: Herder (1979) 132 S. (Quaestiones Disputatae 84) kart. DM 24.80

Die Einheit der Kirche, die das Ziel aller ökumenischen Arbeit ist, von den Ursprüngen der Kirche her, wie sie im NT dokumentiert sind, immer wieder neu zu bedenken, ist eine bleibende Aufgabe, der sich die drei Neutestamentler Hahn, Kertelge und Schnackenburg je auf ihre Weise unterziehen. Hahn geht dabei von der vorösterlichen Jesusbewegung aus und wie aus ihr nach Ostern die Kirche wurde, die nach der Intention Jesu ihrem Wesen nach nur eine sein kann, weil Jesus nicht mehrere Kirchen gründen wollte. Dies hängt auch damit zusammen – was H. hätte mehr herausarbeiten sollen –, daß Jesus seiner ursprünglichen Absicht nach ganz Israel um sich sammeln wollte, was ihm bekanntlich nicht gelang. In der urkirchlichen Mission entstanden zunächst viele Lokalgemeinden, in denen es z. T. zu heftigen Spannungen kam, vor allem hinsichtlich der Gesetzesfrage, wie sie besonders von Paulus ins Bewußtsein gerückt worden war. Die Urkirche stand deshalb vor der Aufgabe, die Gemeinden mit „Einheitsbewußtsein" zu erfüllen, was auf verschiedene Weise geschehen ist: durch Paulus mit Hilfe der von ihm betriebenen Kollekte, die den geistlichen Zusammenhang mit dem „Vorort" Jerusalem ins Bewußtsein bringen sollte, und durch seine Lehre von der Kirche als dem „Leib Christi"; durch den Verfasser des Epheserbriefes durch seine theologisch tiefe, ganz in der Christologie und Pneumatologie fundierte Ekklesiologie unter ausdrücklicher Aufzählung der vorgegebenen Einheitsfaktoren: ein Leib, ein Geist, eine Hoffnung, ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller (Eph 4,4–6); der Johannesevangelist durch den Rekurs auf die in der Relation Vater/Sohn grundgelegte Einheit aller Glaubenden; der Verfasser des 1. und 2. Johannesbriefs durch den Hinweis auf das, was „von Anfang an" in Sachen der Lehre gegolten hat. Ich vermisse in den Ausführungen von H. etwas die klare Herausarbeitung dieser die Einheit der Kirche konstituierenden Prinzipien wie auch den Einbezug der viel diskutierten „Kanonfrage", die ja, wie gerade die Auseinanderentwicklung der „Konfessionen" seit den Tagen der Reformation zeigt, geradezu als ein die Einheit der Kirche gefährdender Sprengstoff empfunden wird, wobei natürlich auch der katholische Theologe niemals von der nach paulinischem Verständnis von der Rechtfertigungslehre unlösbaren „Wahrheit des Evangeliums" (Gal 2,5. 14) absehen darf. – Schnackenburgs Beitrag untersucht die Einheit der Kirche speziell unter dem ntl Koinonia-Gedanken und zögert nicht, in der Zusammenfassung klar formulierte Impulse für die ökumenische Arbeit zu geben und bezeichnet es dabei als äußerst wichtig", „daß die Gruppen, die sich geschichtlich getrennt haben, darin einig werden, was apostolische Tradition ist", wobei m. E. die Frage auf die Dauer nicht zu umgehen ist, ob nicht vielleicht doch auch das Petrusamt in der Kirche zu ihrer apostolischen Tradition gehört (vgl. dazu F. Mußner, Petrus und Paulus – Pole der Einheit, Freiburg 1976). – Kertelge legt nochmals seinen bereits früher erschienenen Beitrag „Abendmahlsgemeinschaft und Kirchengemeinschaft im Neuen Testament und in der Alten Kirche vor" – und diesen Beitrag in diese Quaestio Disputata mitaufzunehmen, war eine glückliche Entscheidung, da immer dann und dort, wo es um die Einheit der Kirche und die Kirchengemeinschaft geht, vom Thema „Abendmahlsgemeinschaft" nicht abgesehen werden kann, da ja Kirchengemeinschaft und Abendmahlsgemeinschaft sich nicht voneinander trennen lassen. K. zeigt, im Anschluß an W. Elert, den Weg von der Urkirche in die Alte Kirche hinein, in der in Sachen Abendmahlsgemeinschaft immer mehr die dogmatische Glaubensübereinstimmung eine wichtige Rolle spielte. Kann von der letzteren je abgesehen werden, wenn es zur Abendmahlsgemeinschaft der getrennten Kirchen kommen soll? K. versucht mit dem Hinweis zu helfen, daß mit der notwendigen retrospektiven Orientierung auf die Ursprünge und Anfänge eine prospektive Hand in Hand gehen müsse. „Dies wird gerade auch von dem hier verhandelten Thema der Abendmahlsgemeinschaft gefordert. Die Kirche vermag Eucharistie nur zu feiern in der Erwartung des kommenden Herrn (vgl. 1 Kor 11,26)." Gewiß! Aber in 1 Kor 11,26 wird ja gerade auf eine Heilstat der Vergangenheit, auf den Tod des Herrn, hingewiesen, den wir verkündigen, bis der Parusiechristus kommen wird.

Das NT bietet, wie diese Quaestio Disputata zeigt, wichtige Impulse und Hilfen für die Bewältigung der mit ihrem Thema gegebenen Problematik, aber ökumenische Arbeit ist, wie die Erfahrung zeigt, primär Interpretation der normativen Anfänge und ihrer Wirkungsgeschichte, also der Tradition. Bis aber eine einheitliche Interpretation gewonnen sein wird, wird noch viel Zeit vergehen und bedarf es noch langer und geduldiger Arbeit, da ja auch die den verschiedenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften zugehörigen Neutestamentler sich keineswegs über das Zeugnis der ntl Dokumente so einig sind, wie es manchmal den Anschein haben könnte.

Regensburg/Passau Franz Mußner

Zur Geschichte des Urchristentums. Hrsg. von Gerhard Dautzenberg, Helmut Merklein, Karlheinz Müller. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1979). 160 S. (Questiones disputatae 87) kart. DM 26.–

Dieser Band enthält Referate eines Symposiums, zu dem sich die Schüler von Rudolf Schnackenburg anläßlich seines 65. Ge-

burtstags (am 5. Januar 1979) im Kloster Oberzell bei Würzburg versammelten. Ziel dieser Beiträge war, neue Einsichten und Probleme bei der Erforschung der Geschichte des Urchristentums auf der Grundlage des NT und seiner urkirchlichen Auslegung sichtbar zu machen und Anstöße für weitere Forschungen zu bieten. Dabei sollte auch sichtbar gemacht werden, wie der historisch-kritische Ansatz ntl Theologie sich in der beruflichen Entwicklung der einzelnen Schüler des angesehenen Meisters ausgewirkt hat. Die wichtigsten Referate wurden in diesem Band zusammengefaßt: G. Dautzenberg, Der Wandel der Reich-Gottesverkündigung und der urchristlichen Mission; H. Merklein, Zur Entstehung der urchristlichen Aussage vom präexistenten Sohn Gottes; M. Waibel, Die Auseinandersetzung mit der Fasten- und Sabbatpraxis Jesu in den urchristlichen Gemeinden; A. Weiser, Die Nachwahl des Matthias; Zur Rezeption und Deutung urchristlicher Geschichte durch Lukas; K. H. Müller, Jesus vor Herodes. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 23,6–12; J. Blank, Zum Problem ‚Häresie und Orthodoxie' im Urchristentum.

Dautzenberg geht dem Thema: Reich-Gottes-Verkündigung nach und erweist es als eigenes Zentrum urchristlicher Überlieferung und Theologie. Dieses Thema eröffnet eine durchlaufende Perspektive von Jesus zur Kirche der apostolischen Zeit, wobei Paulus dieses Thema teilweise neu interpretiert durch den Gedanken von der Heilskraft des Evangeliums Gottes. Daher gebührt nach D. diesem urchristlichen Zentralthema der erste Platz in einer Theologie des NT. Von besonderem Gewicht ist die Untersuchung von H. Merklein über den Ansatz und die gestaltenden Vorstellungen der Konzeption vom präexistenten Sohn Gottes. Die älteste Aussage setzt an der Deutung des Passionsgeschehens im Licht der Auferstehung an: der Sohn kam, um durch seinen Tod die Menschen zu retten. Diese Aussage knüpft dabei an der jüdischen Vorstellung von der göttlichen Sophia (auch dem Nomos bzw. dem Logos) an, die in Alexandrien entwickelt wurde, früh aber nach Jerusalem kam und sich mit dem Tempel als dem Sitz Gottes und damit dem Zentrum des Nomos und der Sophia Gottes verband. Wichtig ist dabei der Hinweis, daß diese jüdisch-hellenistische Theologie gleichzeitig neben der palästinischen Theologie in Jerusalem vertreten und auf das Christusereignis übertragen wurde. Vor allem die Stephansrede Apg 7, aber auch Lk 7,31ff; 11,49ff; 13,34f; 1 Kor 12; Mk 12, 1–12; Gal 4,4; Röm 8,3f; Mt 11,28ff, geben darüber Auskunft. Die christologischen Hymnen im paulinischen Briefkorpus mit Präexistenz-Christologie stellen eine spätere Stufe dieser Sophiachristologie dar, wobei die präexistente Funktion des Christus stärker in Erscheinung tritt.

Der Ansatz von M. bietet die Möglichkeit, das frühe Auftreten der Sophiachristologie einsichtig zu machen, die Verbindungen zur Vorstellung vom gekommenen Messias aufzuzeigen, ebenso jene zur Menschensohnchristologie, und die Elemente einsichtig zu machen, die diese Vorstellung prägen und bewegen. Zugleich zeigt sich, wie es möglich war, mit Hilfe vorgegebener spätjüdischer Konzeptionen die Einzigartigkeit des Christusereignisses begrifflich zu fassen und auszudeuten. Auf die Ergebnisse dieser wegweisenden Übersicht seien daher besonders all jene hingewiesen, die sich um die Einsicht in die Entfaltung der Christologie in der Urkirche mühen. Vor allem Dogmatiker und Fundamentaltheologen werden daraus großen Nutzen ziehen. Manche Religionspädagogen werden dadurch vorsichtiger werden bei der Behauptung, die hellenistischen Kreise der Urkirche hätten aus missionarischen Gründen Jesus einfach an die Seite der menschgewordenen Sotergottheit gerückt.

Eine für die heutige Kirche wichtige Frage der zeit- und sachgemäßen Interpretation des Verhaltens und Wollens Jesu zeigt die einzige Theologin auf, die in diesem Band zu Wort kommt, M. Waibel, an der verschiedenen urkirchlichen Stellungnahme zu Jesu Ablehnung der jüdischen Fasten- und Sabbatpraxis (vgl. Mk 2,18–22; 2,23–28). Früh deutet die Urkirche diese Überlieferungen um, um so wieder Raum für das Fasten zu gewinnen. Die urchristlichen Gemeinden wußten sich demnach einerseits der Bewahrung der Tradition von Jesu Verhalten verpflichtet, andererseits entschieden sie neu auf ihre Situation hin. W. folgert daraus: Statt starrem, legalistischem Beharren auf Jesu Verhalten und Wort habe die heutige Kirche auf die Sinnrichtung des Wollens Jesu zu achten und gleichzeitig auf die heutige Situation zu schauen, um so entscheiden zu können, was heute der Wille Gottes sei.

Interessant für die Entwicklung der Auffassung vom Zwölferapostolat ist die Studie von Weiser zur Mattiastradition.

Kühn ist die gut belegte These von K. H. Müller, Lukas habe aus theologischen, zeitgeschichtlichen und pastoralen Gründen die Passionsüberlieferung des Markus bewußt ergänzt durch eine Befragung Jesu durch den zuständigen Landesherrn, Herodes, um so das Urteil zu unterbauen, das Pilatus trifft, Jesus ist unschuldig. Demgegenüber trete das Versöhnungsmotiv völlig zurück. Diese Studie nötigt die Erforscher des Passionsgeschehens, den Charakter ihrer Quellen neu zu bedenken. Blank bietet demgegenüber lediglich Vorüberlegungen zum Problem Orthodoxie und Häresie im Urchristentum im Anschluß an W. Bauer.

Diese Arbeiten des Schnackenburgschülerkreises zeigen, wie offen und weitgespannt der Anstoß war, den diese Exegeten und Theologen empfingen, wie kritisch und loyal zugleich die Frage nach Ursprung und Wesensgestalt der Kirche als Zentrum der exegetischen Besinnung angegangen wird und wie fruchtbar die Impulse, Neueinsichten und Wegbereitungen für die Selbstbesinnung der Kirche sind, die diesem Forscher und seinen Schülern zu verdanken sind und noch sein werden. Hier wird wirklich in „katholischem" Geist geforscht und verkündet.

Passau Otto Knoch

Daßmann, Ernst: **Der Stachel im Fleisch.** Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenäus. – Münster: Aschendorff (1979). XI, 335 S., kart. DM 28.–

Der Leiter des Dölger-Instituts in Bonn prüft in diesem Werk die von radikal-protestantischer Seite seit dem 19. Jh. aufgestellte These, die frühkatholische Kirche hätte Paulus nicht nur nicht verstanden, sondern ihn auch früh domestiziert durch die Zusammenstellung typisch paulinischer Aussagen mit alttestamentlich-spätjüdischen Auffassungen, die die Eigenbemühung des Menschen durch Gehorsam gegen Gottes Gebote und durch gute Werke als für die Gewinnung des Heils notwendig betonen, oder sie hätte ihn einfach verketzert, übergangen und verschwiegen. Das beginne bereits mit den nachapostolischen Schriften des NT wie Matthäus, Lukas, die Pastoralbriefe und die katholischen Briefe und setze sich dann ab dem 1. Klemensbrief in großem Maße durch. Dabei spiele die Abwehr des einseitigen Paulinismus des Markion und des Gnostizismus mit seinen libertinistischen Parolen eine bedeutsame Rolle. So lasse sich an der Stellung der frühkatholischen Kirche gegenüber den Schriften des Paulus der Abfall vom paulinischen Evangelium, der Mitte der ntl Botschaft, vom Grund-Satz der Rechtfertigung des Sünders durch Gnade allein aufgrund des Glaubens, deutlich wie an einem Meßinstument ablesen. Erlauchte und angesehene Namen evangelischer Theologen finden sich bis zur neuesten Zeit in der Liste derer, die diese Grundauffassung mehr oder weniger deutlich vertreten: Harnack, Sohm, Bultmann, S. Schulz, auch W. Beyschlag, um nur einige zu nennen. Nachdem zahlreiche Einzeluntersuchungen der in Frage kommenden Schriften und ihrer Theologie, gerade auch zu dieser Frage in letzter Zeit, erschienen sind, hat D. gewagt, den gesamten Zeitraum anhand der Quellen und unter Berücksichtigung der wichtigsten Studien neu zu untersuchen, um hier zu einem abgewogenen Gesamturteil zu kommen. Er berücksichtigt dabei aus der Fülle der Sekundärliteratur nur die wichtigsten Auffassungen und Stellungnahmen, um die Linie der Untersuchung nicht zu verundeutlichen; zugleich aber läßt er die Quellen selbst unmittelbar sprechen, um den Leser dieser Studie am Prozeß der Urteilsbildung selbst zu beteiligen. Damit leistet er gerade Nichtfachleuten einen wichtigen Dienst, weil heute vielen Theologen die Quellen selbst kaum näher vertraut sind. Der Autor zeigt damit, daß er mit dieser Studie einem seit langem bestehenden, ernsthaften Mangel abhelfen will, dem Fehlen einer ausgewogenen Darstellung der theologischen Entwicklung der nachapostolischen Kirche des ersten und zweiten Jh.s in der Frage der Erlösung des Menschen und der Bedeutung der Kirche für diesen Vorgang. Damit leistet er zugleich einen Beitrag zur Frage nach der Mitte des Evangeliums, nach dem Kern der Botschaft des Paulus und nach einem Kanon im Kanon (s. Vorwort).

Die Untersuchung ist in zwei Sachgebiete gegliedert: Paulus im NT und bei den Apostol. Vätern (Apg, Joh, Kol, Eph, 1 Petr, 1 Klem, Did, Mt, Jak, 2 Petr, Ign, A., Polyk., Past) und das Ringen um Paulus im 2. Jh. (Markion, gnost. Interesse an Paulus, Verschweigen des Paulus, Apologeten, Paulus in der apokryphen Lit., Meliton v. Sardes, Irenäus v. Lyon). In den einzelnen Großabschnitten werden die Schriften nach ihrer Stellung zu Paulus gegliedert und je nach Problemlage näher geprüft, welche Tendenzen hinter ihrer Stellung zur paulinischen Tradition und zu Pauli Theologie und Bedeutung stehen. Die Voraussetzungen des Vf.s zur Beurteilung der Entwicklung werden im Vorwort dargestellt:

1. Das ganze NT ist als verbindliches Glaubenszeugnis der apostolischen und nachapostolischen Kirche ernst zu nehmen, will man der Urkirche in ihrer Wirklichkeit gerecht werden.
2. Nicht alle Schriften des NT besitzen das gleiche Gewicht. Es ist daher nach der sachlichen Nähe zur Christus- und Heilsbotschaft zu fragen, will man ihre Bedeutung würdigen.
3. Die Treue zu Paulus ist ein bedeutsamer Maßstab zur Beurteilung der urchristlichen Kirche und ihrer Geschichte, aber nicht der alleinige Maßstab. Dennoch darf der paulin. Einfluß als Unruhefaktor, als „Stachel im Fleisch" der Kirche angesehen werden, weil Paulus die

entscheidende Frage nach der Wirklichkeit des in Christus geschenkten Heils aus freier Gnade Gottes stellt.

Mit großer Sachkenntnis gelingt es dem Vf., die Verbindung von Situation und theologischer Antwort in den einzelnen Quellen aufzuzeigen und so von vornherein ein ganze Reihe abstrakt gewonnener Urteile als unsachgemäß darzutun. Dies gilt gerade auch für die Beurteilung der ntl Schriften, die in ihrer Beziehung zu Paulus von Bedeutung sind: Apg, Joh, Mt, Past, Jak, 2 Petr, aber auch für so umstrittene Schriften wie 1 Klem. Wichtig ist in diesem Zusammenhang die Feststellung:

„Es ist zu bedenken, daß das Zurücktreten eines paulin. Zentralgedankens kein Versäumnis zu sein braucht, wenn die von Paulus gemeinte Sache entschieden ist und so sehr in das allg. Glaubensbewußtsein der Gemeinden Eingang gefunden hat, daß eine erneute Hervorhebung unterbleiben kann ... Darum ist in den nachpaulin. Schriften ... mit einer situationsbedingten Weiterbildung und Akzentuierung der paulin. Theologie zu rechnen, wobei bedrängende Irrlehren, drohende Verfolgung, Verzögerung der Parusie, zunehmende Sündenerfahrung, aber auch die bewußte Beschränkung auf bestimmte theol. Aspekte zu einer Auswahl einerseits und zur Vermischung mit mehreren Traditionen andererseits geführt haben. Daß eine solche Auswahl auf die Dauer zu einer Verzeichnung und Verschiebung des paulin. Zentrums führen kann, läßt sich nicht ausschließen. Ebenfalls muß zugegeben werden, daß nicht alle Nachfolger des Paulus die religiöse und theologische Kraft des Apostels besessen haben. Die ‚Fremdheit' des Paulus ist zugleich dessen Unerreichbarkeit. Dies alles mitbedacht, bleibt doch anzuerkennen, daß Person und Werk des Paulus in nachapostolischer Zeit in erheblichem Umfang weitergewirkt haben, wenn auch das Bild, das man sich vom Apostel selbst und seiner theol. Position macht, verschiedene Ausprägungen erfuhr." (75f)

Besondere Aufmerksamkeit widmet D. in der Forschung kontrovers gedeuteten Schriften, wie dem 1. Klemensbrief, den Briefen des Ignatius von A., dem Jakobusbrief, dem Barnabasbrief, dem Hirten des Hermas, dem Papiaszeugnis, dem Diognetbrief, der Homilie des Meliton von Sardes. Auch hier überzeugt die Darlegung durch Sachkompetenz, durch klares Urteil, durch durchsichtige Darstellung, durch Ausgewogenheit. Er stellt fest: „N u r Paulus ist in der Theologie ebenso falsch wie o h n e Paulus" (313). „Die frühkirchliche Verkündigung ruht nicht auf einer einzigen Ausprägung der evangelischen Botschaft ... Paulus hat nicht allein gearbeitet; auch andere haben gepflanzt und gesät und Triebe hervorgebracht. Der Maßstab des Apostolischen als Norm der Verkündigung wurde nicht auf einen einzigen Apostel reduziert. Die kirchlichen Schriftsteller des 2. Jh.s haben die Theologie und Verkündigung ihrer Zeit nach besten Kräften geformt; kritisches Unterdrücken oder Ausscheiden einzelner Traditionsstränge war nicht ihr vordringliches Anliegen" (318). Insofern kann D. nachweisen: „Es ... gibt kein direktes Zeugnis für ein Mißtrauen gegenüber der paulin. Theologie im gesamten kirchlichen Schrifttum während des untersuchten Zeitraums" (318). Auch „im Jakobusbrief gibt es noch keinen Antipaulinismus" (319). Ein solcher findet sich zuerst in den Pseudoklementinen. Daß die Rechtfertigungslehre des Paulus im kirchlichen Schrifttum deutlich zurücktritt, hat darin seinen Grund, daß die Errettung des Menschen durch die freie, ungeschuldete Gnade Gottes allgemein anerkannt wurde, während die Frage der Sünde in der Kirche und die Verteidigung des Glaubens mehr und mehr in den Vordergrund trat. Insofern haben vor allem die ethischen Mahnungen des Paulus weitergewirkt, ebenso sein Vorbild als Christ, Missionar und Blutzeuge. „Als Theologe hat Paulus die kirchliche Verkündigung der nachfolgenden Generationen nur in eingeschränktem Umfang geprägt. Er selbst hat aber auch nicht den Anspruch erhoben, allein zur Predigt des Evangeliums befähigt zu sein (vgl. Phil 1,18)." (320)

Natürlich könnte man da und dort einige Akzente anders setzen, andere Texte auswählen, andere Wertungen treffen. Insgesamt aber besticht dieses Werk durch repräsentative Quellenauswahl, kompetente Problembehandlung, klare, sachgemäße Gedankenführung, lesbaren Stil, Literaturkenntnis und Mut zu nüchternem, wohlüberlegtem, gut begründetem Urteil.

D. hat nicht nur eine vorzügliche Übersicht über das Thema, sondern auch eine kompetente Deutung geschaffen, welche die alten, einseitigen, polemischen Standpunkte überwindet und einen bedeutsamen Beitrag zur angemessenen Wertung dieses, vor allem ökumenisch, umstrittenen Bereiches leistet. Damit ist ein neues Fragen und Forschen im ökumenischen Geist möglich.

P a s s a u O t t o K n o c h

Conde Guerri, Elena: **Los „Fossores" de Roma Paleocristiana** (Estudio iconografico, epigrafico y social). – Città del Vaticano: Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana 1979. 212 S., XXII Bilds., 1 Faltkarte (Studi di Antichità Cristiana XXXIII) kart.

Die Spanierin Elena Conde Guerri hat mit ihrer in Rom in den Jahren 1975–1977 entstandenen Arbeit das Verdienst erworben, die erste zusammenfassende monographische Behandlung des Themas vorzulegen. Wichtige Vorarbeit haben vor allem J. Guyon und Ch. Pietri geleistet (s. beide in der von der Vf.in zusammengestellten Bibliographie).

Der Untersuchung steht eine Einführung voraus, und es folgen drei Zusammenfassungen der Ergebnisse in italienischer, französischer und englischer Sprache (190–202). Beigegeben sind in einem Bildanhang 37 Darstellungen von Fossoren und ihrem Arbeitsgerät sowie eine Tafel mit zwei Plänen zur Topographie der Nachweise von Malereien, Graffiti und Inschriften, die sich auf Fossoren beziehen. Unter den Indices ist die Liste namentlich bekannter Fossoren (203–205) besonders nützlich; sie wird S. 206 durch anonyme Nennungen von Fossoren in Inschriften ergänzt. Die bereits angesprochene Bibliographie (13–20) ist weitläufig. Das alphabetische Namens- und Sachverzeichnis (207–210) bleibt zu unvollständig.

Das Thema ist faszinierend: diese schweigenden Zeugen der Geschichte aus den frühen Jahrhunderten der christlichen Ära. Sie haben das gigantische Werk der römischen Katakomben geschaffen. Es waren Bergleute, Handwerker, Totengräber, Kunstschaffende, Grabplatzverkäufer. Es kennzeichnet sie Fleiß, Geschick, Unternehmergeist. Die Funktion einer Friedhofsleitung wird Anfang des 3. Jh.s bei Kallistus, dem späteren Papst, deutlich, der seinen Auftrag von Papst Zephyrinus erhielt. Stellte die Berufsgruppe der Fossoren vielleicht einen niederen Klerus dar? Die Frage ist aufgeworfen worden.

Die Vf.in ist ihrem Thema gewachsen; sie ist von ihm inspiriert. Man nimmt ihr den Hinweis ab, wenn sie auf die Personengruppe, die sie bespricht, das Hieronymus-Wort vom ‚täglichen Martyrium demütiger Arbeitsleistung' (12) anwendet (Brief an die adlige Jungfrau Eustochium, Tochter der Witwe Paula). Im I. Teil (23–123) behandelt sie die ikonographischen, epigraphischen und literarischen Quellen einschließlich der Stilfragen und Interpretation, auch einer symbolischen. Der II. Teil (127–189) rückt die Personengruppe der Fossoren nach ihren Namen, der sozialen Stellung und nach korporativen und juristischen Gesichtspunkten in den Vordergrund.

Es sind hauptsächlich zwei Gründe, die mich veranlassen, auf ihr Werk die verdiente, aber auch eine kritische Aufmerksamkeit zu lenken. Die Druckfehler sind eine beschwerende Last dieser Publikation. Die Vf.in fügte nachträglich selbst 25 Corrigenda et Addenda hinzu. Weitere verderbte Stellen sind zahlreich vorhanden: Schreibfehler und Wortausfälle.

Gravierend ist die Falschinformation S. 29 Anm. 4. Dort ist mein eigener Name Opfer einer seltsamen Verwirrung geworden. Ich werde als Autor eines Aufsatzes genannt, den ich nie geschrieben habe. Das Zitat enthält auch in der Angabe des Themas sowie im Ort der Veröffentlichung Fehler. Ich schreibe es deshalb hier so auf, wie es richtig heißen muß: A. Zippelius, Bergmännischer Streifzug durch die frühchristlichen Katakomben von Rom, in „Der Anschnitt, Zeitschrift für Kunst und Kultur im Bergbau" 9, 1957, 14–20. Ich schätze diese Arbeit, sie hält das Thema in Sachnähe. Das Bergbaukundliche darf nicht außer Acht bleiben. Es interessiert mich selbst um so mehr, als ich aus bergbaufachlicher Familie stamme. Aber mir den Aufsatz zuzuschreiben ist zuviel Ehre und schlechtweg falsch.

Offenkundig war mein Name dem Bewußtsein der Vf.in aber doch irgendwie nahe. Denn ohne von ihr im richtigen Zusammenhang genannt zu sein, veröffentlichte ich im Jahr vor ihrem Werk in „Antike Welt", Sondernummer 1978 (Raggi Verlag, Feld-Meilen) eine Arbeit über „Die römischen Katakomben", in der ich S. 19–24 und S. 57–59 einläßlicher von den Fossoren gesprochen habe, wobei ich mich ebenfalls (wie die Vf.in) vor allem den Studien von Jean Guyon dankbar verpflichtet fühlte.

Diese berichtigenden und ergänzenden Hinweise sollen der Sache dienen und zwar dadurch, daß C. G.s wichtiger Arbeit das bis zu ihrem Erscheinen Geleistete möglichst vollständig und richtig zitiert beigegeben sei. Hiernach komme ich auf den eigentlich weiterführenden Aspekt ihrer Arbeit zu sprechen, das 4. Kapitel des I. Teiles, das sie selbst als Neuheit bezeichnet. Es stellt den V e r s u c h e i n e r s y m b o l i s c h e n D e u t u n g, man kann sagen eines ikonologischen Verständnisses des Fossor-Bildes (103–123) dar. Die Vf.in entwirft drei Hypothesen. 1. (104–108) versucht sie, im Fossor einen S c h u t z g e i s t zu sehen nach

dem Vorbild der Engel gem. Paulus' Brief an die Hebräer 1.14. Der Fossor ist für sie eine Art ‚genius Loci' in christlicher Sicht. Ohne diese Deutung seinerzeit zu kennen, habe ich in „Antike Welt", Sondernummer 1978, S. 58 Fossor- und Engelverständnis im Hinblick auf das Reich der Toten nachdrücklich voneinander distanziert, was ich heute wiederholen möchte.

Gleichwohl versuche ich a.a.O., den deutlich über die Totengräberfunktion hinausgehenden Sinnanstieg des Fossorbildes zu erfassen. Ich verglich Charon, den Fährmann des Mythos, der die Toten über die Unterweltströme zum Reich des Hades bringt. Die atl Vorbildgestalten religiös motivierter Totenbestattung, Tobias Vater und Sohn und Verwandtschaft, berühren die christliche Sinngebung dieses Berufs viel näher, und diese Bezugnahme, die die Vf.in als 2. These S. 109–115 darstellt, ist ein echter Fortschritt der Erkenntnis. Die Tatsache, daß die Darstellung des Tobias zum Bildervorrat der Katakomben gehört, stärkt den Zusammenhang.

Man kann sich im Revier der Katakomben einer 3. suggestiven Blicköffnung nicht entziehen, die die Vf.in S. 115–123 bespricht. Es geht in den dunklen Katakombengalerien, in Finsternis und Todesschatten um die Leuchtspur der Fossoren, die ich in „Antike Welt", Sondernummer 1978, S. 58 apostrophiert habe. C. G. spricht von der Antinomie Tod und Leben, Licht und Widerschein der Auferstehung; sie versteht das Bild des Fossors als eine Personifikation dieser Antinomie. Von den ntl Bezugsstellen, die sie S. 115 nennt, liegt Joh 8,12 („wer mir folgt, geht nicht im Finstern, sondern hat das Licht des Lebens") am nächsten. Wenn ich die Anregung, die die Vf.in dem Verständnis des Fossorbildes geben will, richtig verstehe, liegt die den Widerspruch befruchtende Antinomie der Berufsgruppe darin, daß ihr Arbeitsfeld die Finsternis ist, aber daß die Fortsetzung ihrer Arbeit Tag um Tag, wofür das Licht die unentbehrliche Voraussetzung ist, das Totenreich gewissermaßen „unter Licht" hält.

Hier mündet die Sicht auf das Fossorenbild ein in ein noch gar nicht ausgeschöpftes ikonographisches Thema der Katakombenkunst: die zahlreichen Lichtmotive, Gestirn-Darstellungen, Sonne, Mond und Sterne, Stern der Weisen, Feuersäule. Alles in Dunkelheit. Nur wenn ein Lichtträger kommt, ein kurzes Aufscheinen der Motive. Dann wieder Finsternis. Aber die Lichtidee immer gegeben. Und die Fossoren wie ihre Garanten.

Aber hier muß doch die Hintergründigkeit des Fossormotivs auch wieder eingeschränkt werden und der Zusammenhang zur Praxis gewahrt bleiben. Alltagsbilder sind in den Katakomben zahlreich. Fossorenbilder stehen auch auf einer Stufe mit Darstellungen von Bäckern, Faßbindern, Großhändlern, Ärzten (?), Athleten, Wagenlenkern. Man muß, worauf ich in „Antike Welt", Sondernummer 1978, S. 57 hingewiesen habe, die Bilder für verstorbene Fossoren von den nicht personal bezogenen Fossorendarstellungen unterscheiden. Daß die zuletzt genannten einer Symbolik geöffnet sind, unterliegt keinem Zweifel. Das echte Ausmaß dieser Symbolik erkennen heißt nicht nur christliche Sinngebung hineinlegen, sondern auch die klassischen Grundlagen herauslesen und die Realitätsbezüge des Alltags nicht übersehen. Totengräber von Beruf, ein Stück Erbe vom mythischen Seelengeleiter und Angehöriger einer Bruderschaft, deren Patron Tobias sein könnte. In seinen Voraussetzungen kann dieses Bild nicht verfehlt sein. Wir sehen es jetzt deutlicher, weil die Vf.in aus der künstlerischen Quelle der Malereien und den nüchternen Fakten der Inschriften erfolgreich geschöpft und die Erträge fruchtbar miteinander verbunden hat.

Salzburg Josef Fink

Rius-Camps, J.: **The four authentic letters of Ignatius, the martyr.** A critical study based on the anomalies contained in the textus receptus (XPICTIANICMOC 2). – Rom, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum (1979) 413 S.

Die ignatianische Frage als Frage nach der Persönlichkeit des Ignatius und nach den Briefen unter seinem Namen ist in jüngster Zeit aus der relativen Ruhe, zu der sie Th. Zahn, J. Lightfoot und andere gebracht hatten, wieder aufgestanden. Nach dem so gut wie allgemein abgelehnten Versuch von R. Weijenborg (Les Lettres d'Ignace d'Antioche, Leiden 1969), die sieben bei Eusebius genannten Briefe in der Textgestalt der Längeren Rezension des späteren vierten Jh.s als das Ursprüngliche zu erweisen, erschienen 1979 zwei weitere Monographien. R. Joly (Le dossier d'Ignace d'Antioche, Brüssel 1979) sprach die sieben Briefe der Mittleren Rezension ebenfalls Ignatius ab und datierte sie ins spätere zweite Jh. Die andere Arbeit des genannten Jahres ist hier anzuzeigen; nachdem R.-C. schon in zwei Aufsätzen der spanischen Revista Catalana de Teologia 1977 seine Thesen vorgelegt hatte, erscheinen sie nun in erweiterter Form und in englischer Sprache.

Für den Vf. gibt es vier authentische Briefe von Ignatius: Rm, Mg*, Tr*, Eph* (in dieser Reihenfolge). Unverändert auf uns gekommen sei jedoch nur Rm, da dieser Brief zunächst gesondert von den anderen Schreiben überliefert wurde (?). Im Tr, den Vf. als eine Art thematische Skizze zum Eph* verstehen möchte, nimmt er eine Reihe von Interpolationen und Verschiebungen an. Der ursprüngliche Mg habe so ausgesehen: Mg inscr + Phd inscr^a, Mg 1–12 + Phd 2–6. 8–9. 14–15 (ohne eingestreute Interpolationen). Der ursprüngliche Eph umfaßte, abgesehen von den eingefügten Interpolationen, folgende Stücke des textus receptus: Inscr, Eph 1–19 + Sm 1–11. 13 + Pol 6,1d–7,1. 3g. 8,2–3 (zu ergänzen durch Eph 21 und Phd 10,1a); aus dem von ihm rekonstruierten angeblichen Briefschluß von Eph* erschließt Vf. einen vorhergegangenen Aufenthalt von Ignatius in Ephesus.

Die nach Eusebius, Hist. Eccl. III 36,10 von Ignatius aus Troas geschriebenen drei Briefe an die Philadelphier, die Smyrnäer und deren Bischof Polykarp existieren für R.-C. nicht. Es seien Fälschungen, wobei der Phd aus dem Mg, der Sm aus den Eph herausgezogen und durch eigene Kompositionen bzw. Kopien des Interpolators oder besser des „forger" zu selbständigen Briefen aufgebaut wurden. Wie Mg 13 sollte Eph 20 „cover up the cutting, so that the reader will not notice the interruption" (66). Pol 1–5 sei ganz das Werk des Fälschers, in 6–8 habe er namentlich den authentischen Eph verwertet.

Aus seiner Sicht verwirft Vf. konsequent auch das 13. Kapitel des Philipperbriefs Polykarps von Smyrna (oder richtiger nach P. N. Harrison Polykarp, 1 Phil) und schreibt diesen Text ebenfalls dem Fälscher der Ignatianen zu.

Wie er aus seiner Interpretation der vier angeblich allein authentischen Briefe folgert, ist Ignatius für R.-C. der Bischof der gesamten Provinz Syrien (vgl. bes. Rm 2,2), nicht nur monarchischer Episkop von Antiochien gewesen. Um Repressalien seitens der römischen Behörden wegen interner Auseinandersetzungen zwischen Orthodoxie und Heterodoxie (Gnostiker, Judaisten) in der syrischen Kirche abzuwenden, habe er sich im letzten Fünftel des ersten Jh.s als freiwilliges Opfer den Behörden ausgeliefert; der Rm bezeuge seine Martyriumssehnsucht. Ignatius starb nicht erst als Opfer der trajanischen Christenverfolgung. Was seinen Weg zur Hinrichtung in Rom betrifft, so lehnt Vf. einen längeren Landmarsch durch Kleinasien und also auch eine Station in Philadelphia ab, desgleichen die Fahrt von Smyrna nach Troas und von dort nach Neapolis sowie den Marsch über die Via Egnatia und durch Philippi. Die Seefahrt sei von der syrischen Küste nach Ephesus gegangen, wo es einen kurzen Aufenthalt gab; dann zog der Transport zu Lande nach Smyrna, wo die vier authentischen Briefe geschrieben worden seien. Von Smyrna aus fuhr man zu Schiff nach Italien. Den Bischof Polykarp von Smyrna habe Ignatius noch nicht kennen gelernt.

Die vorliegende Form von Eph, Mg, Tr, Phd, Sm, Pol sei von einem Fälscher in der Mitte des dritten Jh.s hergestellt worden, wobei ihn auch die Didascalia Apostolorum beeinflußt habe. Der Fälscher war vermutlich der Bischof von Philadelphia. Wie er dort selbst monarchischer Bischof gewesen sei, so habe er insbesondere den Monepiskopat bzw. das Ternar Bischof, Presbyterium, Diakone als Abbilder einer himmlischen Hierarchie (Gott, Christus, Apostelkollegium) in das ignatianische und nun auch pseudoignatianische Briefkorpus (ausgenommen RM) eingetragen. Er tat dies wegen der Schwierigkeiten, die er vielleicht aufgrund seines jugendlichen Alters und wegen seiner Ansprüche als monarchischer Bischof in seiner Gemeinde hatte. Um die Autorität von Ignatius (und Polykarp) für seine Sache, für Ordnung und Organisation der Gemeinde zu gewinnen, habe er in seiner Kompilation authentisches Material übernommen, verschoben, bearbeitet, ergänzt. Zu diesem Zweck ließ er Ignatius auch nach Troas kommen und dort Phd, Sm und Pol schreiben. Gehorsam gegenüber dem Bischof analog zum Gehorsam Jesu Christi gegenüber dem Vater ist die Grundthese im System des Interpolators. Während es dem echten Ignatius um die in der Eucharistie gründende Gemeinschaft mit Christus und in der Gemeinde gehe, ging es dem Fälscher um die hierarchisch geführte Einheit in den Gemeinden mit dem Bischof an der Spitze; diese Hierarchie wollte er als solche göttlichen Ursprungs verteidigen. An die Stelle der angeblich mehr horizontalen Ekklesiologie in den echten Ignatianen sei nun eine vertikale getreten. Speziell in Phd 7 glaubt R.-C. die Bestätigung seiner Auffassung von der Arbeit des Fälschers finden zu dürfen.

All das sucht Vf. an einer Masse von Einzelbelegen in etwas ermüdenden Wiederholungen nachzuweisen, aus ihnen zu erhärten. Hypothese auf Hypothese bauend konstruiert er mit großer Selbstsicherheit sein Bild von Ignatius und dessen Briefen. Es ist unmöglich, im Rahmen einer Rezension alle Einzelheiten, die er erhebt, vorzutragen und zu bewerten.

Es ist schwer zu verstehen, daß ein Kleinasiate in der Mitte des dritten Jh.s zur Sicherung seines Monepiskopats zu solch weit-

gehenden, im Detail raffinierten Verfälschungen der authentischen Ignatianen und zur Konstruktion eines erweiterten Briefkorpus unter dem Namen von Ignatius sowie zur Erfindung von Polykarp, 1 Phil gegriffen haben soll. Im dritten Jh. war der monarchische Episkopat doch nichts neues mehr, gerade auch nicht in Kleinasien.

Wie die Grundposition des Vf.s anfechtbar ist, so gilt gleiches für eine Menge teilweise sich gegenseitig bedingender Einzelheiten. Einige Beispiele! So ist die Frage hinsichtlich des bischöflichen Wirkensbereich von Ignatius „Syria or Antioch of Syria?" (30) falsch gestellt. Das eine schließt das andere ein, nicht aus: der Bischof von Antiochien wird eine gewisse Vorrangstellung im syrischen Raum eingenommen haben. Nur wenn man den Monepiskopat für die Zeit von und nach Ignatius bestreitet, kann man auch sagen, daß Polykarp „a single bishop for the whole province of Asia" (84) gewesen sei. Aber der Herrenbruder Jakobus war bereits Alleinbischof von Jerusalem. Diotrephes in 3 Joh war wohl schon monarchischer Bischof in Ephesus. Die Engel der sieben kleinasiatischen Gemeinden in der Apk, unter ihnen Philadelphia, waren wohl deren monarchische Bischöfe. – Die Solidarisierung mit den Diakonen in den angeblich gefälschten Texten darf nicht zu dem Schluß verführen, der Interpolator habe Ignatius als Diakon dargestellt. Sie erklärt sich hinreichend aus der wiederholten ausdrücklichen Selbstverdemütigung von Ignatius, die sich auch in den von R.-C. als echt angenommenen Briefen findet. Ist es nicht irgendwie widerspruchsvoll, einen Diakon Ignatius zum Helfer des eigenen Monepiskopats zu bestellen? – Daß Ignatius Polykarp von Smyrna nicht gekannt habe, wird in recht gewaltsamer Weise behauptet. Sollten die Erwähnungen Polykarps in Eph 21,1 und Mg 15 wirklich Interpolationen sein? Wenn Vf. z. B. in den Mahnworten des Pol an die Gemeinde von Smyrna Anklänge an „echte" Ignatianen findet, so spricht dies bei unbefangener Betrachtung zunächst nicht für einen Fälscher, sondern für einen und denselben Autor. – Aus dem Rm und anderen Stellen (Sm 4,2) darf nicht erschlossen werden, daß sich Ignatius spontan den Behörden als Verantwortlichen für den Aufruhr unter den Christen ausgeliefert habe; die Briefe sind zunächst aus der Situation des zum Tod Verurteilten zu verstehen, der sich zu seiner Martyriumssehnsucht nicht kampflos durchgerungen hat. Die Art und Weise, wie sich Ignatius wiederholt (Rm 9,2; Mg 14; Tr 13,1; Eph 21,2; Sm 11,1) als den Letzten der syrischen Kirche, der anzugehören er nicht würdig sei, bezeichnet, spricht wohl gegen dortige innere Streitigkeiten (größeren Ausmaßes). Es wird daher richtig bleiben, Ignatius mit Eusebius, Hist. eccl. III 36,1ff als Opfer der Christenverfolgung unter Trajan zu verstehen. – Während die Forschung bisher eine Abhängigkeit der Didascalia Apostolorum von Ignatius annahm, behauptet R.-C. das Gegenteil. Der „Symbolismus" bezüglich der Kirchenämter, den der Interpolator eingeführt habe, dient ihm zum Beweis einer Abhängigkeit von der Didaskalie. Doch ist beispielsweise die Stellung der Presbyter hier und dort verschieden; um seine These halten zu können, muß Vf. von einer Weiterentwicklung sprechen. Der Stand der Diakonissen kommt in den Ignatianen überhaupt nicht vor. Aus Tr 7,1d braucht keine Verwendung der vom angeblichen Interpolator für apostolisch gehaltenen Didaskalie erschlossen zu werden.

Wiederholt muß Vf. einräumen, daß der Fälscher Texte „after the Ignatian model" (156) gestaltet habe, so auch zum Präskript des Sm, zu Sm 12,1f, zu Pol 3,1, zu Eph 4,1a usw. Ist es angesichts der Zweifel, die sich gegen die Grundthese von R.-C. erheben, nicht näherliegend, diese Texte als echt ignatianisch zu verstehen? – Besondere charismatische Gaben sind beim frühen Ignatius noch durchaus verständlich, daher müssen Eph 20,2 und Phd 7,1f nicht dem Interpolator zugewiesen werden. – Es ist auch schwer zu glauben, daß die hierarchischen Amtstitel, die in den Briefen einzelnen Persönlichkeiten beigefügt werden, durchwegs vom Fälscher stammen, etwa der Bischofstitel für Onesimus in Eph 1,3 oder die Bezeichnung von Burrhus als Diakon in Eph 2,1 oder die Titel der in Mg 2 Genannten usw. Eph 5,1 müßte schon eine ganz raffinierte Fälschung sein, wenn R.-C. recht hätte, ähnlich etwa Phd 11,1. – Ein weiteres Exempel, wie auf brüchiger Grundlage brüchige Folgerungen aufgebaut werden, ist Phd 8,2; das dortige „im Evangelium" versteht Vf. von „a type of canonical Scripture" (49), nicht einfach von der kirchlichen Christusverkündigung. – Wie soll Pol 7,3g (δι' ὀλίγων ὑμᾶς γραμμάτων παρεκάλεσα) zum Schluß des Eph*, des längsten der Ignatiusbriefe, passen? – Daß προκάθηται ausschließlich vom Interpolator gebraucht werde (Mg 6,1f), ist unrichtig (209); das Verbum spielt auch im Präskript des Rm eine Rolle. – In Pol 2,3 einen Hinweis auf das bevorstehende Martyrium Polykarps zu sehen dürfte verfehlt sein.

R.-C. hat zu wenig bedacht, unter welch schwierigen Umständen Ignatius seine Briefe schrieb oder diktierte. Der gefangene, von „zehn Leoparden" (Rm 5,1) bewachte Bischof, der über sich und seine Zeit nicht frei verfügen konnte, der psychisch das bevorstehende Martyrium bewältigen mußte, der von nervöser Unruhe ergriffen, aber auch von mystischer Erregung erfüllt war – das erklärt mindestens eine Reihe von Anomalien, Unebenheiten, Wiederholungen in seinen Briefen.

An das Ende seiner Untersuchungen stellt Vf. die neu gegliederte original recension der authentischen Ignatianen, wie er sie sieht. Aber die zahlreichen Änderungen am überlieferten Text und die Neuschöpfungen des „astute interpolator" (58) erscheinen zu rigoros und überzeugen insgesamt nicht. Der Fälscher-Bischof aus der Mitte des dritten Jh.s dürfte ein Phantasieprodukt sein.

Eine Bibliographie, ein Verzeichnis der Zitate und ein Register der Namen, der griechischen Wörter und der Begriffe beschließt das Buch, für das Vf. viel Scharfsinn und Fleiß aufgewendet hat. Daß die Ignatianen nach Form und Inhalt und Überlieferungsgeschichte Fragen aufwerfen, ist nicht zu übersehen und wurde bisher nicht übersehen. Daß diese Fragen insgesamt aber nicht so gelöst werden können, wie dies von den erwähnten Autoren in den letzten Jahren versucht wurde, dürfte sich schon aus der Divergenz der geäußerten Meinungen nahelegen. Man muß, ausgehend von der Mittleren Rezension der sieben Briefe unter Berücksichtigung gültiger neuer Erkenntnisse weiter sehen. Ignatius ist immer noch eine Aufgabe.

Augsburg Joseph A. Fischer

Ulbert, Thilo: **Frühchristliche Basiliken mit Doppelapsiden auf der Iberischen Halbinsel.** Studien zur Architektur- und Liturgiegeschichte. – Berlin: Gebr. Mann (1978). XII, 199 S., 12 Tafeln und 3 Falttafeln. (Deutsches Archäologisches Institut. Archäologische Forschungen Bd 5) Lw. DM 128.–

Die vorliegende Publikation stellt eine Habil.-Schrift dar, die 1975 von der Philosophischen Fakultät der Universität München angenommen wurde. Vf. bemerkt im Vorwort S. X, daß die veröffentlichte Fassung gegenüber der Habil.-Schrift nur unwesentlich verändert wurde. In der Einleitung S. 1 weist er darauf hin, daß von den vier von ihm hauptsächlich dargestellten Basiliken eine (El Germo) in einem abschließenden Grabungsbericht in den „Madrider Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts" 9, 1968, 329–398 behandelt wurde. Ein zweite Basilika, die die Schlüsselstellung der ganzen Gruppe einnimmt (Casa Herrera), wurde in Gemeinschaftsarbeit mit dem spanischen Gelehrten Luis Caballero Zoreda erforscht und 1976 in spanischer Sprache publiziert in der Reihe „Excavationes Arqueologicas en España" unter dem Titel „La basilica paleocristiana de Casa Herrera en las cercanias de Mérida (Bajadoz)". Die Publikation umfaßt 256 Seiten Text, 5 Pläne und 38 Tafeln. Die Anteile der beiden Autoren sowie eines weiteren Mitarbeiters sind deutlich unterschieden. Nicht in der gleichen Weise ist dies in der vorliegenden, 203 Seiten umfassenden, deutschen Habil.-Publikation der Fall.

Vf. bezeichnet S. 1 sein als Ausgangsbasis erklärtes I. Kap. (3–79) als „deutsche Version der erarbeiteten Grabungsbefunde". Ebendort Anm. 7 nennt er dieses Kap. „eine zusammengefaßte Form der spanischen Grabungsmemoria". Im Vorwort S. 9 stellt er die kollegiale Zusammenarbeit heraus und rühmt die spanische Publikation von 1976 als „beredtes Zeugnis" hierfür.

Das deutsche Buch hat eine „Einleitung" zum Ganzen S. 1 und 2 und „Vorbemerkungen" zur Behandlung der Basilika Casa Herrera. Die spanische Publikation hat einen „Prologo", für den U. und Caballero Zoreda gemeinsam verantwortlich zeichnen (9ff), und „Advertencias preliminares" (13ff) unter U.s Namen. Der deutsche Vf. hat seine „Vorbemerkungen" zu Casa Herrera aus beiden spanischen Vorlagen wörtlich zusammengesetzt: aus Teilen des „Prologo" (vgl. dort S. 11 und deutsch S. 3f), wobei lediglich der Name Ulbert durch „Verfasser" ersetzt wurde, und aus den um knapp drei Zeilen verkürzten und um eine Zeile erweiterten „Advertencias preliminares" (vgl. S. 15f und deutsch S. 3–6). Die S. 5 hinzugefügte Zeile umfaßt zu dem Anm. 7 zitierten Buch von Noel Duval den Hinweis auf diesem zugute gekommene mündliche Informationen.

Nach dieser Feststellung habe ich U.s I. Kap. und die genannte spanisch verfaßte Schrift detailliert verglichen. Die Durchführung des Vergleichs niederzuschreiben würde den dieser Rezension gesetzten Rah-

men sprengen. Ich fasse die Beobachtungen zusammen. Die „Beschreibung der Gräber" (Description de las sepulturas) wird in der deutschen Ausgabe mit der Anm. 8 versehen. In ihr wird mitgeteilt, daß alle Grabbeigaben von L. Caballero Zoreda in der spanischen Veröffentlichung S. 137–176 katalogartig erfaßt und ausführlich beschrieben wurden. U. wörtlich: „Deshalb kann in dem hier vorliegenden Zusammenhang eine kurze Erwähnung unter der Rubrik ‚Funde' genügen." Was unter „Rubrik ‚Funde'" im Unterschied zur spanischen Publikation verstanden werden soll, ist nicht feststellbar. Tatsächlich werden S. 22–35 alle 65 Gräberbefunde entsprechend S. 37–59 der spanischen Schrift wörtlich ins Deutsche übersetzt, keine Zeile mehr, keine Zeile weniger. Anm. 8 S. 22 erweckt einen schwer durchschaubaren Eindruck. Der ablenkende Hinweis auf S. 137ff der spanischen Ausgabe läßt den unbefangenen Leser vermuten, in der deutschen Arbeit S. 22–35 liege eine verdichtende Kurzfassung vor. Dies ist nicht der Fall. Es handelt sich um eine völlige Textidentität zu den bereits genannten S. 37–59. Solche Identitäten setzen sich beim „Steinkatalog" S. 44–50 (= S. 73–90) und bei der „Auswertung der Architekturplastik" S. 50–66 (= S. 91–104) fort. Im zuletzt genannten Fall sind am Schluß wenige Zeilen des spanischen Textes weggelassen.

Wirklich zusammengerafft hat Vf. nur die allzuweit vom Thema entfernt liegenden Abschnitte „Die Inschriften" (67ff) und „Kleinfunde außerhalb des Bestattungszusammenhanges" (69ff) gegenüber den umfangreicheren Abschnitten der spanischen Veröffentlichung (195ff und 107ff). Und daß er die Keramikfunde im Unterschied zur spanischen Publikation maßstabgerecht darstellt, ist ein Vorteil, den man gern anerkennt. Aber diese wenigen Unterscheidungen rechtfertigen noch nicht seine Behauptung S. 1 Anm. 7, daß sein I. Kap. der Habil.-Schrift eine zusammengefaßte Form der spanischen Publikation sei.

Das I. Kap. ist identisch mit großen Teilen der 1976 erschienenen spanischen Arbeit, auch solchen, die über seinen speziellen als persönlich verantwortet bezeichneten Anteil hinausgehen. Hier und da ist ein wenig weggelassen. Manchmal sind die Absätze im laufenden Text etwas verändert. Im ganzen stellt das I. Kap., fast die Hälfte des Buches umfassend, eine textidentische Wiederholung in deutsch dar. Es enhält außer vielleicht einer gelegentlich hinzugefügten seit 1976 erschienenen Literaturstelle nichts, was nicht in der spanischen Ausgabe steht. Diese Identität einer internationalen Ausgrabungspublikation von 1976 mit dem Hauptteil der anspruchsvollen Publikation von 1980 löst Erstaunen aus.

Für die Gesamtbeurteilung der zu rezensierenden Schrift ist der Befund um so aufschlußreicher, als er den Zwiespalt erklärt, der diesem Buch mit dem Thema Doppelapsiden innewohnt, das in Wirklichkeit ein Buch über die Taufliturgie und ihre archäologischen Denkmäler in Spanien ist. Diese Denkmäler und die durch sie aufgeworfenen Fragen sind für die Bautengruppe der Kirchen mit gegenständigen Apsiden völlig unergiebig. Auf dieses Dilemma muß ich nun noch eingehen.

Nur am Rande erwähne ich, daß der Begriff Doppelapsiden vom Vf. ungünstig gewählt ist. Auch N. Duval, Les églises africaines à deux apsides, 2 Bde 1971 und 1973, spricht unscharf von ‚deux apsides'. Aber er sagt auch ‚contre-apside' und ‚contre chœur'. H. Schlunk und Th. Hauschild, Die Denkmäler der frühchristlichen und westgotischen Zeit (1978) sagen ‚gegenständige Apsiden'. Dies trifft zu. Doppelapsiden können auch nebeneinander liegen (in Philippi und Kal 'at Sim 'ân sogar drei Apsiden) oder hintereinander (im Menasheiligtum in Ägypten).

Weil Vf. die Herkunft der gegenständigen Apsiden nicht erklären kann und von dem Wunsch beseelt ist, diese Form unabhängig von den afrikanischen Beispielen, ja sogar mitinitiativ für sie zu verstehen, versucht er, ein Entstehungsdatum vor den afrikanischen Denkmälern zu gewinnen. Diesen Versuch unternimmt er als chronologische Exploration über die Taufeinrichtungen in den vier von ihm behandelten spanischen Kirchen, zu denen noch zwei weitere hinzukommen mögen und die Kathedrale von Mérida, deren Baptisterium nur literarisch erschließbar ist. Die Beobachtung der Taufbecken ergibt flache und tiefe und große und kleine. Der Taufvorgang wird sehr ausführlich besprochen, eine Betrachtung der Nebenräume für Aus- und Ankleidung einbezogen, die Priester- und Katechumenenwege erörtert, das Nachleben der beobachteten Bräuche bis ins 9. Jh. verfolgt. Liturgiegeschichtlich wird resümiert: Bis in den Anfang des 6. Jh.s ausschließlich Erwachsenentaufe, seit Mitte 6. Jh. zunehmend Kindertaufe. Fortab, auch noch im 7. Jh. beide Taufarten nebeneinander, bis schließlich im 7. Jh. die Kindertaufe überwiegt, nun durch Übergießen aus einem Gefäß (vas). Die flachen großen Piscinen zur Zeit der ausschließlichen Erwachsenentaufe lassen ein Untertauchen unvorstellbar erscheinen. Es kann an Aspersion beim Stehen im Becken gedacht werden. Eine Verbindung von Taufe und Fußwaschung war seit Anfang des 4. Jh.s durch das Konzil von Elvira verboten. Verpflichtend in der Ära der Erwachsenentaufe wurde schließlich die Immersion, und eben hiermit bringt U. die Vertiefung der Fons-Anlagen zusammen. Sie ist in den spanischen Denkmälern archäologisch im ausgehenden 5. Jh. oder um 500 faßbar, so daß zu Beginn des 6. Jh.s die Erwachsenen-Immersionstaufe ausschließlich begegnet.

Dieser Beweisaufwand, der für die gegenständigen Apsiden selbst nichts aussagt, ist als chronologisches Faktum für das Thema „gegenständige Apsiden" um so belangloser, als ein exakt auf 475 datiertes Beispiel sich außerhalb der spanischen Konkurrenzzone im nordafrikanischen Orléansville findet (Basilika des Bischofs Reparatus, Bestattung des Bischofs in der Gegenapsis), das N. Duval a.O. II 1ff. behandelt hat. Zwar werden die Beispiele in Nordafrika auch erst im 6. Jh. (nach dem Ende des Vandalischen Reiches 534 in der byzantinischen Epoche) zahlreicher. Sie zeigen in der Anwendung und Bedeutung der beiden Apsiden ein gewisses Schwanken. In den meisten Fällen war die Gegenapsis nicht von Anfang an eingeplant, sondern sie ist nachträglich eingefügt. Die Beobachtung dieses Pendelns der Entwicklung hat Duval befähigt, einige Grundzüge der Deutungsmöglichkeit zu ermitteln. Bei einem solchen Versuch von den spanischen Beispielen auszugehen ist viel schwieriger, weil bei ihnen die Ostapsis die Apsis des Sanktuariums ist. Damit ist der Abschluß einer Entwicklung vorgegeben, die bei Beispielen des nordafrikanischen Raumes noch im Gang war: die Umorientierung der Kirchen vom Westen nach dem Osten.

Mit der Umorientierung der Kirchenrichtung gegenüber den Anfängen des christlichen Kirchenbaus im 4. Jh. ist sicher ein wichtiger Faktor für die gegenüber der ursprünglichen Westapsis entstehende Ostapsis wirksam geworden. Duval war aber in Orléansville durch die ursprüngliche Westapsis sepulkraler Bestimmung sogleich gewarnt, daß die Entstehung der gegenüberliegenden Apsiden nicht aus einer einzigen Ursache ableitbar ist, daß für das baugeschichtliche Phänomen vielmehr verschiedenartige Gründe maßgeblich sind. Weil U. die Sinngebung der zweifachen Apsiden in keiner Weise geklärt hat, ist nach dem Erscheinen seiner Habil.-Schrift die Aufgabe weiterhin gestellt und auf den Spuren Duvals voranzubringen.

Durch die Umkehrung der Kirchenrichtung (Sanktuarium nach Osten) wird eine vorher vorhandene Westapsis gewissermaßen zum Westwerk. Die Westchorkirchen des frühen Mittelalters versteht man gemeinhin als Eigenart deutscher Kirchenbaukunst (Fulda, Hersfeld) bis in das 12. Jh. hinein (s. G. Dehio, Geschichte der deutschen Kunst[3] I 70ff einschl. Funßnote auf S. 72). Eine ihrer Wurzeln kommt aus den besprochenen spätantiken Verhältnissen. Es ist interessant, daß die Antithese von Hauptaltar (Sanktuarium) und Memoria (Märtyrer-, Heiligengrab) dabei tragend geworden, man kann auch sagen: tragend geblieben ist. Denn bei den beiden von Duval herausgestellten Momenten: Altarapsis und Grabapsis kommt ein uralter Zug christlichen Kirchenbaus zum Vorschein: mit der Stätte der Eucharistiefeier eine Gedächtnisstelle für Märtyrer- bzw. Reliquienkult zu verbinden. Die Vereinigung der ursprünglich isolierten, meistens zentral gestalteten Memoria mit einer Basilika ist in repräsentativen Beispielen: Jerusalem, Bethlehem, letztlich auch in der Querschiffanlage von St. Peter in Rom belegt. Für Casa Herrera in Spanien könnte eine martyrologische Anlage in der gegenständigen Westapsis durchaus in Betracht kommen.

Nachdem durch Duval die beiden wichtigen Einblicke in die Bedeutungsspanne der Gattung von Kirchen mit gegenständigen Apsiden gewonnen sind (Ablösung der Westrichtung durch Ostrichtung; Einrichtung von Grabapsiden), bleibt hervorzuheben, daß zu den Folgerungen auch die Feststellung gehört, daß liturgische Gründe, z. B. der Ablauf von Taufvorgängen für die gegenständigen Apsiden nicht erweisbar sind. Der Untersuchungsansatz U.s ist, abgesehen von seiner Ergebnislosigkeit, von vornherein unglücklich initiiert worden. Man sollte aber – zusätzlich zu den von Duval ermittelten Beobachtungen – überlegen, ob nicht wie noch heute mancherorts im Westchor das Anlegen der liturgischen Gewänder durch den Bischof erfolgte, worauf dann die Prozession zur Ostapsis, zum Sanktuarium, zum Presbyterium ging.

Als wissenschaftliches Material müssen die gegenständigen Apsiden noch umfassender und sorgfältiger gesammelt werden, als es bisher geschehen ist. Andere Landschaften sind einzubeziehen. Die Riesenanlage der Basilika des heiligen Leonidas im Hafen Lechaion von Korinth verdient in diesem Zusammenhang Beachtung.

Die Westapsis ist zwar offen gestaltet und eher hofartig, aber in unübersehbarer Entsprechung zur Ostapsis. Hinter beiden Apsiden, im Osten wie im Westen, folgt noch ein eigentlicher Hof: das Ganze einschließlich der Höfe 220 m lang, eine gewaltige Repräsentation der alten Gemeinde des heiligen Paulus mehrere Jahrhunderte später. Daneben möchte ich sogleich in winzigen Ausmaßen die Gegenapsiden in Narthexräumen stellen, z. B. in S. Costanza in Rom. Sie wirken lediglich wie eine symmetrische schmückende Gestaltung kleiner Architektur. Eine komplexe Erklärung der gegenständigen Apsiden ist noch nicht abgeschlossen. Die Aufgabe ist lohnend und von ungemeinem Reiz. Die gegenständigen Apsiden gehen in die vorchristliche römische Architektur zurück. Ich erinnere an die Basilica Ulpia auf dem Trajansforum in Rom.

Angesichts solcher Ausblicke auf die Möglichkeiten des Themas ist man enttäuscht von den Mängeln des Buches, das hier vorzustellen war. Ein so vielschichtiges Problem wie dasjenige der gegenständigen Apsiden löst man weder durch Ausgrabungen allein noch durch partielle taufliturgische Beobachtungen. Es gehört dazu der ganze Einsatz historischer Erkundung, formgeschichtlich, geistesgeschichtlich, und die Anwendung der vergleichenden Methode aufgrund umfassender Kenntnis und Erfahrung.

Salzburg Josef Fink

Benedikt von Nursia. Früheste Berichte. Freie Übertragung aus dem zweiten Buch der Dialoge Gregors des Großen. Mit Auszügen aus der Benediktiner-Regel. Hrsg. von Benedikt Probst OSB. – St. Ottilien: EOS (1979). 192 S. geb. DM 14.80

Das besondere Interesse an Gregors Dialogen ist bereits vor dem Benediktsjahr 1980 erneut erwacht und hat aus seinem Anlaß wiederholt in den einschlägigen Veröffentlichungen einen Niederschlag gefunden. Das zu besprechende Buch des Mönchs von St. Bonifaz München ist durch mehrere Besonderheiten gekennzeichnet:

1. Es handelt sich um eine freie Übertragung aus dem zweiten Buch der Dialoge Gregors in Auswahl.
2. „Die Dialogform wird aufgegeben. Die einzelnen ‚Legenden' werden in Novellenform aneinander gereiht" (23).
3. Der ganze „Stoff" wird in das Schma einer Dreiteilung gebracht (23f):

Teil 1: Aussagen zu einem Lebensbild Benedikts, die „biographischen Notizen" Gregors (24 Abschnitte, 27–91).

Teil 2: Aussagen zu einem asketisch-monastischen Bild vom „Vater der Mönche" (21 Abschnitte, 95–156).

Teil 3: Erzählungen, die keinen unbedingt monastischen Bezug haben, sondern Benedikt als Mann des Gebetes und der besonderen Gnade vor Gott erweisen (9 Abschnitte, 159–181).

4. Jeder Erzähleinheit werden Stellen aus der Benediktsregel beigegeben; nach der Ausgabe, die Vf. 1976 ebenfalls in freier Übertragung im gleichen Verlag veröffentlicht hat. Zudem werden gelegentlich Verweise Gregors aus Bibelstellen ausgedruckt.

Die biblischen Verweise sind durch Kleindruck abgehoben. Die violett gedruckten Texte Gregors sind abgehoben von den schwarz gedruckten Regeltexten.

Das Vorwort informiert durch knappe Zusammenstellungen und Absichtserklärungen. Abschließend finden sich Verzeichnisse der Fundstellen für Dialoge und Regel sowie der Bibelstellen und schließlich ein Schlagwortverzeichnis.

Die Arbeit will und mag eine Hilfe sein für alle, denen die Texte in der Originalfassung oder Übersetzung verschlossen bleiben, für Unterricht und Meditation und für Interessenten an monastischem Leben.

Allerdings wird man sich der Problematik eines solchen Vorgehens bewußt bleiben müssen. Wenn die „freie" Sprachform insgesamt kaum eine Ahnung vom Original vermitteln kann, ist dieser Verlust schwerlich einzuholen. Zudem muß sie einem bis zu Interpunktionseinheiten oft zu subjektiv und im Niveau sehr unterschiedlich erscheinen.

Die Auflösung der Dialogform und das Auseinanderreißen des von Gregor kunstvoll gefügten Zusammenhangs haben nicht nur eine formale Veränderung zur Folge. Von Benedikts Entwicklung, von der Kennzeichnung seines Blicks für das Wesentliche und Mögliche und vom Wesentlichen und vom eigentlichen Esprit der Dialoge Gregors, ihrem Aufbau und ihrer Tendenz bleibt bei dieser Methode zu wenig erkennbar. Mag bei der freien Regelübersetzung (es geht selbstverständlich nicht um die „Benediktiner-Regel", sondern um die Regel Benedikts) für einen „Fremden" noch ein erster Einstieg möglich sein, von Gregors Dialogen bekommt man in dieser gut gemeinten Anlage kaum eine Ahnung, was sie wollen.

Daß eine tiefere Bemühung erfolgreich und hilfreich ist, hat neuestens beispielhaft der Mönch von Pierre-Qui-Vire Adalbert de Vogüé bewiesen in seinen beiden Bänden (ein dritter Band soll folgen): Grégoire Le Grand. I.: Dialogues. Introduction, Bibliographie et Cartes. Paris 1978. II.: Dialogues. Texte critique et notes, traduction, Paris 1979 (Sources chrétiennes 260). Auf solchen Vorarbeiten aufbauend (weitere sind von anderen Autoren angekündigt) erst wird es möglich sein, die verdienstvolle Absicht des Vf.s zu verwirklichen.

Inzwischen kann diese Ausgabe durchaus dazu anregen, für Benedikts Gestalt und Werk und für Gregors Sichtweise Interesse zu wecken.

Gerleve Basilius Senger

Berg, Dieter: **Armut und Wissenschaft.** Beiträge zur Geschichte des Studienwesens der Bettelorden im 13. Jahrhundert. – Düsseldorf: Schwann 1977. 240 S. (Geschichte und Gesellschaft. Bochumer Historische Studien Bd 15) Ppb. DM

Die beiden Mendikantenorden der Dominikaner und Franziskaner haben das Studienwesen des 13. Jh.s an der Universität Paris maßgebend mitbestimmt. Anders als in den Schulen der Weltgeistlichen bestimmten Idee und Praxis der biblischen Armut die Lebensform der Brüdergemeinschaften. Armut und Brüderlichkeit sind die beiden neuen soziokulturellen Bedingungen der Ordensschulen, die das Studienwesen nachhaltig beeinflußt haben. Die Kathedralschulen und die klerikalen Stadtschulen organisierten sich im 12. Jh. auf der (wirtschaftlichen) Grundlage des Pfründe- und Benefizialwesens; die Mendikantenschulen machten sich von diesen Bedingungen frei und organisierten auf der Grundlage der Bettelarmut das freie universale Bildungsangebot. Durch drei Generationen hindurch (bis 1221 bzw. 1226, dem Todesjahr der beiden Stifter, Dominikus und Fransciscus, bis ca. 1260, der Zeit der Schüler und Jünger der Ordensgründer und bis zum Ende des 13. Jh.s, sammelt und sichtet die vorliegende Bochumer Diss. die für die Geschichte des Studienwesens der beiden Orden einschlägigen Dokumente: die Regeln und deren Kommentare, die Konstitutionen der Generalkapitel der Dominikaner und nicht zuletzt die Biographien der Ordensstifter, und analysiert die Studienbedingungen und Studienverhältnisse in den beiden Orden.

Ausgangspunkt der Untersuchung ist die grundsätzliche Frage nach der Einstellung des hl. Dominik und Franz zur Wissenschaft und zum Theologiestudium. Von der Entstehung und Zielsetzung des Predigerordens her, Gottes Wort in der offensiven Auseinandersetzung mit den südfranzösischen Häresien zu verkünden, lag es nahe, das ganze Rüstzeug der wissenschaftlichen Theologie in Dienst zu nehmen und das kirchliche Wort der Verkündigung wissenschaftlich aufzubereiten. 1217 kamen die Predigerbrüder nach Paris und bezogen im folgenden Jahr ihr berühmtes Hospiz S. Jakob. In den beiden ersten Regeln der Fratres minores von 1220/21 und 1223 hat die Studienfrage keine zentrale Bedeutung. Als Weg in die Gottesweisheit ließ Franz im Antoniusbrief das Studium der Hl. Schrift gelten, als Weg in das Weltwissen und die Rechtsgelehrsamkeit lehnte er das Studium scharf ab. Die beiden Brüder-Orden brachten ein unterschiedliches Verständnis der theol. Wissenschaft auf den Weg.

Beide Brüdergemeinschaften entwickelten in der Folgezeit (nach dem Tode ihrer Stifter) ein Studienwesen, das der Verfassung und dem Selbstverständnis der Orden entsprach. Nach dem Vorbild des Generalstudiums in Paris errichtete der Predigerorden in den einzelnen Ordensprovinzen – nämlich in der Provincia, Lombardia, Teutonia und Anglia – Generalstudien. Die Mobilität der Dozenten (Lektoren) und Studenten innerhalb des ganzen Ordens sicherte die bestmögliche Besetzung der beiden Pariser Lehrstühle der Theologie und die beste Auswahl der Studenten für das Graduiertenstudium in Paris. Der Orden bzw. die Provinzen trugen auch die wirtschaftliche Sorge für ihre Studenten. Die Ordensstudenten waren in der Bildungsgeschichte die ersten Stu-

denten, die – modern gesprochen – nach einem Ausbildungsförderungsgesetz frei studieren konnten. Die Inhalte des Studiums gliederten sich (nach der von den Generalkapiteln beschlossenen Studienordnung) in propädeutisch-philosophische und bibel-theologische. In das propädeutische Studium floß der reiche Strom der antiken Philosophie ein; das theologische Studium brachte die Botschaft der Heilsgeschichte unter den wissenschaftlichen Begriff. Die szientifische Ausbildung des Predigerbruders war für den Orden ebenso wichtig, wie die Einübung in die evangelische Lebensform; der Lektor ist darum in der Brudergemeinschaft so bedeutsam wie der Prior. Die beiden Mendikantenorden setzten innerhalb der Kirche für die theol. Ausbildung des Klerus neue Maßstäbe.

Ungleich schwieriger war diese Entwicklung im Franziskanerorden, da dessen Entstehen für die evangelische Lebensform der Armut und Demut bildungsorganisatorische Fragen suspekt machte. Den entscheidenden Schritt der Planung und Ordnung des Studienwesens vollzogen die beiden ersten Generalminister Johannes Parenti und Elias von Cortona, den die heutige Forschung gegen die ausufernde Polemik der frühen franziskanischen Historiographie gerechter beurteilt. Die Predigtverpflichtung durch die Ordensregel und die positive Aufnahme der Fratres minores in Paris durch die Studenten und Dozenten vermittelte die Einsicht in die Notwendigkeit des theol. Studiums. Seit ca. 1230 lehrte Robert Grosseteste vor den Brüdern in Oxford und 1236 trat Alexander von Hales als bekannter Pariser Magister der Theologie in den Orden ein und lehrte als Franziskaner weiter an der Universität Paris. Auch in der Minoritengemeinschaft entschieden Generalkapitel und Generalminister die Studienfragen, deren endgültige Regelung in den Constitutiones Narbonenses von 1260 Bonaventuras Einfluß erkennen lassen. Als Magister der Theologie und als Generalminister hat er organisatorische Gestalt und wissenschaftsgeschichtliche Form der franziskanischen Theologie zu einer ersten Höhe geführt. Um 1268 war das Pariser Generalstudium von so vielen Brüdern aus allen 32 Provinzen des Ordens frequentiert, daß Bonaventura (als General) die Ordensscholaren in vier nationale Gruppen gliederte: Spanier, Deutsche, Lombarden und Romanen und jeder Gruppe einen Assistenten zuteilte. Im Unterschied zu den bekannten vier „nationes" der philosophischen Fakultät, die tatsächlich nur den französischen und englischen Kulturraum repräsentierten, waren die franziskanischen Gruppen wirklich international. 1282 wurde der Zustrom von Brüdern nach Paris auf 140 begrenzt.

Ähnlich wie der Predigerorden hatten auch die Minoriten in den einzelnen Provinzen Studien eingerichtet, die nach dem Muster des Pariser Generalstudiums organisiert waren. Diese Struktur des Bildungssystems gewährleistete in den beiden Brüdergemeinschaften einen wirksamen Transfer der theologischen Bildung von den Pariser Generalstudien aus über die Provinzialstudien bis zu den einzelnen Predigerbrüdern im parochialen Raum der Kirche. Dieses Bildungssystem (mit den beiden Schwerpunkten: Pariser Bildungszentrum und Provinzialstudien) diente gleichermaßen der Forschung, Lehre und Vermittlung. Durch die notwendige propädeutische Heranbildung des Ordensnachwuchses erhielten die logischen und humanwissenschaftlichen Studien besondere Bedeutung. Die Dominikaner richteten bereits 1259 in der Provence (in Bordeaux und Toulouse) „studia naturarum" humanwissenschaftliche Studiengänge ein. Von den 35 Konventen der spanischen Dominikanerprovinz besaß die Hälfte Logikstudien; hier wurden auch die ersten Sprachstudien (für Hebräisch und Arabisch) begründet. Die römische Provinz besaß 1221 3 Studiengänge für die „Logica Nova", 5 für die „Logica Vetus", und 4 für die Humanwissenschaften. Da diese auch für den Weltklerus offenstanden, waren sie auch klerikale Bildungsanstalten. Diese Nachrichten über die Infrastruktur des Bildungswesens der Bettelorden in den Provinzen verdienen in der Tat die besondere Aufmerksamkeit. Manche dieser Nachrichten, die aus den weitverstreuten Quellen zu sammeln waren, hätte der Historiker B. noch verdeutlichen können:

z. B. S. 97: Das Provinzialkapitel der Dominikaner in der Provence verfügte 1247, daß die für das Studium in Toulouse freigestellten Scholaren von ihren Konventen mit Büchern und Stipendien ausgestattet werden sollten, nämlich mit den „Sentenzen und Historien" und mit je „50 Sol. Tur. für die Dauer von vier Jahren". Schulbücher waren das Sentenzenbuch des Petrus Lombardus und die „Historia scholastica" des Petrus Comestor. Weil die Scholaren das theol. Lehrbuch zur Hand hatten, konnten sie auch die Erklärungen der Dozenten als Glossen eintragen. Darum sind uns viele Sentenzenerklärungen von Ordenstheologen als Glossen und Reportagen, Schülernachschriften, überliefert. Die reiche und vielfältige Überlieferung der scholastischen Literatur in den beiden Orden ist ein anderes signum eines gut funktionierenden Bildungswesens. Der vierjährige Studienaufenthalt am Provinzialstudium kostete dem Konvent 50 solidi Turonenses, d. h. 50 Turnosen, zu Tours geprägte Silbermünzen. 1258 setzte die Provinzleitung die Studiengebühren für einen Scholaren auf 15 Lib. Tur (98), d. h. auf 15 Turonische Pfund fest. Die wiederholten Beschlußfassungen zeigen, daß die Finanzierung des Studiums für einzelne Konvente eine echte Last sein konnte.

Diese soziokulturelle Untersuchung zur Geschichte des Studienwesen der Bettelorden ist nicht nur für die Bildungsgeschichte höchst aufschlußreich sondern auch für die Wissenschaftsgeschichte bedeutsam. Darum ist es notwendig, daß diese Untersuchungen auf der Ebene der Ordensprovinzen, der Städte und Konvente fortgeführt werden. D. Berg hat einen verdienstvollen Anfang gemacht.

Bochum Ludwig Hödl

Nasrallah, Joseph: **Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite du Ve au XXe siècle.** Vol. IV: Période ottomane 1516–1900, tome 1: 1516–1724. – Louvain: Éditions Peeters 1979. 316 S.

Der gelehrte Autor dieser als mehrbändiges Werk geplanten „Geschichte der Literatur der melkitischen Kirche" ist heute der beste Kenner der Materie. Die drei ersten Bände seines Werkes befinden sich seit Jahren im Druck im Libanon. Ihr Erscheinen wurde durch die stürmischen Zeiten des libanesischen Bürgerkriegs verzögert. Heute liegt der erste Teilband des 4. Bandes vor. Dieser vierte Band wird drei Teilbände umfassen und die osmanische Periode 1516–1900 behandeln. Der erste Teilband befaßt sich mit der Zeit von 1516–1724. Vf. hat alle heute verfügbaren Bibliotheks- und Handschriftenkataloge (von denen einige aus seiner Feder stammen) bearbeitet. Er ist bemüht, alles zu erwähnen, was von Mitgliedern der melkitischen Kirche, ob Patriarchen (im ersten Hauptabschnitt behandelt) oder Hierarchen oder Laien, geschrieben wurde, und auch alle feststellbaren Schriftstücke der verschiedensten Archive. Er gibt sogar Auskunft über die Kopisten, die sich mit der Fertigstellung der Handschriften beschäftigten (300–309).

Die umfangreiche literarische Produktion dieser Zeit wird im zweiten Hauptabschnitt thematisch geordnet: Kontroversliteratur (181–205) Übersetzungen (205–218), Geschichte (218–228; hier ist eine Rußland-Reise besonders hervorzuheben: 219–221), Städte-Beschreibungen (228–230), Reise-Berichte (231), Gedichte (231–240), Literarische Prosa – Philologie (240–241), Philosophie (241), Wissenschaften (241–242), Medizin (242–244), Exegese (244–245), Theologie (245–249), Predigten (249–256), Hagiographie (256), Liturgie (256–273), Kirchenrecht (273–289); – Archivstücke (289–300).

Auch wenn nicht alle Kapitel geschlossen und streng logisch aufgebaut und bestückt sind, so gibt diese Aufstellung einen Eindruck von der ungeheuren Menge an Material, das hier bearbeitet und geordnet wird. Dieses Material ist zwar sehr oft von sehr bescheidener Qualität und theologisch von geringer Bedeutung. Aber dem Autor gebührt Dank dafür, daß er sich die Aufgabe gestellt hat, dem Leser und dem Forscher eine vollständige Information über das gesamte Schrifttum der melkitischen Kirche von den Anfängen bis heute zu bieten. Der Teilband, der uns heute vorliegt, zeugt davon, daß er diese Aufgabe hervorragend bewältigt hat.

Münster Adel-Theodor Khoury

Melanchthons Briefwechsel. Bd 1: Regesten 1–1109 (1514–1530). Bd 2: Regesten 1110–2335 (1531–1539). Bearb. von Heinz Scheible. – Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1977 und 1978. 456 und 487 S. (Melanchthons Briefwechsel. Kritische und kommentierte Gesamtausgabe) Ln DM 195.– je Bd

Die Melanchthonforschung stand von Anfang an tief im Schatten der Lutherforschung. Es ist dies trotz der unbestreitbar größeren Wirkung Luthers in der Theologiegeschichte bemerkenswert, da das literarische Schaffen Melanchthons mit seinen weitverbreiteten Lehrbüchern zur Philosophie, Dialektik, Ethik, Physik und Psychologie, mit seinen Kommentaren zu griechischen und lateinischen Schriftstellern, mit seinen Grammatiken zur lateinischen und griechischen Sprache, mit seiner „Ratio scholae Norimbergae nuper institutae" (1526), die größten Einfluß auf die Errichtung des

protestantischen höheren Schulwesens gehabt hat, mit seiner wegweisenden Neuordnung der Universität Wittenberg (1536), nicht zuletzt mit seinen „Loci communes rerum theologicarum (1521; mehrfach umgearbeitet, bes. 1535, 1543, 1559 u. ö.), die zum klassischen dogmatischen Lehrbuch des Luthertums wurden, ein bedeutend größeres Spektrum damaliger Gelehrsamkeit abdeckt als die Schriften Martin Luthers. Wenn Melanchthons Lehrbücher noch bis zum Untergang des Alten Reiches in hohem Ansehen standen, so hat das wohl seinen guten Ruf als bedeutender Humanist und hochberühmter Professor für griechische Sprache an der Universität Wittenberg festigen können; das alles wurde jedoch gänzlich verdeckt durch die herbe Kritik, die das orthodoxe Luthertum seit dem 16. Jh. an dem Theologen Philipp Melanchthon geübt hat.

Die Reihe der Kritiker, die dem langjährigen Freund und Weggefährten Luthers „Leisetreterei", Verfälschung des radikalen reformatorischen Anliegens vorwarfen, ist bis ins 19. und 20. Jh. nicht abgerissen: Albrecht Ritschl, Karl Holl, Karl Barth, Johannes von Walter, Peter Manns u. v. a. Wenn auch in den letzten Jahrzehnten eine Neubesinnung eingesetzt hat (Wilhelm Maurer, Robert Stupperich, Peter Meinhold, Pierre Fraenkel, Erwin Iserloh, Vinzenz Pfnür, Siegfried Wiedenhofer u. a.), so „ist das neue Melanchthon-Bild noch zu zeichnen" (W. Maurer).

Diese Aufgabe wird durch das hier anzuzeigende Quellenwerk auf eine ganz neue Grundlage gestellt. Eine zuverlässige, kritische Textedition des gewaltigen Briefcorpus Melanchthons ist seit mehr als einem Jahrhundert ein Desiderat der Humanismus- und Reformationsforschung.

Noch immer ist man weitgehend auf die einst bahnbrechende Leistung des Gothaer Generalsuperintendenten Karl Gottlieb Bretschneider angewiesen, der in den ersten zehn Bänden des Corpus Reformatorum 1834–1842 ca. 7000 der mehr als 9000 überlieferten Briefe Melanchthons bekanntgemacht hat. Die höchst unzureichende Texterfassung und die häufig irreführende Datierung, die allerdings durch eine Fülle von inhaltlich ähnlich lautenden Briefentwürfen, Gutachten, Empfehlungsschreiben, Vorreden, Nachworten, Quittungen, Urkunden und Notizen, die zumeist ohne Jahreszahl und nicht selten ganz ohne Datumsangabe überliefert waren, überaus erschwert ist, ließen schon Anfang unseres Jahrhunderts eine Neubearbeitung notwendig erscheinen. Die „Supplementa Melanchthoniana" sind allerdings über den ersten bis 1528 reichenden, von Otto Clemen bearbeiteten Band nicht hinausgekommen. Um so dankbarer begrüßt die Forschung die nunmehr, nach langer Vorarbeit der von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften getragenen Melanchthon-Forschungsstelle vorgelegten ersten beiden Bände der auf ca. 82 Bde konzipierten kritischen und kommentierten Gesamtausgabe von Philipp Melanchthons Briefwechsel.

Das gesamte Werk ist in fünf Abteilungen gegliedert: I. Regesten (7 Bde), II. Register (2–3 Bde), III. Handschriftenkatalog (2–3 Bde), IV. Edition (ca. 35 Bde), V. Kommentar (ca. 35 Bde).

Der Verlag hat die beiden jetzt vorliegenden Bde – dem großen säkularen Unternehmen angemessen – in Papier, Druck und Einband vorzüglich ausgestattet. Daß er allerdings nur die vollständigen Abteilungen I bis III separat (bei einem zehnprozentigen Preisaufschlag), Einzelbände dagegen überhaupt nicht abgibt, macht das Werk angesichts des (im übrigen durchaus branchenüblichen) hohen Preises für einen Privatmann fast unerschwinglich. Man muß damit wohl befürchten, daß Melanchthons Briefwechsel ausschließlich für öffentliche Bibliotheken publiziert wird.

Jeder Editor eines Briefcorpus hat frühzeitig eine Entscheidung darüber zu fällen, was er als „Brief" seines Autors bzw. dessen Korrespondenten verstehen will. Sch. hat sich entschieden, nur solche als verloren geltenden Briefe mit eigener Nummer aufzunehmen, die nicht nur durch Rückschlüsse aus erhaltenen Gegenbriefen erschlossen werden können, sondern darüber hinaus auch Korrespondenten namhaft machen, die sonst nicht bekannt sind. Alle anderen Stücke, die möglicherweise noch während der auf ca. 50 Jahre veranschlagten Erscheinungszeit des Gesamtwerks neu gefunden werden könnten, sollten ggf. eine „Subnummer" erhalten.

Ausgeschieden wurden – anders als im Corpus Reformatorum – solche Druckschriften, die nicht deutlich Briefcharakter tragen; unberücksichtigt bleiben außerdem die schwer datierbaren, kaum je eindeutig verifizierbaren Universitätsschriften: Vorlesungsanschläge und Verlautbarungen der Wittenberger Universitätsrektoren und -dekane. Sch. regt an, diese Stücke in einem eigenen Urkundenbuch oder Regestenwerk zur Wittenberger Universitätsgeschichte zu vereinen.

Über Editionsgrundsätze für die Textgestaltung von Quellen der frühen Neuzeit ist seit dem Erscheinen der „Richtlinien" Joh. Schulzes (Blätter für deutsche Landesgeschichte 98, 1962) auf mehreren Historikertagen ausführlich diskutiert worden, ohne daß man sich auf verbindliche Leitlinien, die in allen Fällen allen Erwartungen genügen würden, hätte einigen können. Sch. hat sich im Hinblick auf seine höchst unterschiedlichen Vorlagen für einen klugen Mittelweg zwischen diplomatisch getreuer Wiedergabe und rigoroser Vereinheitlichung entschieden. Dabei will er vernünftigerweise bei der Wiedergabe von Autographen sehr viel behutsamer eingreifen als beim Abdruck von Abschriften von zumal unbekannten Schreibern.

Die Einteilung des Gesamtwerks in die genannten fünf Abteilungen bedarf der Erklärung. Ungewöhnlich sind die ersten drei Abteilungen, deren 12 oder 13 Bde der eigentlichen Edition des Briefcorpus vorausgeschickt werden sollen. Der Hrsg. rechtfertigt diese Entscheidung mit dem Hinweis auf „Melanchthons Gewohnheit, Privatbriefe meistens ohne Jahr und oft ganz ohne Datum zu verschicken" (Bd 1, S. 27). Die Datierung konnte daher einzig aus dem Inhalt selbst erschlossenen werden. Dazu aber war es erforderlich, das Gesamtwerk inhaltlich genau zu erfassen, auch die Kommentierung im wesentlichen zu entwerfen, bevor die chronologische Liste überhaupt erstellt werden konnte. Um diese umfangreichen Vorarbeiten der Forschung sofort zugänglich zu machen, erfolgt als erstes die Veröffentlichung des Regestenwerkes.

Für den Text bleibt der Benutzer damit vorläufig auf die vorhandenen Editionen angewiesen, und für ca. 700 bislang ungedruckte Briefe sind die Regesten ein erster Behelf. Trotzdem erweisen sich die vorliegenden Regesten schon jetzt als überaus hilfreich.

Der Hrsg. gliedert jedes Regest übersichtlich und erleichtert damit dem Benutzer das Auffinden gesuchter Inhalte. Vor allem aber gibt er über den Text der Vorlage hinaus Verständnishilfen mit Informationen, die der Briefschreiber bei seinem Adressaten als selbstverständlich voraussetzen durfte, die dem heutigen Leser aber unbekannt sind, damit den genauen Inhalt des Ganzen häufig verschließen. Überaus dankbar ist der Benutzer auch für die „Aufhellung" dunkler un- oder mißverständlicher Passagen in Melanchthons Briefen – und deren gibt es Hunderte! Der gewaltige lateinische und griechische (!) Wortschatz Melanchthons mit idiomatischen Wendungen, die weder in der sog. klassischen Sprache noch bei seinen Zeitgenossen nachweisbar sind, erschweren oft das korrekte Verständnis – auch und gerade solcher Passagen, deren Textgestalt durch frühere Editoren „beschnitten und geglättet" (21) wurde. Und selbst die frühneuhochdeutschen Texte mit ihren weitschweifigen, verwirrenden Formulierungen sind für uns nicht immer leicht verständlich. In all diesen Fällen habe ich seit fast zwei Jahren für mehrere Arbeiten dankbar die Verständnishilfe der Regesten herangezogen. Dabei habe ich inzwischen alle Eintragungen der Jahre 1529 bis 1531 mit meinen eigenen, in mehreren Jahren erstellten Notizen verglichen und mich dutzende Male verbessern lassen müssen. Die Regestenbände sind mir daher unentbehrliches Hilfsmittel geworden.

Dagegen ist mir nur ein einziges Versehen des Hrsg.s aufgefallen: Laut archivalischer Überlieferung waren die Adressaten des von Melanchthon ins Lateinische übersetzten Briefes des Kurfürsten Johann von Sachsen am 31. Mai 1530 (Nr. 917) zurück in Innsbruck oder doch unterwegs nach dorthin, wo Karl V. Hof hielt, um im Vorfeld des Reichstages mit einzelnen Fürsten bzw. deren Räten wichtige Reichssachen vorab im engen Kreis zu entscheiden und damit dem Reichstag einen um so bestimmteren Erfolg zu sichern.

Die Zuschreibungen und Datierungen Sch.s sind sehr zuverlässig. Mit bewundernswerter Akribie hat er außer den Inhalten des umfangreichen Briefcorpus die ganze einschlägige Spezialliteratur zu den verschiedensten Themen verwertet und dann mit aller gebotenen Vorsicht seine Entscheidung zur Datierung bzw. Zuordnung begründet (beispielhaft: Nr. 875, 1002, 1061, 1067, 1076). So ist – anders als bei Bretschneider – jede von Sch. über den unmittelbar evidenten Text der Vorlage hinausgehende Interpretation nachprüfbar und beansprucht eben nur eine so hohe Wahrscheinlichkeit, wie die beigezogenen Quellen- oder Literaturhinweise als verantwortbar erscheinen lassen. Es kann in Zukunft nicht wieder passieren – wie nach den fehlenden Begründungen Bretschneiders allerdings die Regel –, daß ein Verständnisvorschlag des Hrsg.s trotz entgegenstehender neuer Quellenfunde in der Literatur über Generationen weiterhin tradiert wird.

Man kann nur hoffen, daß der Hrsg. und seine künftigen Mitarbeiter die optimistische Ankündigung des Verlages, zunächst jährlich einen Bd der Abteilung I–III und anschließend jährlich zwei Bde der eigentlichen Edition herausbringen zu wollen, verwirklichen können. Alle Forschung, die sich irgendwie mit der Theologie- und Kirchengeschichte des deutschen und europäischen

16. Jh.s sowie mit der Geschichte des Humanismus und mit der europäischen Bildungsgeschichte beschäftigt, wird es Herausgeber(n) und Verlag danken.

Augsburg Herbert Immenkötter

Kunz, Erhard: **Protestantische Eschatologie.** Von der Reformation bis zur Aufklärung. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1980). VI, 113 S. (Handbuch der Dogmengeschichte, Bd IV Sakramente, Eschatologie Fasz. 7c [1. Teil]) kart. DM 44.–

Die Untersuchung will die „wichtigsten Anschauungen und Etappen" von der Reformation über Orthodoxie und Pietismus bis zur Aufklärung darstellen (1) und hält sich dabei an „repräsentative Vertreter der jeweiligen Epoche" (2). Der erste Teil beschreibt die unterschiedlichen Akzente in der Eschatologie Luthers, Zwinglis und Calvins.

Luthers gesamte Theologie ist „zutiefst eschatologisch" bestimmt (4), so daß seine Lehre von den Letzten Dingen im engeren Sinne (15ff) nur in diesem größeren Zusammenhang gewürdigt werden kann. Schwerpunkte sind die Antizipation von Hölle und Jüngstem Gericht in Anfechtung und rechtfertigendem Glauben vermöge des Sieges Christi über die Anfechtungsmächte von Gesetz, Sünde und Tod. Kreuz und Auferstehung Christi sind so die Urdaten der Eschatologie (10). Dem eschatologischen Gesamtgefüge seiner Theologie, das ihn von Zwingli besonders, aber auch von Calvin unterscheidet, entspricht Luthers endzeitliches Geschichtsverständnis mit den Einzelzügen der eschatologischen Selbstdurchsetzung des Wortes Gottes in der Reformation, die den Widerstand der antichristlichen Mächte (Papst, Türken, Bauernkrieg) herausfordert (13f). Doch tritt dieser Bereich in der Darstellung proportional zurück genauso wie die Regimentenlehre. Wichtig für die spätere Entwicklung ist der Hinweis, daß Luther im Gegensatz zu Teilen der Täufer den Chiliasmus ablehnt (14f). Im Bereich der Eschatologie im engeren Sinne, also der Letzten Dinge (15ff), werden im einzelnen Himmel und Hölle unter Einschluß ihres Gegenwartsbezuges in der Gewissenserfahrung (16f) dargestellt sowie Tod, Gericht und Zwischenzustand unter Einschluß der Ablehnung des Fegfeuers.

Zwinglis Glaubensverständnis enthält zwar auch die „eschatologische Zukunftsdimension", betont aber besonders den „Gegenwartsaspekt des Glaubens" (26). Das gegenwärtige und das zukünftige Leben erscheinen wie „nebeneinandergesetzt". Im Vergleich zu Luther ist auch die Auferstehung Christi von untergeordneter Bedeutung wie das für Luther bezeichnende Handeln Gottes sub contraria specie (27). Auch die Naherwartung tritt zurück (28), ähnlich wie übrigens auch bei Calvin (37), während sie bei den Lutheranern noch lange lebendig bleibt (58).

Calvin hält vor allem an der „Einheit von Gottesbeziehung und Unsterblichkeit des Menschen" fest, wobei auch, wie schon bei Zwingli (24), griechische Einflüsse festzustellen sind (32). Anders als Zwingli jedoch begründet Calvin den eschatologischen Charakter des christlichen Glaubens von der Auferstehung Christi her (34) und versteht von hier aus die Hoffnung des Glaubens (35). Auch die für Calvin charakteristische Kirchenzucht „dient der Heiligung und damit der eschatologischen Vollendung der Gläubigen" (36). In der generellen reformatorischen Ablehnung der Fegfeuerlehre nimmt Calvin insofern eine differenziertere Stellung ein, als die Seelen der Toten nach dem Tode ihrer letzten Vollendung entgegengehen (39).

Ein geschichtlich bedeutungsvoller Wandel vollzieht sich in der Orthodoxie. Die eschatologische Ausrichtung der Theologie bleibt zwar erhalten, aber die Eschatologie ist kein theologisches Kernstück mehr (44), so daß die eschatologische Durchdringung der gesamten Theologie im 17. Jh. schwächer wird. Die Eschatologie rückt an das Ende der theologischen Entwürfe (45).

Dem Pietismuskapitel werden einige Bemerkungen über die Täufer vorangestellt, die vor allem die Bedeutung ihres Gemeindeverständnisses als die wahrhafte Gemeinde der Endzeit hervorheben (70ff). Im Pietismus selbst leben chiliastische Vorstellungen wieder auf, verbunden mit dem Hinweis auf die Notwendigkeit tätigen Glaubens und der „Hoffnung auf eine herrlichere Erscheinung des Reiches Gottes" in der irdischen Geschichte, so bei Ph. J. Spener (75ff) und bei A. H. Francke (77f). Das Reich Gottes wird zum „innergeschichtlichen Vollendungszustand" (90). Auch taucht die Allversöhnungslehre mehrfach auf, so bei G. Arnold (81) und F. Oetinger (90). J. A. Bengel und Oetinger dringen auf das Ganze der Geschichte und des Lebens (81f. 84). Beide errechnen auch den Anbruch des tausendjährigen Reiches für das Jahr 1836 (86). Im Gesamtduktus der pietistischen Entwürfe tritt der orthodoxe Gedanke der ewigen Vergeltung zurück (92).

In dem letzten Kapitel über die Aufklärung in Verbindung mit der Bibelkritik und einer neuen, positiven Einschätzung des Diesseits (93f) wird die Unsterblichkeit der Seele im Zusammenhang der moralischen Gesinnung als „zentrale Wahrheit" des Christentums verstanden (95f), so daß die traditionelle Eschatologie im gleichen Maße zurücktritt (102). Allerdings bleibt die gerechte Vergeltung für das Denken der Aufklärung konstitutiv (107).

Überblickt man das Ganze, so tauchen schon bei Zwingli und Calvin aus der humanistischen Tradition stammende philosophische Elemente auf (109), deren Eschatologie auch deswegen im Vergleich zu Luther eine „andere Färbung" hat, weil für sie „die Anfechtung schon durchschritten und die Verborgenheit Gottes in gewissem Sinn schon überwunden ist" (110). Über die Zukunft der Welt und der Geschichte lassen sich in dem fraglichen Zeitraum drei Positionen unterscheiden, nämlich Naherwartung, das tausendjährige Reich, auch in der pietistischen Variante der Hoffnung auf eine „durch menschliche Aktivität zu gestaltende bessere Zukunft", und schließlich das Aufgeben des Chiliasmus und das Bemühen um „innerweltlichen Fortschritt" in der Aufklärung (112). Gleichwohl ist eine diese Welt transzendierende Zukunft der Vollendung die „tragende Überzeugung" der Theologen in dem darzustellenden Zeitraum (113).

Insgesamt schließt die materialreiche Darstellung auch durch ihre Übersichtlichkeit eine Lücke in der bisherigen Behandlung des Themas. Allerdings beschränkt sie sich im wesentlichen auf die deutsche Entwicklung. Böhmen, die Niederlande, England und Nordamerika werden kaum berücksichtigt. Dasselbe gilt auch für den linken Flügel der Reformation, die Täufer und speziell Müntzer. Auch fehlt, abgesehen von gelegentlichen Hinweisen bei Zwingli und Calvin, der humanistische, speziell der bibelhumanistische Hintergrund. Dasselbe gilt von der zweiten Reihe der Reformatoren, ausgenommen Melanchthon, die in den letzten Dezennien immer mehr die Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat. Für die ökumenische Forschung wäre nicht zuletzt die Auswertung der reformatorischen Bekenntnisschriften von großer Bedeutung, um festzustellen, welche eschatologischen Elemente und Motive Eingang in die verbindliche Lehre der evangelischen Kirchen gefunden haben. Die reformatorische Eschatologie muß also wesentlich differenzierter gesehen werden, als das von dem großen Dreigestirn Luther, Zwingli, Calvin aus möglich ist. Vermißt wird wegen der Folgewirkungen auch J. Böhme. Damit soll indessen nur angedeutet sein, welche schier unübersehbare Breite das Thema hat, so daß eine Ergänzung der exemplarischen Methode durch Übersichten der Allgemeinen Strömungen sich angeboten hätte, um die Breite der Phänomene wenigstens anzudeuten. Umso dankbarer ist aber die Darstellung einer repräsentativen Auswahl zu begrüßen.

Hannover Ulrich Asendorf

Knauft, Wolfgang: **Katholische Kirche in der DDR.** Gemeinden in der Bewährung 1945–1980. (Mainz): Matthias-Grünewald (1980), 238 S., 12 Fotos, kart. DM 19.80

In der westlichen DDR-Forschung kommen Religion und Kirche kaum vor. Dabei gibt es für den katholischen Bereich noch ein besonderes Defizit: es gibt keinen Lehrstuhl in der Bundesrepublik und auch keine Forschungsstelle, die sich mit der Entwicklung der katholischen Kirche in der DDR befassen würde (vgl.: R. Henkys, Überwiegend Fehlanzeige. Kirche und Religion in der DDR-Forschung: Kirche im Sozialismus Nr. 5/1977, 15–18). Während es für die evangelischen Kirchen hierzulande zumindest zahlreiche den Verhältnissen tatsächlich entsprechende Informationen gibt, ist der Informationsfluß von Ost nach West bezüglich der katholischen Kirche erheblich geringer. Einmal sind Materialien über innerkirchliche Vorgänge außerhalb der DDR kaum zugänglich und selbst in der DDR nur partiell verfügbar. Zum anderen dringen entsprechende Informationen, Unterlagen und Dokumente nur selten über die DDR-Ordinariate hinaus und können nur in den seltensten Fällen zu einer lückenlosen Dokumentation zusammengefügt werden. Diese Zurückhaltung dürfte dazu geführt haben, daß im Westen auch an der Materie Interessierte sich nur ein unvollständiges Bild von der innerkirchlichen Entwicklung des Katholizismus im anderen Teil Deutschlands machen können. Das wird zudem durch die Informationsträger, die sich in der Bundesrepublik auch mit dem Katholizismus in der DDR befassen, nicht erleichtert. Zwar ist begreiflich, daß die Kirchenpresse nichts bringt, was das Mißfallen der DDR-Kirchenleitung erregen könnte. Immerhin sind die drei bischöflichen Ämter Schwerin, Magdeburg, Erfurt-Meiningen noch immer Teile der Diözesen Osnabrück, Hildesheim, Paderborn, Fulda und Würzburg, wenn sie auch nicht mehr deren Ordinarien unterstehen. Und West-Berlin wird von dem in Ost-Berlin residierenden Berliner Bischof geleitet. so daß nur das Bistum Dresden-Meißen und die Apostolische Administratur Görlitz zur Gänze auf DDR-Territorium liegen. So ist Rücksicht bei

allen Veröffentlichen auf mögliche Rückwirkungen für die Situation der Kirche in einem atheistischen Staat zu nehmen.

Um so mehr muß es daher erstaunen, wenn nunmehr eine erste Gesamtdarstellung der Entwicklung der katholischen Kirche in der DDR und ihres Verhältnisses zu den staatlichen wie gesellschaftlichen Bedingungen ausgerechnet von einem Autor veröffentlicht wird, der als Leiter der Öffentlichkeitsarbeit im bischöflichen Ordinariat Berlin (West) ein Interesse daran haben muß, solche Rückwirkungen zu vermeiden. Das mag zwei Aspekte haben: Einmal müssen ihm alle wesentlichen Dokumente zur Verfügung stehen, so daß er wie kaum ein anderer Einblick in die Materie besitzt und eine vollständige Darstellung möglich wird, wie sie anderswo kaum geleistet werden könnte. Zum anderen ist denkbar, daß diese Darstellung nicht mit der gewünschten wissenschaftlichen Objektivität geleistet wird, da eben bestimmte Interessen bei dieser Publikation vermutet werden dürfen. Für den ersten Aspekt mag enttäuschend sein, wenn Vf. schon im Vorwort schreibt, daß „die wichtigsten Archive – kirchliche und staatliche – fast ausnahmslos verschlossen" sind und daher „für eine Geschichte der katholischen Kirche in der DDR im streng-historischen Sinn es heute noch zu früh" sei (9). Für den zweiten Aspekt ist aufschlußreich, daß Vf. an gleicher Stelle schreibt: „Was aus persönlichen Gesprächen bekannt ist, läßt sich aus verschiedenen Gründen nur mit Auswahl vertreten." Das ist sicher richtig, doch kommt es bei zeitgenössischen Darstellungen bei der Auswahl auf das erkenntnisleitende Interesse an. Und dazu mag vorab schon gesagt werden: Das Buch ist – wohl nicht zuletzt, weil es das bislang einzige und erste ist – ein wichtiger Beitrag zur Forschung über die Entwicklung der DDR-Kirche. Aber es ist leider kein Forschungsbeitrag. Es wird so gut wie keine Literatur angegeben – ein Literaturverzeichnis findet sich ebensowenig wie ein Sachverzeichnis – und schon gar keine, die sich mit der DDR-Kirche kritisch auseinandersetzt. Es ist ein insgesamt gut lesbares Buch für den, der sich einen Überblick über die Entwicklung verschaffen will, es gibt eine Fülle von Informationen vor allem über die Anfänge der kirchlichen Entwicklung in der DDR, die inzwischen kaum noch bekannt sind, und Vf. macht auch auf mancherlei Probleme aufmerksam, die von offizieller Seite bisher eher nicht genannt wurden. Doch bleibt es insgesamt eine Darstellung aus der Sicht der Kirchenführung. Das ist kein Vorwurf, denn mehr konnte nicht erwartet werden.

Eine Entwicklung von 35 Jahren nachzuzeichnen, ist sicher nicht einfach. Daher kommt es ganz erheblich auf das Konzept der Gliederung an. Vf. wählt eine Gliederung, die „sich chronologisch – teilweise auf dem Zeithintergrund – der Amtszeit der jeweiligen Vorsitzenden der Berliner Ordinarienkonferenz an(schließt), der heutigen Bischofskonferenz. Innerhalb dieses chronologischen Rasters wird eine Behandlung nach Themenkreisen versucht, wobei gewisse Sprünge über Jahre in Kauf genommen werden mußten" (10). So sind als Etappen vorgezeichnet der „Neuanfang kirchlichen Lebens 1945–1950" (11–41) im Zeichen von Konrad Kardinal von Preysing, seit 1935 Bischof von Berlin und 1950 – in seinem Todesjahr – Vorsitzender der ostdeutschen Bischofskonferenz, während Bischof Heinrich Wienken von Meißen 1945–1951 Vertreter der Fuldaer (und damit gesamtdeutschen) Bischofskonferenz erst beim Alliierten Kontrollrat und dann bei der DDR-Regierung war; „Pastorale Schwerpunkte 1950–1956", wobei das die Amtszeit des Berliner Bischofs Wilhelm Weskamm (1951–1956) als Vorsitzenden der Berliner Ordinarienkonferenz umfaßt (42–86); ein drittes Kapitel steht unter der Überschrift „Verstärktes Ringen um Lebensraum der Kirche 1957–1961", die Amtszeit von Bischof Julius Döpfner (87–125); „Katholische Kirche nach dem 13. August 1961" heißt der letzte Abschnitt des Buches, der die Amtszeit von Bischof Alfred Bengsch, seit 1967 Kardinal, umfaßt (126–189).

Einerseits scheint dieses Gliederungsprinzip einleuchtend, da in der katholischen Kirche die Entwicklung sehr stark vom jeweiligen Vorsitzenden der Bischofskonferenz geprägt wird. Andererseits ergeben sich damit erhebliche Probleme, da zusammenhängende Fragestellungen auseinandergerissen werden. Nur ein Beispiel dafür, die Ökumene: S. 147 wird dieser Bericht zusammenhängend dargestellt (auf nur knapp zwei Seiten, obwohl dies doch bei einer zahlenmäßig kleinen katholischen Kirche angesichts einer starken evangelischen Christenheit sicher ein bedeutendes Problem sein wird). Durch den Hinweis darauf, daß es katholische Gruppen gibt, die ihre Kirche in Sachen Ökumene kritisieren, kann der Leser folgern, daß es so unproblematisch wie dargestellt damit wohl nicht sein könne. Doch erst S. 160 erfährt man unter dem Titel „Pastoralsynode", daß die Bischöfe gegen eine Mehrheit von Synodalen den „Kanzelaustausch" und die „Freigabe des Pfingstmontags als empfehlenswerten Datums für ökumenische Wortgottesdienste" abgelehnt haben. Hier würde nur ein Sach- oder Stichwortregister Abhilfe schaffen. Daß dies nicht vorhanden ist, mindert den Wert des Buches.

Im allgemeinen hinterfragt Vf. die von ihm beschriebenen Erscheinungen nicht. Weshalb hat sich die DDR-Kirchenleitung schwergetan mit Kontakten zu Kirchen in Osteuropa (145)? Manches wird unkritisch dargestellt. So erfährt man nichts über die Zensur bei kirchlichen Publikationen (St. Benno-Verlag) oder bei Rundfunkpredigten, weder über die eigene kirchliche noch über die staatliche (64). Zeitangaben sind oft ungenau, manches kann kaum eingeordnet werden (z. B. 46). Daß auch in der DDR zu manchen Erscheinungen unter Katholiken erhebliche Meinungsverschiedenheiten auftauchen, wird oft nicht mitgeteilt, so etwa bei der Jugendweihe (77).

Andererseits gibt es auch mancherlei Informationen, die so noch kaum bekannt sind oder in Vergessenheit geraten waren. Beispielhaft sei verwiesen auf die positive Würdigung des CDU-Vorsitzenden in der DDR, Otto Nuschke, der den Sektor Kirchenfragen bei der Regierung bis 1957 verwaltete (88); die Haltung der DDR-Bischöfe zur Zwangskollektivierung 1960; den Neuanfang der Kirche nach dem Kriegsende, wobei allerdings Unklarheiten bleiben (12, 17 etc.). In der vom Vf. beschriebenen Form war bislang wohl auch unbekannt, „daß sich Paul VI. im Sommer 1978 mit dem Gedanken trug, die kirchlichen Gebiete Schwerin, Magdeburg und Erfurt/Meiningen zu Apostolischen Administraturen zu erheben" (176f). Danach hätte der Tod dieses Papstes verhindert, daß der Vatikan eine endgültige Trennung der kirchlichen Jurisdiktionsbezirke zwischen beiden deutschen Staaten schon damals verfügen wollte, was dann ja bis heute nicht geschehen ist.

In einem Dokumentenanhang (190–231) werden eine Erklärung der Bischöfe zur geplanten Fristenlösung in der DDR von 1972, das Hirtenwort gegen das staatliche Erziehungsmonopol von 1974, der Brief von Bengsch in Sachen Wehrkundeunterricht von 1978 an die DDR-Regierung (allerdings kein Wort zur Problematik dieses Briefes; vgl. dazu K. Richter, Die Verweigerung des Waffendienstes in der DDR (ARB-WK 10/79), hrsg. vom kath. Arbeitskreis Entwicklung und Frieden, Bonn 1979, 61–73) neben zwei Beschlüsse der Pastoralsynode gestellt. Während die letzteren schon deshalb unnötig sind, weil sie in Buchform auch im Westen erschienen sind (Konzil und Diaspora, Leipzig 1977, Nachdruck Berlin-West 1977), scheinen die ersteren recht wahllos herausgegriffen: kein Wort, weshalb gerade diese Dokumente wiedergegeben werden. Hier hätte man sich ein Verzeichnis aller relevanten Äußerungen der Bischöfe gewünscht, soweit sie zugänglich sind, was so schwer nicht gewesen wäre (vgl. Herder-Korrespondenz und Informationsdienst des Arbeitskreises für zeitgeschichtliche Fragen in Bonn).

Hilfreich sind die Kurzbiographien der Bischöfe und Staatssekretäre für Kirchenfragen (232–235), während das Personenregister ohne Sachverzeichnis nur wenig weiterhilft.

Bedenklich erscheint auch, daß nicht wenige Zitate ohne Quellenangabe wiedergegeben werden (vgl. z. B. 30). Es fehlt weiter ein Verzeichnis der Pfarrgemeinden, wie es jährlich im Kleruskalender der DDR veröffentlicht wird. Auch genaue Angaben zur Katholikenzahl in Bistümern und Dekanaten, zu den kirchlichen Einrichtungen etc. fehlen im allgemeinen. Dazu findet sich selbst im „DDR-Handbuch" (Köln ²1979, 386–596) mehr. Wenn auch der Buchtitel das Jahr 1980 einbezieht, so ist das Manuskript doch schon 1979 abgeschlossen worden, so daß die mit dem Tod von Kardinal Bengsch eingetretenen Veränderungen noch nicht berücksichtigt werden konnten.

Leider bleibt auch nach Erscheinen dieser ersten Gesamtdarstellung zur Entwicklung der katholischen Kirche in der DDR festzuhalten, daß nach wie vor eine wissenschaftlich verantwortete Untersuchung zu diesem Themenkomplex fehlt. Hoffentlich wird dies überhaupt noch möglich sein, da nach 30 Jahren DDR wohl heute schon nicht mehr alle Quellen verfügbar sind.

Münster Klemens Richter

Baudler, Georg: **Wahrer Gott als wahrer Mensch.** Entwürfe zu einer narrativen Christologie. – München: Kösel (1977). 272 S. kart. DM 32.–

Spätestens seitdem J. B. Metz und H. Weinrich 1973 in der Zeitschrift „Concilium" die Notwendigkeit und (jedenfalls von ihnen erwartete) theologische Fruchtbarkeit „Narrativer Theologie" herausgestellt und deren Durchführung als dringend postuliert haben, ist die ausführliche Bemühung um eine „Narrative Theologie" innerhalb der katholischen Theologie feststellbar. Freilich kann man auch heute noch nicht sagen, sie habe schon Ergebnisse gezeitigt, die von einem neuen (oder aufs neue wiedergewonnenen) Typus von Theologie sprechen lassen könnte. Von daher versteht sich die Absicht des vorliegenden Werkes, (zunächst einmal wenigstens) eine „Narrative Christologie" zu versuchen und diesen durchgeführten Versuch der theologischen Fachkritik zu unterbreiten.

Der gegebenen Situation entspricht der Aufbau des Buches. Nach einem kurzen Vorwort (9) stellt das 1. Kap. „die Eigenart und die Zielsetzung des Versuchs: ‚Narrative Theologie'" ausführlich vor (11–45). Es

werden die Intentionen, Schwierigkeiten, Abgrenzungen, Zusammenhänge mit anderen Typen von Theologien, wie auch die Beurteilungsbedingungen und weiterführenden Perspektiven einer Narrativen Theologie im allgemeinen besprochen, zugleich im Blick und unter Hinweis auf vielfältige einschlägige Literatur. Das 2. Kap. klärt, wer für den konkret vorgelegten Versuch, nämlich einer Narrativen Christologie, als „der Adressat" betrachtet wurde (46–73), wobei im Laufe der Darlegungen des ganzen Buches gerade auf die Frage noch oft eingegangen wird. Das habe seinen Grund darin, daß Narrative Theologie sich, ihrem Eigenverständnis gemäß, viel ausdrücklicher nach dem jeweiligen Adressaten zu richten habe, als es die „bisherigen" Typen systematischer, exegetischer usw. Theologie getan hätten und zu tun vermöchten. Konkret ist der (bundesdeutsche: 248) Religionslehrer (vgl. bes. 31f, 35f, 258 Anm. 58, und das ganze 2. Kap.) und, in ihm repräsentiert, schlicht „der Mensch des 20. Jahrhunderts" (vgl. 70) gemeint. – Das 3. Kap. stellt den eigentlichen Hauptteil des Buches dar. In ihm wird das vorgestellte und ausführlich besprochene Anliegen der Narrativen Theologie auf den genannten Adressaten hin am Beispiel „Narrativer Christologie" durchgeführt, und zwar unter dem Titel: „Jesus – der Mann aus Nazaret, der alle Rollen und Schemata sprengt" (74–224). Diese (einer Kapitelüberschrift des Buches von E. Schweizer, Jesus Christus im vielfältigen Zeugnis des Neuen Testamentes, München-Hamburg 1970, entnommene: vgl. 44 und 64) Formel prägt schlagwortartig die gesamte Durchführung: Jesus wird vorgestellt als „der andere Zimmermann", als „anders als Johannes", „der andere Prophet", „der andere Messias", „der andere König", „der andere Logos" und „der andere ‚Heiland'", wobei diese Charakterisierungen Jesu in weiteren Abschnitten erzählend noch ergänzt werden, u. a. im literarischen Mittel eines Briefes an Schalom Ben-Chorin (d. h. in Antwort auf dessen Buch „Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht", München 3. Aufl. 1970) unter dem Titel „der andere Gottesknecht". Das Anliegen dieses Hauptkapitels ist es, das christlich-verbindliche Glaubensgut über Jesus Christus, wie es aus der Heiligen Schrift erhoben und (im Laufe der Jahrhunderte je mit verschiedenen Akzenten) systematisch erfaßt wurde, in Sinne Narrativer Theologie, dabei freilich mit ausgesprochen theologisch-systematischem Anspruch (vgl. bes. 23; 25; 27; 31; 189), vorzutragen, um so eine neue, sich als genuine Christologie verstehende Glaubenslehre über Jesus Christus zu verfassen, die zu erfüllen in der Lage wäre, was bisherige Christologie zu leisten heute nicht mehr imstande sei. – Ein kürzeres 4. Kap. betrachtet „das ‚große Glaubensbekenntnis' der christlichen Kirchen aus der Perspektive einer narrativen Christologie" (225–251). Eine Schlußbemerkung (252f) und der Anmerkungsteil (254–272) beschließen das Buch.

Die Beurteilung der durch B. vorgelegten Narrativen Christologie wird vom Autor nicht gerade leicht gemacht. Auf der einen Seite weist er immer wieder selbst auf den Versuchscharakter seines Unternehmens hin und fordert zum Urteilen auf: vgl. 16–19; 22; 34f; 48; 252f. Es sei „ein Versuch, der als erster seiner Art (und eben als V e r s u c h) das Recht haben muß, zu mißlingen" (19; vgl. 25; 253). Auf der anderen Seite wird sowohl dem Systematiker („bisherigen Stils") als auch dem Exegeten schon vorwegnehmend Unverständnis für diese Art Theologie zugesprochen: dieser wird mit dem Vorgelegten „kaum etwas anfangen können" (252), jener über vieles „ärgerlich sein" (ebd.). Der Religionspädagoge „hat das Erzählen bisher im wesentlichen (nur) als unterrichtliche M e t h o d e reflektiert" (252) und die „inhaltlichen Neuinterpretationen" galten ihm nicht als seine Aufgabe (ebd.). Trotz dieser vom Autor aufgestellten Hindernisse (vgl. noch 34f; 48 u. ö.) muß um der Sache willen eine Beurteilung erfolgen, in deren Recht er den Leser (und gegebenenfalls den Anwender) seines Buches und also auch den Rez. offenkundig selbst eingesetzt hat. Es hat seinen sachlichen Grund, wenn zunächst auf das Anliegen der Narrativen Theologie, wie es von B. verstanden und durchgeführt wird, eingegangen sei, um dann die von ihm vorgelegte Christologie selbst näherhin zu betrachten.

Wenn man sich die Zielsetzung anschaut, die B. der Narrativen Theologie (seines Verständnisses!) zuschreibt, in ausdrücklicher und oft polemischer Gegenüberstellung zur „bisherigen" Systematischen Theologie wie Bibeltheologie, ja in kritischer Abhebung sogar von „anderen Versuchen dieser Art" (26), dann stellen sich wichtige Fragen. Ist das Ziel, wie es B. der Narrativen Theologie, im konkreten Fall einer Narrativen Christologie vorschreibt, überhaupt erreichbar (wobei hier der Frage nicht nachzugehen ist, ob sich z. B. J. B. Metz und H. Weinrich und andere mit der Auffassung B.s identifizieren möchten)? Es soll „die Arbeit an genuinen systematisch-theologischen Anliegen" erfolgen, nämlich „Erprobung des Programms einer narrativen Theologie, Versuch eines narrativen Ansatzes zur Bewältigung des Theodizee-Problems, Vermittlung von heilsgeschichtlicher und metaphysischer Christologie, Klärung des Verhältnisses von präsentativ-narrativer und diskursiv-argumentativer Sprache in der Theologie, neue Möglichkeit der Vermittlung von gegenwärtiger Lebenssituation und überlieferter Glaubensbotschaft" (44, als Zusammenfassung des im 1. Kap. Dargelegten). Zugleich soll es sich auch um „die Erprobung einer religionspädagogisch orientierten theologischen Hermeneutik" handeln (45), so, daß „dem Religionslehrer als dem primären Adressaten des Versuchs ein neues Glaubensbewußtsein erwachsen" könne (ebd.), und das zudem noch als Antwortversuch auf „die Frage der Identitätsfindung in divergierenden Rollenerwartungen" (56), wie sie den Religionslehrer bedrängt (vgl. 56–70). Ist das alles in e i n e m Ansatz und Grundentwurf überhaupt zu leisten? Bei allem ist sich der Autor dessen bewußt, daß Narrative Theologie (seines Verständnisses) ja eigentlich nur in mündlich-unmittelbarer Rede, im Gegenüber namentlich-konkreter Personen möglich ist, die ihre eigene Existenz einbringen und betroffen sein lassen (Erzähler und Hörer). Sie „verlangt nach einer konkreten Erzählgemeinschaft" (47), ist „im wesentlichen auf einen mündlichen Erzählvorgang angewiesen" (48). Das entsprechende Urteil fällt der Autor selbst: „Darum kann auch der vorliegende Versuch nicht narrative Theologie im eigentlichen Sinne sein, denn diese Erzählungen wenden sich an einen anonymen Leser" (48) (wie es ja die „Form einer Buchpublikation" [47] wesensgemäß fordert).! Dem ist eigentlich nichts mehr hinzuzufügen.

Das gleiche Mißverständnis von Systematischer und Praktischer Theologie und folglich von theologisch-wissenschaftlicher Sprache auf der einen Seite, der Sprache von Buchveröffentlichungen unterschiedlicher Art auf einer anderen und der einer mündlichen Glaubensunterweisung, Katechese oder glaubensbegeisterter (doxologisch-prophetischer) Rede nochmals auf einer anderen Seite zeigt sich, wenn B. als d e n Maßstab gelungener narrativer Theologie ansetzt, ob sie „*tatsächlich* (kursiv bei B.) dazu verhilft, Jesus als den absoluten Orientierungspunkt auch heutigen menschlichen Lebens aufleuchten zu lassen" (44; vgl. auch 189!). Wie soll das festgestellt werden? Wo bleibt da das Moment freier Glaubensantwort und -verweigerung, da nicht einmal Jesus selbst (wenn man will: d e r narrative Theologe überhaupt) bei seinen Adressaten erreichen konnte, was sein Anliegen war? Daß es sich bei der Narrativen Theologie im Sinne B.s faktisch doch um religionspädagogische und katechetische Anweisungen und Ratschläge handelt, zeigt offen folgender Satz: „Narrative Theologie ist das Gebiet, wo der Religionslehrer, Katechet, der Prediger selbständig und schöpferisch tätig sein und in ursprünglicher Weise die christliche Überlieferung zum Verstehen bringen kann ... die Ergebnisse der Systematischen Theologie und der Bibeltheologie sind ihm dabei nur eine Hilfe und bilden eine Art ‚*Regiehinweis*' (kursiv bei B.), der seine eigene kreativ-narrative und wesentlich situative Erschließung der Überlieferung theologisch verantwortbar macht" (48). Alles in allem: Das Buch hätte rechtens nur als eine Anweisung zur narrativen Vermittlung christlichen Glaubensgutes, zuhanden der Religionslehrer usw., betitelt werden dürfen.

Wie es freilich mit dem christologischen Glaubensgut bestellt ist, das B. in seinem Buch zugrunde legt bzw. vorstellt, das ist nochmals eine andere Frage. Er muß nicht von vornherein und absolut als bedauerlich erkannt werden, daß B. seinem christologisch-narrativen Versuch jenes von E. Schweizer übernommene (von diesem allerdings nur als eines unter anderen verwendete) Muster zugrunde legt: „Jesus – der Mann aus Nazaret, der alle Rollen und Schemata sprengt" (74 u. ö.). Was dabei freilich, je länger desto mehr, auffällt, ist, wie in einer schon monomanisch zu nennenden Weise von den Rollen und Rollenerwartungen (im heute gängigen soziologischen Jargon), von Identifikation, Identitätskrisen u. ä., von Jesus als dem Orientierungspunkt menschlichen Daseins die Rede ist. D e r Titel Jesu, der auf fast jeder Seite begegnet, ist: „der Bauhandwerker aus Nazaret", „der unschuldig hingerichtete jüdische Bauhandwerker". D e r Erlöser-Titel Jesu ist: er ist der Orientierungspunkt! So sehr, daß der Philipper-Hymnus in der Übertextung B.s (statt mit dem Titel „Herr") endet: „Im ungeheuren Kosmos und in der Geschichte aller Menschen aller Zeiten gilt nur einer als Orientierungspunkt, ... Jesus" (204). Jo 1,16 („Gnade über Gnade") wird so übertextet: „Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen Sinn und Orientierung" (207). Das Glaubensbekenntnis hat die Aufgabe, abzusichern, daß nichts anderes als Jesus „zum Orientierungspunkt genommen wird" (247f). Nun mag diese einfallslose monomanische Titelgebung für Jesus („Bauhandwerker", „Orientierungspunkt") noch auf

Kosten eines ersten Versuchs einer Übertextung der biblischen Botschaft beruhen. Und man könnte es zunächst auch zugestehen, daß „in diesem Versuch, das christliche Ur-Kerygma zu übertexten, ... die Perikopen einen jeweils anderen Stellenwert gewinnen, als sie im betreffenden Evangelientext besitzen, wobei sich vielfach auch eine neue literarische Form ergeben muß" (131). Nur müßten doch einige wesentliche Momente erfüllt werden. Zunächst: Wer der bisherigen Theologie vorwirft, ein „Kunstgewerbeformular" zu gebrauchen (227; 252; offenbar aus M. Walsers Roman „Halbzeit" übernommener Ausdruck: vgl. 256 Anm. 39), sollte selbst nicht Vorstellungen, Begriffe und Formeln aus trivial-banalen Groschenromanen verwenden (oder erfinden)! Um ein Beispiel zu bringen: Die Versuchung Jesu wird von ihm selbst als Traum vorgestellt; da heißt es: „Herrliche Speisen dufteten auf den Tischen vor mir auf und meine Höflinge versuchten, mir an den Augen abzulesen, wonach ich verlangte, um sofort hinzugehen und mir in einer goldenen Schale die Speise zu reichen, auf die mein Auge gefallen war. Leise Musik ertönte und weiche Frauenhände glitten zärtlich über meinen Körper" (144). Am See Gennesaret: „Mit einer weißen Tunika bekleidet, stieg er aus dem Boot und es schien der Menge, als sei ein Gott den Fluten des Meeres entstiegen" (215; vgl. noch 110; 221 u. ö.). Doch auch wenn man das noch alles hingehen lassen möchte, so ist den Übertextungen, die tatsächlich Umdeutungen biblischer Textinhalte darstellen, mit allem Nachdruck zu widersprechen.

Einige Beispiele: „Hier, in den physisch und geistig verelendeten Massen am Jordanfluß sah Jesus den Himmel sich auftun und Jahwes Geist herniederkommen auf sich und die ihn umgebenden Massen (!), die wie er (!) der Taufe des Johannes harrten, jener Taufe, die ihnen einen neuen Himmel und eine neue Erde erschließen sollte" (103). Jesus hat so „glaubhaft Jahwes Geist und Wirken in den orientierungslos gewordenen Massen des israelitischen Volkes ... aufgehen sehen" (126); „es waren jene armen, hungernden und elenden Menschen, aus deren Mitte (!) ich (Jesus) am Jordan Jahwe neu hatte aufgehen sehen" (145; vgl. noch 104 und 175). Jesus ging oft zum Beten, „um mit sich allein zu sein" (110 u. ö.), da „ihn die Frage nah seiner und unserer Identität ... quälte und er ... darunter litt" (113). „Ein Grübler und Schwärmer, ja, das war er schon immer gewesen" (86); er wird „sich selbst zum Problem" (163), so daß „er dieses Nicht-Wissen, wer er ist, als seine eigentliche und letzte Bestimmung begreift, die Bestimmung, das Geheimnis des Menschen, das jeder ist, auszutragen" (167). Um die Übertextung der Verklärungsgeschichte zu übergehen (vgl. aber, w i e es geschieht: 110–130), zur Versuchung Jesu. Sie endet damit, daß Jesus schließlich „am zischenden Laut" der Versucherstimme erkennt, mit wem er es zu tun hat, und: „als ich mich umsah (so schildert er es selbst!), sah ich euch kommen, die ihr mir Wasser gabt und Brot und mich zurückholtet in das Leben (!)" (150). Die Ostererfahrung der Frauen am Grab und überhaupt die Erfahrung des Auferstandenen wird so gefaßt: „Sie erfuhren eine große und starke Intuition. Überwältigend deutlich und klar sprach eine Stimme aus ihrem Inneren (!)", so daß sie erkannten, „wie er am Kreuz (!) zum Ort einer neuen, bisher nie gekannten Erscheinung Jahwes wurde ..."; in Galiläa werdet ihr „ihn sehen, wie ihr ihn auf Golgatha (!) gesehen habt: als die neue Offenbarung Jahwes" (184f u. ö.). So auch Thomas: „Das Bild des Gekreuzigten vor Augen, faltet er die Hände und sagt: ‚Mein Herr und mein Gott'" (188). Den Jüngern „erschien ... der Gekreuzigte als lebendig-leibhaftiger, alles beanspruchender und alles in sich hineinziehender Ruf, als neuer Richt- und Orientierungspunkt ihres Lebens" (187).

Wir müssen diese Beispielfolge abbrechen, wenngleich zur Klärung des Sachverhalts zahlreiche entscheidende hinzuzufügen wären. Das Entscheidende: Jesus ist gekommen, um das Unheil zu wenden. Dieses aber wird nie anders verstanden denn als Entfremdung durch römischen (und wie immer gearteten) Imperialismus, als Heimat- und Orientierungslosigkeit (211; vgl. 130 u. 203 u. ö.), als ein sich nicht änderndes System (91). Vgl. dazu die Übertextung des „Urbekenntnisses des Neuen Testamentes ‚Jesus ist der Christus'" auf S. 227! Dementsprechend wird Jesus in seiner Heilbringerfunktion verstanden: 34; 71; 88 (!); 130ff. u. ö. Nur einmal begegnet das Wort „Sünde" (dazu in Ausführungszeichen: 238), und von Metanoia ist nirgends die Rede. Wundert es einen, wenn man dann liest: (Zur Herkunft Jesu) „Soll richtig ... von ihm erzählt werden, dann darf er, der am Kreuzesgalgen ganz zu sich selber gefunden hat (!), in solcher Erzählung nicht erscheinen als Ergebnis der Verschmelzung einer weiblichen Eizelle mit einer entsprechenden Samenzelle ..., sondern ... als gezeugt und geschaffen aus jenen Stunden, in denen, wie in der Taufe am Jordan, aus der geistigen und seelischen Not der Vielen ... der Geist Jahwes auf ihn zukam und sich auf ihn senkte; Jesus ist das, was in solchen Stunden aus ihm wurde (!)" (241). Formeln wie: „die sog. ‚metaphysische Christologie', also (!) das Bekenntnis zu Jesus als dem präexistenten Gottessohn" (189) lassen die Frage aufkommen, welche („Bisherige") Christologie eigentlich diesem ganzen Unternehmen zugrunde gelegen hat. Wo bleibt die Beachtung des Alten Bundes, wenn B. sagt: Jesus wurde „zum bleibenden Orientierungspunkt der Weltgeschichte, zum Punkt, wo Jahwe erstmals (!) und unwiderruflich in seiner wahren (!) Gestalt, der Gestalt des Gekreuzigten, erschien (!) und zu den Menschen sprach" (202)? Sehr einfach „kommen heilsgeschichtliche und metaphysische Christologie zu einer wirklichen Einheit" (271 Anm. 19), nämlich wenn man sagt: „Jesus bringt ... Gott g a n z, von ihm selbst nicht mehr wertend abtrennbar, zur Erscheinung" (244), indem eben „ganz" betont wird (ebd. mit Anm. 19)! Freilich bleibt die Frage, ob tatsächlich das unabdingbare christologische Glaubensgut zu Gesicht kam; im vorliegenden Buch muß man es leider vermissen. Es ist bedauerlich, daß diesem an sich lobenswerten Unternehmen, nämlich das Anliegen einer Narrativen Theologie einmal konkret zu verwirklichen, in so ungenügender Weise entsprochen wurde.

W i e n R a p h a e l S c h u l t e

Seven, Friedrich: **Die Ewigkeit Gottes und die Zeitlichkeit des Menschen.** Eine Untersuchung der hermeneutischen Funktion der Zeit in Karl Barths Theologie der Krisis und im Seinsdenken Martin Heideggers. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1979). 126 S. (Göttinger theologische Arbeiten Bd 11) kart. DM 16.–

Die in Göttingen unter Anleitung von Hans Joachim Kraus angefertigte Diss. geht von der Beobachtung aus, daß zwischen der Theologie Karl Barths und der Philosophie Martin Heideggers formale Analogien bestehen. Beide verhalten sich ablehnend gegenüber der Metaphysik, gegenüber der in ihr eingeschlossenen Selbstmächtigkeit des Subjekts und vor allem gegenüber der Auffassung der Zeit als einer „linearen Jetzt-Folge". Beide fordern ein Verständnis der Zeit von der Zukunft her, die nicht ein bloßes Noch-Nicht-Sein der Gegenwart ist, sondern die Ankunft einer Möglichkeit, welche zwar Möglichkeit des Menschen ist, aber gerade nicht auf seinem eigenen „Können" beruht, sondern auf einem für den Menschen unverfügbaren Ereignis. „So koinzidiert bei Barth und Heidegger der Aufweis einer kritischen Zeitauffassung, die allem traditionellen Zeitverstehen inkommensurabel bleibt, mit der intendierten kritischen Begrenzung der Metaphysik" (20). Insoweit greift Vf. zurück auf die Diss. von H. Bürkle „Dialektisches Zeitverständnis und existentiale Zeitlichkeit" (Hamburg 1957), deren Ergebnisse er radikalisierend weiterführt.

Von solchen Entsprechungen ausgehend interpretiert Vf. einerseits die Entwicklung Karl Barths von der ersten zur zweiten Auflage des Kommentars zum Römerbrief (R I u. R II) mit Mitteln der Unterscheidung Heideggers zwischen „eigentlicher" und „uneigentlicher" Zeitigung des Daseins: R I hatte die Ereignisse im Leben und Sterben Jesu noch als „zeitlich abstehende Initiierung", die Zukunft des Heils noch als bloß ausstehende Wirklichkeit verstanden. Erst R II versteht die Zeit konsequent existential. Der Glaubende „existier gleich ursprünglich zukünftig im Ausrichten auf den immer erst Kommenden, vergangen im Zurückkommen auf seine Nichtigkeit und gegenwärtig im Erschließen der totalen qualitativen Differenz zwischen Gott und Mensch, zwischen Zeit und Ewigkeit" (48).

Im zweiten Kap. wird Heideggers Denkweg mit Mitteln der dialektischen Theologie Barths interpretiert.

„Sein und Zeit" hatte die Zukunft des Menschen noch als sein eigenes „Seinkönnen" verstanden, obgleich sich in der Angst schon ankündigte, daß der Mensch seine eigene Zukunft gerade nicht „vermag". Dies wird im Brief „Über den Humanismus" ausdrücklich, dessen Hauptinhalt Vf. mit den Worten paraphrasiert: „Das Seinkönnen des Menschen ist ein Können des Seins im Menschen [...] als menschenunmögliche Möglichkeit" (78f). Entstammt schon dieser Terminus nicht Heideggers Philosophie, sondern der dialektischen Theologie, so wird die theologische Überformung Heideggers vollends dort deutlich, wo Vf. Heideggers Aussage interpretieren will, das Denken sei „in die Ankunft des Seins, in das Sein als die Ankunft gebunden". Vf. paraphrasiert: „Geschichtlichkeit lebt der Mensch nur, indem er sich, auf das Geschick der Er-eignung wartend, [...] adventlich einstimmt" (85). Obgleich Heidegger nicht von der Ankunft Gottes spricht, sondern von der Ankunft des Seins, will Vf. dennoch auch Heideggers Metaphysikkritik theologisch verstehen. „Gott ist die kritische Grenze der Metaphysik, und nur insofern er sich im Menschen zeitigt, ist eine kritische Grenzziehung gegenüber der Metaphysik möglich" (59).

Das dritte Kap. bietet nicht, wie angekündigt, einen „ausdrücklichen Vergleich" der Zeitauffassungen Barths und Heideggers, sondern vielmehr die Darstellung eines weiteren Schrittes in der Entwicklung von Barth: der Entwicklung von R II zur „Kirchlichen Dogmatik" (D), dargestellt wiederum mit Mitteln der Heideggerschen Unterscheidung von eigentlichem und uneigentlichem Zeitverständnis.

Diese stehen in D nicht mehr „in einem exklusiven, sondern in einem komplementären Verhältnis" (103), sofern die „eigentliche Zeitlichkeit" als die „innertrinitarische ewige Geschichtlichkeit Gottes" verstanden wird, die lineare Zeit aber als der „Zeitraum des Menschen Jesus von Nazareth, also [...] Anfang, Verlauf und Ende eines zeitlich ausgedehnten menschlichen Lebens" (103). Aus dieser Verhältnisbestimmung wäre nun ein „dogmatisch zureichender Zeitbegriff" zu entwickeln, „dessen Umfang diese Arbeit freilich nicht mehr darstellen kann" (105). Die Richtung, in der dieser Zeitbegriff zu entwickeln wäre, wird dadurch angegeben, daß Vf. sich in diesem Abschnitt durchgängig auf E. Jüngels Buch „Gottes Sein ist im Werden" (Tübingen ²1967) bezieht. Auf diesem Hintergrunde soll gezeigt werden, „warum sich die Theologie Barths um ihrer ‚Sache', um der Sache Gottes in Jesus Christus willen der hermeneutischen Gemeinsamkeit mit dem Seinsdenken Heideggers auch wieder entwinden mußte" (10). Wenn nämlich die „eigentliche" Zeitlichkeit nicht die Weise ist, wie der Mensch sich selber zeitigt, sondern die Weise, wie Gott dem Menschen, der an das Ende seines eigenen Seinkönnens gelangt ist, an seiner ewigen, innertrinitarischen Selbstzeitigung Anteil gewährt, dann darf auch jenes „Hineingehaltensein in das Nichts", von dem Heidegger gesprochen hat, theologisch gedeutet werden: Es ist die Weise, wie Gottes Gnade sich sub contrario, in der Gestalt des Gerichtes, verbirgt. Dann aber hat „das Nichts als die den Menschen ängstigende Bedrohung, die im Entgleiten alles Seienden für ihn wirksam wird, in Jesus Christus seine Erledigung gefunden" (108).

Kritisch bleibt die Frage zu stellen, ob diese Art der gegenseitigen Interpretation Barths mit Mitteln der Heideggerschen Philosophie, Heideggers mit Mitteln der dialektischen Theologie nicht allzu sehr durch die Absicht bestimmt war, die Position des späten Barth als die dialektische Aufhebung der Heideggerschen Unterscheidung von eigentlicher und uneigentlicher Zeit zu deuten, und ob die so interpretierten Positionen noch die Heideggers bzw. der Barthschen „Theologie der Krisis" gewesen sind.

Bochum Richard Schaeffler

Meyer zu Schlochtern, Josef: **Glaube, Sprache, Erfahrung.** Zur Begründungsfähigkeit der religiösen Überzeugung. – Frankfurt, Bern, Las Vegas: Lang (1978). 428 S. (Regensburger Studien zur Theologie Bd 15), brosch.

Die Theologie, die Fundamentaltheologie zumal, hat heute das, was man in der klassischen Apologetik „Glaubensbegründung" nannte, weit von sich geschoben; allein in der religionspädagogischen Grundlagendiskussion und ihrem Umfeld scheint die Frage ein freilich eher kümmerliches und im Niveau ihr nur selten angemessenes Dasein zu fristen. Die Theologie erweckt den Eindruck, als habe sie sich unter der Last des Abschieds vom Neuthomismus wie der Schelte seitens der neuzeitlichen Erkenntnistheorien und Sprachphilosophien in die sturmfreie Zone eines mehr oder weniger nichtkognitiven und privatisierten Glaubensbegriffs zurückgezogen.

Es ist daher schon als Verdienst des Vf.s zu werten, daß er mit seiner Arbeit, einer Regensburger theologischen Diss., nachdrücklich darauf aufmerksam macht, daß religiöser Glaube zwar eine sich selbst absolut gewisse Überzeugung ist, daß es aber zugleich ein Spezifikum dieses Glaubens ist, Geltung zu beanspruchen – und d. h.: Er hat sich zu begründen; Glaube ist ohne Vernunft und Erfahrung, ohne mitteilbaren Inhalt nicht denkbar. Vf. will daher mit seiner Arbeit einen Beitrag zur Reformulierung des theologischen Begründungsproblems leisten.

Dies geschieht in sechs Hauptteilen, die allerdings von unterschiedlichem Umfang und ebenso unterschiedlichem Gewicht für die Fragestellung sind. Es fällt auf, daß der meiste Raum einerseits von einem sehr kritischen Referat „narrativer Theologien" (III, D), andererseits von einer weniger kritischen Darstellung der Erkenntnisphilosophie M. Polanyi's (IV/B) eingenommen wird.

Der erste Teil hat die Funktion, in die heutigen Dimensionen der Frage nach der Begründbarkeit religiösen Glaubens einzuführen. Diese Situation sieht Vf. geprägt durch technisch-rationales Denken, das zunehmend in die Strukturen auch der Lebenspraxis eingreift (15) und so zum Verlust elementarer Erfahrungsmöglichkeiten führt. Die Folge ist eine entmündigende Privatisierung der individuellen Lebensgeschichte. In dieser Welt ist auch religiöser Glaube nichts als subjektive Überzeugung, deren Inhalt, deren Wahrheitsanspruch nicht in den Blick kommt.

Im zweiten Teil geht es um die Kritik an der Glaubensbegründung aus der Sicht der sprachanalytischen Religionsphilosophie. Einerseits wird hier die Glaubensbegründung als nichtig (A. McIntyre), als sinnlos (Neopositivismus, besonders Ayer und Flew) oder als bloßer Ausdruck einer prägenden Einstellung (R. M. Hare) qualifiziert und so religiöser Glaube als bar jeden kognitiven Gehalts dargetan; andererseits wird das Begründungsproblem aus der Sicht einer gebrauchstheoretischen Bedeutungsbestimmung (D. Z. Phillips) dadurch gegen Kritik immunisiert, daß Glaube nichts anderes ist als die Partizipation an spezifischen „Sprachspielen", deren Wahrheitsanspruch sich nicht noch einmal legitimieren muß – dies übrigens unter fälschlicher Berufung auf L. Wittgenstein.

Der dritte Teil widmet sich Modellen der Durchführung der Glaubensbegründung. Nach einem Blick auf die rationalen Elemente der Position des Thomas von Aquin geht es zunächst um die Vorschläge von J. Hick. Für diesen ist religiöser Glaube eine Weltinterpretation, genauer: ein durch die Erfahrung der Welt vermitteltes Bewußtsein von der Gegenwart Gottes (120). Ist so auch die Rationalität des Glaubens für den Gläubigen selbst gesichert, stellt sich doch angesichts der bleibenden Ambivalenz von Erfahrung die Frage nach der Mitteilbarkeit dieser inneren Rationalität. Die Verweise von Hick auf Heilige, auf die Gewißheit der religiösen Grundbehauptungen, auf die Kohärenz der Weltinterpretation selbst grenzen denn doch „Glauben" zu hermetisch gegen „Wissenschaft" ab (135. 143), als daß die Vernunft des Glaubens auch nach außen zu Tage treten könnte.

Für D. Allen hat die Begründung des Glaubens nicht aus seinen Aussagen, sondern aus der auf ihn begründeten Praxis zu erfolgen; Basis einer solchen Begründung ist die religiöse Selbsterfahrung des Gläubigen, die der Metaphysik entraten kann. Diese völlige Privatisierung des Christentums macht jeden Diskurs über die Inhalte der christlichen Wirklichkeitsinterpretation unmöglich.

Ausführlich wendet sich dieser Teil der Arbeit dem Verlust des Begründungsthemas in den Versuchen vor allem amerikanischer narrativer Theologie zu. Zuerst jedoch werden die Vorschläge von J. B. Metz scharfer, wenngleich einleuchtender Kritik unterzogen, die nicht seine Intentionen, dafür umso mehr seine Argumentationsweisen trifft. Allzu schlicht erscheint vor allem der von Metz behauptete Gegensatz von Erzählung und Argumentation, der einerseits höchst vage bleibt, andererseits eine mangelnde literaturwissenschaftliche Grundlegung offenbart (185. 188. 196). Religiöse Erfahrung und theologisches System befinden sich nach Metz in einem Schisma, geradeso, als könne Theologie erzählend ihre vorneuzeitliche Unschuld wiedergewinnen.

Fundierter wirken dagegen vor allem die Vorschläge z. B. von St. Crites und S. McFague TeSelle. Für Crites ist Narrativität deshalb notwendig, weil sich anders die Zeitlichkeit jeder Wirklichkeitserfahrung nicht wiedergeben läßt. Die mögliche Gegensätzlichkeit von Erfahrungsgeschichten ist unaufhebbar, Erfahrung wird „vergötzt". Für die Theologin McFague TeSelle ist die Phantasie die neue Form theologischer Reflexion; ihr Vehikel ist die Metapher, d. h. die Erzeugung neuer Bedeutungsaspekte. Der Sinn von Metaphern ist prozeßhaft und daher nur durch Partizipation einsichtig – ein Weg, der zum letztlich nicht mehr vermittelbaren Bekenntnis führt.

Nach M. Novak ist das in der theologischen Systematik verlorene religiöse Subjekt allein wiederzugewinnen im Modus der Lebensgeschichte; Ähnliches denken J. S. Dunne und Wm. McClendon Jr. Individuelles Leben und Erleben soll in der Theologie Vorrang vor dem begrifflichen Denken erhalten; Vermittlung und Diskurs, Glaubensbegründung also, tritt zurück.

Der vierte Teil der Arbeit stellt die gegenwärtige philosophische Begründungsdiskussion dar. Die Darstellung beginnt mit einer kurzen Auseinandersetzung mit dem Kritischen Rationalismus und referiert dann ausführlich die Position M. Polanyi's (ca. 65 Seiten). Dessen stark von der romantischen Hermeneutik sowie der Gestaltspsychologie beeinflußte Anschauungen betonen die subjektiven Komponenten jeder Erkenntnis, die ein aktives Formen der Erfahrung durch das Subjekt, ein Integrationsakt ist. Dieser Integrationsakt ist rational, aber nicht im Sinne theoretischen Wissens, sondern im Sinne erlernbaren praktischen Könnens. Das integrierende Subjekt ist jedoch nicht weltlos, sondern – vor allem durch den Interpretationsrahmen Sprache – an die soziale Lebenswelt gebunden. Das aktive „Erfassen" dieser Wirklichkeit ist ein Akt personaler Verantwortung, Wissen ist ein Glaubensakt, Behaupten ist Ausdruck einer bejahenden Einstellung. Diese Nähe Polanyi's zur „Sprechakttheorie" macht seine Vorschläge zur Begründungsfrage problematisch: Wahrheit ist mehr als Überzeugtsein, will Geltung beanspruchen. Sollen Begründungen die Beliebigkeit von Behauptungen minimalisieren, „dann muß der Status angegebener Gründe intersubjektiv ausweisbar sein" (323).

Im fünften Teil werden Aspekte möglicher Begründungen der religiösen Überzeugung vorgeführt und Kritik an der Begründungsidee seitens der Sprachphilosophie wie der neuzeitlichen Theologie aus der Struktur des Glaubens zurückgewiesen. Vorgeschlagen wird – in Anlehnung an B. Mitchell – ein kumulatives Begründungsmodell: Eine Reihe von Argumenten ist aufeinander

bezogen; kein Einzelargument ist falsch; die Gesamtbegründung ist kohärent und stimmig; sie ist in ihren wesentlichen Zusammenhängen ohne Glaubensvoraussetzungen verstehbar (333f). Ein Glaube, der sich nicht auf eine weiter nicht begründbare Wirklichkeitsauffassung beschränken lassen will, hat einerseits die Abhängigkeit der Kriterien von der Wirklichkeitsauffassung darzustellen, andererseits zu zeigen, wie und wann eine Entscheidung zu einem umfassenden Wirklichkeitsverständnis rational genannt werden kann (346).

Der sechste Teil schließlich bringt die Begründungsproblematik mit dem auch in der Theologie vieldeutigen Begriff Erfahrung in Verbindung. In Abhebung vom empiristischen Erfahrungsbegriff, der die Strukturen der Wahrnehmung des Gegenstandes von diesem selber fernhält, wird hier Erfahrung verstanden als Vorgang wie als Resultat der Auseinandersetzung des Menschen mit der Wirklichkeit. Dabei zeigt sich, daß z. B. Sinnerfahrung nicht Gegenstand einer Zwecksetzung ist, sondern Wert in sich selbst hat, verändernd auf das Subjekt wirkt, Handlungsmöglichkeiten eröffnet, ohne sich in partikulären Realisierungen zu erschöpfen (dies alles in Anlehnung an T. Koch).

Verwandte Beobachtungen lassen sich für religiöse Erfahrungsweisen machen, gleichzeitig aber besondere Merkmale feststellen: Gotteserfahrungen sind nicht partikulär, sondern eröffnen neue Perspektiven der ganzen Wirklichkeit, haben den Charakter einer empfangenen neuen Einsicht. Auch sie sind vom Begriffsrahmen, z.B. von der jeweiligen religiösen Praxis, abhängig; dennoch übersteigt der Gehalt dieser Erfahrungen jede mögliche Artikulation. Solcherart begriffene Glaubenserfahrung würde, in eine kumulative Glaubensbegründung eingebracht, die Erfahrungen des Subjekts in diese hineinholen.

Vf. hat sich mit großem Ernst und Verantwortungsgefühl einer Frage gestellt, die die Theologie heute allzu leichtfertig tabuisiert hat. Die Arbeit enthält eine Fülle informativer Übersichten, kluger Beobachtungen, einleuchtender Referate und fairer, gelegentlich auch zupackender Kritik. Als fruchtbar erweist sich insbesondere die gründliche Verarbeitung englischer und amerikanischer Literatur, die sonst von der deutschen Theologie etwas über die Schulter angesehen wird.

Dem Rez. bleiben – neben einer Fülle hier und da zu stellender Nachfragen – zwei größere Fragen offen:

1. Die ausführliche Darstellung von Polanyi wird in ihrer Funktion und trotz ihrer Auswertung in den Teilen V und VI nicht recht einsichtig. Einmal lassen sich vergleichbare Positionen der Szientismus-Kritik in der deutschen Philosophie (z. B. K. O. Apel, J. Habermas, auch H. G. Gadamer) leicht finden (Vf. scheint es 261ff. 278. 357ff selbst zu wissen); Polanyi kann also kaum hervorstechende Originalität für sich beanspruchen. Zum anderen scheint die Polanyi'sche Position gerade vor dem zu versagen, was sie in dieser Arbeit offenbar leisten soll; denn auch sie verfällt letztlich in einen subjektiven Irrationalismus, der die Erkenntniskraft begründeten Zweifels bezweifeln zu müssen glaubt (320) und so die intersubjektive Überprüfung von Geltungsansprüchen unmöglich macht.
2. Woran liegt es, daß die „theologischen" Teile V und VI so blaß und kurzatmig wirken? Es bleibt der Eindruck haften, der ganze – in der Tat große – Aufwand habe letztlich dazu gedient, der klassischen Apologetik einige Aspekte hinzuzugewinnen. Es hätte nahe gelegen, theologische Modelle der Glaubensbegründung mit der gewonnenen Kriteriologie auf ihre Tauglichkeit hin kritisch zu untersuchen (vergleichbar der beeindruckenden Metz-Kritik). Die Fruchtbarkeit der aufgewendeten Mühe für die, die jetzt Theologie treiben, wäre zweifellos größer gewesen.

Trotz dieser Anfragen an den Vf. bleibt bestehen: Die Arbeit bietet einen guten Einblick in die aktuelle theologische Diskussion um die Konstitution der Theologie selbst. Sie ist in Problemeinführungen und -zusammenfassungen gelegentlich geradezu aufregend gut und knapp geschrieben, wie sie sich überhaupt einer zwar wissenschaftlichen und dem Fragennvieau angemessenen, nichtsdestoweniger aber erfreulich verständlichen Diktion bedient. Ihre Lektüre fordert vom Leser nicht wenig, gibt ihm aber auch viel.

Würzburg Joachim Herten

Auer, Johann: **Person.** Ein Schlüssel zum christlichen Mysterium – Regensburg: Pustet (1979). 94 S. kart. DM 9.50

In diesem Bändchen legt Vf. seine Rede vor, die er zum Abschied vom akademischen Lehrbetrieb gehalten hat. (Offenbar handelt es sich um eine für den Druck erweiterte Fassung). Er begründet die Veröffentlichung damit, daß die Rede „das Resultat meines mehr als dreißigjährigen theologischen Fragens und Suchens" zum Ausdruck bringt und zugleich die „bestimmenden Grundlinien" der ‚Kleinen Katholischen Dogmatik', die er mit J. Ratzinger herausgibt, verdeutlicht (7). Es handelt sich also nicht um eine Gelegenheitsarbeit, sondern um den Ertrag eines Lebenswerkes dogmatischer Theologie, der mit Recht sorgfältige Beachtung verlangen kann.

Es fällt jedoch nicht leicht, das hier in der gebotenen Kürze einer akademischen Rede Dargelegte entsprechend zu würdigen, ohne die vom Vf. bereits herausgegebenen Teile der ‚Kleinen Katholischen Dogmatik', auf die im Text immer wieder verwiesen wird, in die Besprechung einzubeziehen. Das aber würde den Rahmen einer Besprechung des vorliegenden Bändchens weit überschreiten. Deshalb soll im Folgenden der Schwerpunkt gelegt werden auf das Personverständnis des Vf.s, unter weitgehendem Verzicht auf dessen Bedeutung für die Lösung theolgischer Einzelprobleme, die Vf. ohnehin nur andeutungsweise – mit Verweis auf den entsprechenden Band der ‚Kleinen Katholischen Dogmatik' – anspricht.

In einem theologiegeschichtlichen Rückblick will das erste Kap. die ungelösten Probleme des theologischen Personbegriffs bewußt machen. Als grundlegende Schwierigkeit wird dabei erkannt, daß der Personbegriff in Trinitätslehre, Christologie und Anthropologie verschiedene Wesensmerkmale aufweist. Darin sieht Vf. eine Hauptursache dafür, daß in der gegenwärtigen theologischen Diskussion ein anthropologischer und ein theologischer Ansatz auseinander klaffen. Aber auch in Trinitätslehre, Christologie und Anthropologie je für sich ist der theologische Gebrauch des Personbegriffs defizient. Im anthropologischen Gebrauch vermag scholastische Philosophie und Theologie durchweg die Leibhaftigkeit des Menschen nicht voll in das Personverständnis zu integrieren; das von Martin Buber und Ferdinand Ebner herkommende relationale oder dialogische Personverständnis kann dagegen nicht tragend sein, „wenn es sich um Person als freie sittliche Wirklichkeit handelt" (23). Besondere Schwierigkeiten bereitet der Gebrauch des Personbegriffes seit jeher in der Christologie, insofern es nicht befriedigend gelingt, die Menschheit Christi von der Person des göttlichen Logos her personalisiert zu begreifen. Wenn schließlich in der Trinitätstheologie der personale Unterschied nur mit Hilfe des Relationsbegriffs bestimmt wird, so enthält das Verständnis der göttlichen Personen Anteil an der Schwäche dieses Begriffes, weil „das eigentlich metaphysische Wesen einer Relation ... sehr schwer als eigene Wirklichkeit abzuheben" ist von seinem fundamentum in re (27), das heißt bezüglich der drei göttlichen Personen, vom einen göttlichen Wesen.

Das zweite Kap. entwickelt dann ein ‚neues' Personverständnis, das die genannten Schwierigkeiten einer rational befriedigenden und zugleich das Geheimnis wahrenden Lösung ein wenig näher bringen soll. Den Ausgangspunkt bildet die klassische Definition des Boethius, „der sich ... in der Theologie des Abendlandes durchgesetzt hat" (29). Durch Konfrontation mit der Selbsterfahrung menschlicher Person, wie sie sich heute artikuliert, wird diese Definition aufgebrochen bzw. erweitert zu einer komplexeren Struktur, zu einer Modellvorstellung menschlicher Person, die sich formal als ein Ganzes aus zwei ineinander gefügten Ternaren darstellte (Schaubild S. 89). In der Selbsterfahrung des Menschen heben sich drei durch das Verhältnis des Erfahrenden zu ihnen deutlich unterscheidbare Bereiche ab: Die reale Welt, die ideale Welt und die personale Welt. Sie verweisen auf die drei metaphysischen Wesensbestimmungen des Menschen: Leibhaftigkeit, Geistseelenhaftigkeit, Personhaftigkeit. Die nähere Bestimmung der Personhaftigkeit des ganzen leibgeistigen Menschen ergibt ein zweites Ternar: Kommunikation, Existenz, Subsistenz. Kommunikation als wesenhaftes Strukturmoment der Person ergibt sich aus dem besonderen Verhältnis von Person zu Person, das sich in einem gegenseitigen „Sich-schenken als identischer Selbstvollzug zweier Personen" vollzieht (40). Aus der Kommunikation läßt sich als zweites Moment das der Existenz ableiten, insofern dieser gegenseitige Vollzug nur als freier Vollzug denkbar ist. Subsistenz meint schließlich das Sein der Person als Träger der Bestimmungen Kommunikation und Existenz, also „gewissermaßen die intravertierte Seite des besonderen ‚Daseins' der Person, dessen extrovertierte Seite wir Existenz genannt haben" (41).

Der Theologe müsse jedoch, so meint Vf., über dieses philosophische Personverständnis hinausgehen, weil „das wesentlichste Moment im christlichen Selbstverständnis des menschlichen Seins das ‚Geschöpfsein' und ‚gottebenbildliches Geschöpfsein' darstellt" (42). Als Ansatz biete sich dazu der Begriff der Transzendenz oder des Transzendentalen an. In allen drei Bereichen, die sich in seinem Bewußtsein abheben, ist der Mensch über seine Selbsterfahrung hinausverwiesen. Seiner Leiberfahrung eignet eine "Transzendentalität nach unten, ... die für den Menschen einfach durch sein Teil- oder Gliedsein im Ganzen der materiellen, untermenschlichen Welt" angezeigt ist (45). Den Ideen, Werken, Prinzipien usw., die der Geist des Menschen erfaßt, eignet „notwendig ‚Transzendentalität nach außen und von außen'" (45). Schließlich weiß der Mensch in seinem Fragen nach sich selbst und seinem Streben

nach Selbsterkenntnis um eine „Tiefe in seinem Personsein, die er immer nur intendieren, nie erreichen kann", weshalb der Mensch als Person „sich selbst schon ein ‚Transzendentes nach innen' ist" (46).

Zum dritten Kap.: „Applikation des neuen Verständnisses von Person als Struktur auf einige wichtige Stücke des christlichen Mysteriums" sei nur eben referiert, daß für das trinitarische und christologische Personverständnis fast ausschließlich das zweite Ternar, die Dreieinheit von Subsistenz, Existenz und Kommunikation zum Tragen kommt. Angehängt ist noch ein weiteres Kap. – angehängt, weil in der vorausgehenden Strukturierung des Themas nicht angekündigt (vgl. 14f) –, das die personale Ganzheitsschau des christlichen Glaubens konfrontiert mit dem säkularisierten anthropozentrischen Denken unserer Zeit, mit Tendenzen heutiger Pädagogik und Religionspädagogik und mit den weltweiten Problemen unseres technischen Zeitalters.

Vf. versucht in seinem ‚neuen' Personverständnis eine Synthese zwischen den metaphysischen Fragestellungen und Denominationen abendländischer Tradition und den empirischen bzw. phänomenologischen der Gegenwart. Darin folgt er den Spuren Steinbüchels, Guardinis, Hengstenbergs und in etwa auch Marcels, der sich jedoch sehr vorsichtig ins Metaphysische vortastet. Eine solche Synthese wirft naturgemäß immer eine Menge Fragen auf, weil sie mit einer Gewichtung der Phänomene verbunden ist. So kann man z. B. fragen, ob die metaphysische Fundierung einer leibhaften und einer geistigen Komponente die Differenz und gegenseitige Durchdringung der naturalen und geschichtlichen Dimension menschlichen Daseins schon hinreichend zu fundieren vermag. Aber die grundsätzliche Berechtigung zu einer konstruktiven Synthese liegt darin, daß die Phänomene selbst einen transzendenten Verweis enthalten: Die Erfahrung des Leibhaften z. B. auf einen transzendenten „chthonischen Grund" (Hengstenberg), die Erfahrung der Ich-Konstanz in verschiedensten seelischen Vorgängen auf ein transzendentes Selbst. Dabei müssen aber phänomenologisch-deskriptive Begriffe wie Kommunikation, Existenz, wenn sie metaphysisch verstanden werden, ihren intentionalen Charakter behalten, der den transzendenten Verweis der Phänomene präsent hält. Sie dürfen sich nicht verselbständigen, sonst verlieren sie ihre Aussagekraft, sie werden zu einem formalen Strukturgefüge, dem beliebige Inhalte unterschoben werden können. Dem Vf. ist dieses mögliche Mißverständnis deutlich bewußt. Er sucht sich in der Entwicklung und theologischen Anwendung seines Personmodells immer wieder davon abzugrenzen.

Die Analyse und Deutung der Transzendenzerfahrung darf demnach als der Kernpunkt angesehen werden, von dem aus eine nicht nur kritische, sondern auch weiterführende Auseinandersetzung, wie sie sich Vf. wünscht, möglich ist. Von besonderer Bedeutung ist dabei zweifellos die Differenzierung der Transzendenzerfahrung, die Vf. vornimmt. Sie bietet Perspektiven für das in der heutigen Weltsituation notwendig gewordene Überdenken des gängigen Selbst- und Weltverständnisses wie auch für die theologische Anthropologie und Schöpfungstheologie. Vf. bricht aber meines Erachtens die Behandlung der Transzendentalität zu früh ab. Ihre Differenzierung gewinnt er auf der Ebene des ersten Ternars. Wie er aber Leibhaftigkeit und Geistseelenhaftigkeit in die Personhaftigkeit integriert, müßte dies auch mit der Transzendentalität geschehen. Die Phänomenologie zwischenmenschlicher Personbeziehung böte dazu reichlich Ansatzpunkte. Denn in der Personbeziehung wird die Leibhaftigkeit des anderen wie auch sein seelisch-geistiges Leben als offenbarender und zugleich verhüllender Ausdruck seines transzendenten Personseins erfahren. Es gibt auch eine ganzheitlich-personhafte Begegnung mit Dingen – Natur- und Kulturdingen –, die nach Martin Buber in der wesenhaften Du-Bezogenheit des Menschen gründet. Daß Vf. die Transzendentalität nach innen, die von der Selbsterfahrung her durchaus aufweisbar und von anderen Formen der Transzendenz abgrenzbar ist, durchgängig zur eigentlich personalen erhebt, hat weitreichende Konsequenzen. Schon die Beobachtung, daß alle mystischen Formen der Versenkung nach innen – es gibt auch andere Formen – die Tendenz zur Aufhebung des personalen Gegenüberstandes in sich bergen, gibt zu denken. Christliche Mystik und Gnadenerfahrung überhaupt hat sich in der christlichen Glaubensgeschichte immer dadurch bewährt und von esoterischer Schwärmerei abgehoben, daß sie nicht nur rein nach innen gerichtet war. Vom Konzept einer personalen Transzendenz nach innen aus muß christliche Offenbarung als von außen hinzukommende Auskunft darüber verstanden werden, daß die innere Transzendenz ihren Zielpunkt im personalen Gott hat. Offenbarung selbst kann dann nicht begriffen werden als ein von Gott initiiertes Geschehen personaler Kommunikation, in dem Gott offenbarend-verhüllend dem Menschen als personales Geheimnis erfahrbar wird, ihm gegenüber und ihm innerlicher als er selbst zugleich. Die anthropologische Personstruktur kann dann nur ‚appliziert' werden auf die Auskunft der Offenbarung über Gott und Christus, statt daß sich in der Erfahrung der Kommunikation offenbarender Zuwendung und glaubender Entgegnung das Persongeheimnis Gottes und das des Menschen gegenseitig erhellen. Mit anderen Worten, die Engführung der personalen Transzendentalität auf das ‚nach innen' führt zu einer Anwendung, die sich nicht im Verhältnis der Kommunikation personaler Entsprechung bewegt, sondern ‚Personbilder' zur Deckung zu bringen sucht, was wie ein „Puzzle-Spiel" (vgl. 70) empfunden werden kann.

Bochum Georg Langemeyer

Mikat, Paul: **Dotierte Ehe – rechte Ehe.** Zur Entwicklung des Eheschließungsrechts in fränkischer Zeit. – (Opladen): Westdeutscher Verlag (1978). 77 S. (Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Geisteswissenschaften. Vorträge G 227) Kart. DM 19.80

In der vorliegenden Studie, der publikationsreif gemachten Fassung eines in der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften in ihrer Sitzung vom 21. Juli 1976 zu Düsseldorf gehaltenen Vortrages, geht es dem Vf. darum, an Hand einer Interpretation des can. 15 der Synode von Ver(neuil; so in der älteren Literatur) bei Senlis im Juli 755 einen Beitrag zu leisten zur Erhellung der Bemühungen der Kirche, in der fränkischen Zeit ihre Auffassung von der Ehe sowie ihr Eherecht nicht bloß innerkirchlich, vielmehr auch staatsrechtlich zur Geltung zu bringen; und präziser formuliert: zur Behandlung steht die Frage, welche Rolle zumal dem Eheschließungsrecht in jenem Durchsetzungsprozeß zufiel.

Aus der Geschichte ist uns bekannt, daß es die Kirche auch hierzulande nicht leicht hatte, auf dem Gebiet des Eherechts ihren Grundsätzen Geltung zu verschaffen, gerade in Sachen Einheit sowie Unauflöslichkeit der Ehe; und nicht zuletzt die Geschichte des kirchlichen Eherechts in merowingisch-fränkischer Zeit läßt erkennen, wie schwer es für die Kirche gegenüber den Volksrechten der germanischen Stämme war, deren tiefeingewurzelte Ehe-Anschauungen und -ordnungen zu überwinden. Dabei wurde der besonderen und wichtigen Funktion, die dem Eheschließungsrecht in jenem mühsamen und zähen Ringen zukam, von der Kirche eigentlich recht spät Rechnung getragen; bis zum epochemachenden Konzil von Trient, das zudem erst in seiner 24. Sitzung am 11. November 1563 durch das bekannte Dekret ‚Tametsi' die seither gültige, natürlich der inzwischen eingetretenen Zeit- und Rechts-Entwicklung angepaßte[1] zwingende Formvorschrift für die Eheschließung aufstellte, ließ die Kirche nämlich die nach Ort und Zeit jeweils verschiedene weltliche Form der Heirat auch für ihr Forum gelten.

Eine bündige Darstellung des Kerngerüstes frühen kirchlichen Eheschließungsrechts bildet als erster Abschnitt der Studie so etwas wie eine knappe Einleitungshistorie, die freilich, dem Zuschnitt des Themas entsprechend, zusätzlich eine Schilderung für die fränkische Periode aufweist bis hin zu der ersten Auswirkung der von Bonifatius im Verein mit den Söhnen des Hausmeiers Karl Martell, also Karlmann und Pippin d. J., in Angriff genommenen Reform der fränkischen Kirche in Gestalt der ersten Reformsynoden, dem sog. Concilium Germanicum 743 sowie den Synoden von Les Estinnes (im Hennegau) und Soissons, beide 744[2].

Im nächsten Abschnitt wird mit dem Beschluß der Synode von Ver – can 15: „Ut omnes homines laici publicas nuptias faciant, tam nobiles quam innobiles" – das eigentliche Thema der Studie angeschlagen, das in den beiden folgenden Abschnitten erweitert wird mit der Erörterung über die Dotation bei der Eheschließung – dies anhand des bedeutsamen Bescheides von Papst Leo d. Gr. an den Erzbischof Rusticus von Narbonne (458/59) sowie von zwei Bestimmungen aus der sog. Collectio

[1] Als Beispiele von gewichtigen ‚aggiornamenti' seien hier nur der Wechsel vom Personal- zum Territorial-Prinzip erwähnt (S. 11 Z. 6 hätte daher vor „Priester" noch gut gestanden: bestimmten; das normale Erfordernis des ‚parochus proprius' wäre dann deutlich geworden) sowie die Klarstellung vom (irrigen) Inhabilitäts-‚impedimentum' clandestinitatis – im ‚Eifer des Gefechts' hatten die Konzilsväter damit ja über das Ziel hinausgeschossen (vgl. S. 10 Z. 13. 14 die zwar effektiv, systematisch jedoch keineswegs gleichwertigen termini „inhabiles" und „irritos et nullos" des Dekrettextes) – zur (richtigen) Irritationsvorschrift hin.

[2] Über „Bonifatius und die fränkischen Reformkonzilien (743–748)" vgl. neuestens die Abhandlung von Jörg Janut, in: Zeitschrift für Rechtsgeschichte 96 kanon. Abt. 66 (1979) 1–26.

canonum Hibernensis (diese irische Sammlung, ums Jahr 700 entstanden, schreibt das eine der Kapitel Augustinus, das andere Hieronymus zu, bei denen sie indessen nicht nachweisbar sind), die auf den Bescheid Leos zurückgehen – um nach Darlegung und behutsam-kritischer Wertung der sog. Friedelehe des germanischen Rechts sowie ihres Anwendungs- und Geltungsbereiches im dritt- und vorletzten Abschnitt zum Schluß dann das bei allem Vorbehalt hinsichtlich seiner Schlüssigkeit doch mögliche Fazit zu ziehen: Vf. meine, „einige wichtige Indizien angegeben zu haben, die dafür sprechen, daß mit der Wendung ‚publicas nuptias faciant' sich vielleicht schon eine inhaltlich fixierte Vorstellung von der dotierten Ehe als der ‚rechten Ehe' verband" (75).

Die Zuversicht der Formulierung „vielleicht" ist, auch wenn der Ausdruck im weniger verschlissenen Ursinn (viel-leicht) genommen wird, kaum fehl am Platze; denn dem Vf. ist es m. E. gelungen, glaubhaft darzutun, daß der (wie bereits erwähnt: besonders zum Schutz der prinzipiell unaufgebbaren Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe erhobenen) Forderung der Kirche nach Publizität bei der Eheschließung[3] nicht in einfach öffentlicher Form d. h. mit welchen Formalitäten auch immer, so sie nur irgendwie in Erscheinung traten sowie der Ordnung nach Volksrecht entsprachen, Genüge geschah, sondern daß als die publizitätswirksame Form weltlicher, doch damals auch nach kirchlichem Recht gültiger Heirat nur diejenige in Betracht kam, bei der eine Dotation unerläßlich war, mit anderen Worten: nur die sog. Muntehe.

Dieses Ergebnis der Untersuchung könnte ‚prima facie' als nicht sonderlich überraschend erscheinen, denn Vf. ist doch nicht der erste Autor, der sich mit der aufgeworfenen Frage befaßt und die wiedergegebene Antwort vorgetragen hat. So findet sich unter der umfassend herangezogenen und verwerteten Literatur – Vf. kennt sich nicht nur in der germanischen Rechtsgeschichte hervorragend aus (zu ihrem Schrifttum in Sachen Ehe hat überdies auch er durch verschiedene Arbeiten selbst Beiträge geleistet), er ist zudem gut bewandert in der des kanonischen Rechts und in der (zumal: Bibel-)Theologie – selbstverständlich auch die Arbeit herangezogen (49ff), mit der bereits vor graumer Zeit in der Festschrift für Otto Gierke, den großen Historiker des deutschen Rechts, O. Opet die Anordnung der Eheschließungspublizität im Capitulum Vernense behandelt hatte. Indessen wäre ein solcher Eindruck trügerisch. Was nämlich die Beantwortung der Frage, ob die Synode von Ver mit ihrer Forderung nach Öffentlichkiet der Heirat zugleich eine bestimmte Form von Publizität im Auge hatte (auch hier fehlt nicht der Hinweis auf den ‚Vorgang'; S. 66 erwähnt Vf., daß schon Jul. Ficker als Haupterfordernis einer ‚rechten Ehe' die Dotierung ansah), seit nicht so ferner Zeit nicht leichter gemacht hat, ist der Umstand, daß die Möglichkeit einer Wahl zwischen Munt- oder Friedel-Ehe infolge der Forschungen von H. Meyer über die letztgenannte Eheart, erschienen 1927 und 1940, entschieden schärfere Konturen angenommen hat. Und das Verdienst des Vf.s der vorliegenden Studie ist nicht zuletzt darin zu sehen, in kritischer Auseinandersetzung mit (hierfür nicht bedeutungslos S. 74: „bei aller Skepsis gegenüber") der These von Meyer, beide Arten der nach gemanischem Recht möglichen Ehen seien auch durchaus gleichwertig gewesen, herausgearbeitet zu haben, daß die Bevorzugung der Muntehe mit der dabei unerläßlichen Dotation seitens der Kirche aus guten Gründen erfolgte und, wenn recht bedacht, für sie auch einzig möglich war. Nicht, als ob die Friedelehe der Öffentlichkeit ermangelt hätte und sozusagen eine Ehe 2. Klasse gewesen wäre, und auch nicht wegen der Bedeutung der Dotation an sich (neben der desponsatio und traditio puellae) bei der Muntehe, während bei der Friedelehe von einer dos und erst recht von einer Munt natürlich keine Rede sein konnte; entscheidend mußte sich vielmehr auswirken, daß die Friedelehe relativ leicht (sogar und gerade, folgerichtig aus ihrer Entstehung heraus, von Seiten der Frau) scheidbar und außerdem auch rechtlich neben einer Muntehe möglich war, mithin zu der seitens der Kirche erstrebten Sicherung der o. a. Prinzipien der Ein- und Dauer-Ehe nicht nur weniger beitragen konnte, vielmehr im Krisenfall sozusagen ex definitione versagen mußte. Vf. verfehlt nicht (70ff), mit einer Hauptstütze der Meyerschen These, dem sog. ‚Langobardenbrief' Papst Stephans III. („jenem hochfahrenden und maßlosen Schreiben, mit dem Stephan III. das politische Bündnis zwischen Franken und Langobarden zu durchkreuzen suchte" 71), sich kritisch und im Ergebnis ablehnend auseiander-zusetzen, wie er andererseits einer billigen Verwerfung eines Friedelverhältnisses als echter Ehe durch kritiklose Übernahme ihrer nicht seltenen Kennzeichnung und Wertung als ‚Konkubinat' in den Quellen besonnen reserviert gegenübersteht. Vielleicht wären – und das hervorzuheben, mag bei einer Besprechung in dieser Zeitschrift nicht unangebracht sein – neben den Darlegungen in der Sache (als da sind: kirchliches Eherecht, hier bes. Eheschließungsrecht; deutsche Rechtsgeschichte, hier bes. Munt- und Friedel-Ehe in ihrer Bedeutung für die Geschichte des kanonischen Rechts), die instruktiv und trotz allem Detail fesselnd vorgetragen werden, gerade auch kritische Stellungnahmen der Art, wie sie soeben vermerkt wurden, für theologische Leser gar nicht wertlos. Die Diskrepanz zwischen schriftlicher Quelle und geschichtlicher Wirklichkeit könnte ja nicht nur den Mediävisten, sondern auch den an mittelalterlichen Zuständen doch wohl ebenfalls interessierten Theologen beschäftigen; und da in den Quellen ganze Lebensbereiche, u. a. solche der Frau und ihrer Stellung in Gesellschaft und Kirche und mithin auch in der Ehe, oft nur beiläufig gestreift und, schon weil sich die Schriftkundigen (damals doch meist Geistliche) weniger dafür interessierten oder darüber Bescheid wußten, nicht immer richtig bewertet und bezeichnet wurden, ist z. B. ein Hinweis auf „gerade die terminologischen Probleme, die im Zusammenhang mit dem Begriff ‚concubina' sich ergeben" (61), gewiß nicht bloß bei solcher Lektüre wertvoll. Und daß die Niederschrift eines Sachverhaltes die realen Gegebenheiten nicht nur im Nachhinein sogar zu ändern vermag, läßt sich zwar markant, indessen beileibe nicht bloß auf dem Gebiet des Rechts beobachten. Auch aus solchen Erwägungen kann die ob ihres Themas dem Theologen scheinbar abliegende Studie des Vf.s zur Kennisnahme durchaus begründet empfohlen werden.

Zur ‚technischen' Seite wäre noch zu bemerken: Ganz auffällig ist die durchgehend übermäßige Verwendung von Gedankenstrichen, und zwar, einer weniger guten neueren Gepflogenheit folgend, an Stelle von Kommata; überdies noch regelmäßig kombiniert mit Klammern. Einen Grund für diese Manier und zumal für die sicher überflüssige Häufung von Satzzeichen möchte ich darin erblicken, daß die Studie so, wie sie veröffentlicht ist, die Schalen ihrer Herkunft aus einem Vortrag (s. eingangs) noch nicht ganz abgestreift hat. Bezeichnend hierfür dürfte u. a. Anm. 263 Satz 2 sein, in dessen 4 Zeilen die verstärkte Vortragshilfe gleich zweimal vorkommt, wobei das letzte Paar sogar nur mehr eine stichwortartige Syntax aufweist. Ein Vortragsrest ist vermutlich auch in manchen Ausdrücken, in der Rede leicht unterlaufend, erhalten geblieben, denen bei der Veröffentlichung die Feile einer Korrektur gut getan hätte: S. 10 Z. 3 hieße es in Anbetracht des Gesetzgebers statt „angeführten" besser: geregelten; Z. 9/10 wäre (wegen „Konzil" in Z. 8) „Konzils" entbehrlich gewesen; Tautologien weisen auf S. 10 Z. 4 („einzig und allein"), S. 41 Z. 5/6 („rechtlich relevanten Mitwirkungsrecht"), Anm. 120 Z. 10 v. u. („der durch den Bischof getätigten bischöflichen Mitwirkung"); Ausdruckswiederholungen hätten ausgemerzt werden können S. 39 Z. 19 („gerade weil sie nicht gerade") und S. 62 Z. 7 v. u. („vornehmlich bei vornehmen") sowie das syntaktisch entbehrliche Aufgreifen des Satzsubjekts durch das persönliche Fürwort S. 25 Z. 16/17 („Ritzer versteht ... und er meint") oder Anm. 118 Z. 1/2 („der ... hinweist ... und der meint"). S. 12 Z. 1/2 hat die Verklammerung der beiden Testamente etwas zu kurzatmig auch beim AT zur Verwendung des terminus ‚Kirche' geführt. In den Zitaten aus der reichen Literatur, die Vf. heranzog, hätte es sich empfohlen, bei der durchgehenden Verwendung der Allerweltsabkürzung „a.a.O." auf die ggf. weit zurückliegende Einführung des betreffenden Werkes einen Rückverweis beizufügen (vgl. z. B. Mordek: eingeführt mit Anm. 30, wieder aufgegriffen erst in Anm. 130). Ein Verweisfehler ist aber S. 26 Anm. 67 Z. 10 vorgekommen; statt „23" (vermutlich Nachklang aus Z. 8) muß es heißen: 58. Sachlich verbesserungsbedürftig ist S. 39 Z. 25 „Eheschließung"; hier müßte es zutreffender, weil in der Tat die Benediktion einer Ehe „keineswegs mit ‚kirchlicher Eheschließung' gleichgesetzt werden darf", heißen: Trauung.[4] Auf S. 64 hat die verwirrende Fülle der Personalangaben, die

[3] Es mag nicht überflüssig sein, ausdrücklich darauf hinzuweisen, daß bei der in Ver aufgestellten Forderung, die Ehe öffentlich zu schließen, noch nicht an die spätere Vorschrift der Kirche, ‚in facie ecclesiae' zu heiraten, gedacht werden darf und noch weniger an die sog. benedictio matrimonii, die, was Vf. S. 39f mit Recht hervorhebt, als Auszeichnung konzipiert, gerade allen Eheschließungen unterschiedslos gar nicht zuteil werden konnte.

[4] Wie leicht andererseits hier einschlägige Begriffe vertauscht werden, dafür könnte füglich auf das peinliche Vergreifen im Ausdruck verwiesen werden, das sogar in einem kirchen- wie staatspolitisch außerordentlich gewichtigen Dokument, dem hochoffiziellen Reichskonkordat, unterlief, dessen Artikel 26 Satz 1 im deutschen (nicht im lt. Art 34 Satz 1 gleichkräftigen italienischen) Text den, kanonisch-rechtlich gesehen, deutschrechtssprachlichen terminus „kirchliche Einsegnung der Ehe" fehl anwendet.

S. 56–61 zusammen mit der Unmasse der Anm. 171–232 im Anschluß an E. Ewig gebracht werden, leider zu einer Personenverwechslung sowie einer irrigen Anmerkung geführt: in Anm. 231 muß es statt „191" selbstverständlich heißen: 186, und dementsprechend in Textz. 13 statt „Waldrada": Wisigard. Auch etliche Druckfehler und kleinere Versehen seien hier gerade noch mitberichtigt: Es muß heißen Anm. 13 Z. 4 statt „1929": 1928; S. 22 Z. 9: Childerich; Anm. 51 Z. 2 statt „sibi": si; Anm. 97 Z. 5 v. u. statt „ancilla": ancillam; Anm. 100 statt „C": A. S. 39 Z. 13 ist vor dem Exponent 112 das Anführungszeichen, in Anm. 117 Z. 9 bei „acciper" am Ende ein ‚e' zu ergänzen. Anm. 120 Z. 1 erfordert statt „umbenedicendi": cum benedicendi; Anm. 121 Z. 3 v. u. statt „angelum": angelo; S. 48 Textz. 6 v. u. statt „konnte": konnten; Anm. 226 Z. 3 statt „miscerertur": misceretur; Z. 5 und 4 je v. u. statt „stos": istos, statt „miserarum": miseriarum.

Dafür, daß die einem so kenntnis- wie lehrreichen opusculum entgegengebrachte Aufmerksamkeit bis auf Satzzeichen (Gedankenstriche) erstreckt wurde, darf sich der Rez. wohl auch dem verehrten Vf. gegenüber auf keinen Geringeren als Karl Kraus berufen, der im ‚Abenteuer der Arbeit' ein gleiches Interesse mit dem hübschen Vierzeiler rechtfertigte: „In sprachzerfallenen Zeiten / im sichern Satzbau wohnen: dies letzte Glück bestreiten / noch Interpunktionen". Und daß die paar gemachten Ausstellungen der Anerkennung, die vorher gezollt wurde, gewiß keinen Eintrag tun können und schon gar nicht tun wollen, muß für den verständigen Leser wohl nicht erst hervorgehoben werden.

Münster Peter-Josef Keßler

Saurwein, Erich: **Der Ursprung des Rechtsinstitutes der päpstlichen Dispens von der nicht vollzogenen Ehe.** Eine Interpretation der Dekretalen Alexanders III. und Urbans III. – Rom: Università Gregoriana Editrice 1980. XX, 266 S. (Analecta Gregoriana, vol. 215 Series Facultatis Iuris Canonici: Sectio B, n. 43) kart. Lit. 15.000

Die päpstliche Dispensgewalt gehört zu den Erscheinungen im Kirchenrecht, die von Zeit zu Zeit ins Gespräch geraten. Das dürfte damit zusammenhängen, daß die gnadenerweisende Tätigkeit der Päpste ein Bereich ist, der größere Beweglichkeit zeigt als das Rechtsprechungswesen, Dispensen sind ihrer Natur nach Ausnahmen von der Regel – was nicht hindert, daß sie zu einer festen Praxis werden. Auch heute noch wird daran festgehalten, daß die Dispens von der nichtvollzogenen Ehe nicht Antwort auf einen Rechtsanspruch ist, sondern ungeschuldete Ermessensentscheidung.

Ist schon der Ursprung formenstrenger Rechtsinstitute historisch schwer auszumachen, weil der Verfestigungsprozeß nicht geradlinig verläuft, so gilt das erst recht für die Erscheinungsformen gnadenerweisender Tätigkeit. Dabei ist die Dispenspraxis zugleich Spiegel für das jeweilige Zeitverständnis von der hoheitlichen Gewalt des Dispensierenden, so daß die Frage nach ihrem Ursprung zugleich ein Problem der Verfassungsgeschichte beinhaltet. Das gilt auch für die gegenwärtige Erörterung, ob der Papst nicht auch von der vollzogenen Ehe dispensieren könnte, weil für ihn in seiner Funktion als Stellvertreter Christi das Wort „Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen" nicht im Wege stünde.

Für die Dispens vom matrimonium ratum non consummatum spürt Vf. den Ursprüngen nach. Dabei stellt er nicht die Frage, seit wann (oder bis wann) in der Kirche eine zweite Ehe möglich war, wenn die erste unvollzogen blieb und Gründe ihrer Fortsetzung im Wege standen. Es geht vielmehr darum, seit wann Päpste die Vollmacht der Dispens ausgeübt haben, also Partnern einer unvollzogenen Ehe anderweitige Heiraten gestatteten. Gemäß den geleisteten Vorarbeiten von J. Freisen bis J. Casoria überprüft Vf. die Dekretalen, deren Interpretation unter diesem Gesichtspunkt strittig geblieben ist. Sie stammen von den Päpsten Alexander III. (1159–1181) und Urban III. (1185–1187).

Nach einer Einleitung über den bisher ausgetragenen Meinungsstreit befaßt sich der erste Teil der Studie mit dem rechtshistorischen Umfeld der zu interpretierenden Dekretalen. Der zweite Teil enthält die Untersuchung von vier Texten, die Vf. im Sinne einer päpstlichen Dispens von der unvollzogenen Ehe interpretiert. Der dritte Teil handelt von anders zu interpretierenden Dekretalen, deren sechs erörtert werden. Dabei geht Vf. so vor, daß er zuerst die Meinungen der modernen Autoren referiert, dann die Geschichte der Textinterpretation vor Augen führt, um sich danach der Auslegung des Textes zu widmen. Dabei setzt er sich zum Ziel, die ursprüngliche Textfassung zu untersuchen. Die verwendeten Begriffe will er nicht nach heutigem, sondern damaligem Verständnis erfassen.

Als Ergebnis seiner sehr detaillierten Darstellung bezeichnet Vf. es, den Ursprung der päpstlichen Dispens von der unvollzogenen Ehe im Pontifikat Alexanders III. geortet zu haben. Dieser Papst sei sich seiner Vollmacht klar bewußt gewesen (253). Ursprung ist dabei aber nicht als Anfang einer ungebrochenen Tradition gemeint. Vielnehr habe die noch fehlende terminologische und rechtssystematische Festlegung dazu beigetragen, daß die Vollmacht zwischen Urban III. und Martin V. (1417–1431) nicht gebraucht wurde.

Historisch genaue Textinterpretationen sind immer schwer zu lesen, weil sie notwendigerweise mit Parallelstellen und Querverbindungen arbeiten müssen, für die capita aus den Dekretalen Gregors IX. wie Chiffren stehen. Man kann es dem Leser aber leichter machen, als Vf. es getan hat. Statt einer Darstellung, die beim Text beginnt, dann das historisch-begriffliche Umfeld ableuchtet, um dann die Geschichte der Textinterpretation bis zu den modernen Autoren wiederzugeben und kritisch zu würdigen, hat Vf. ein unchronologisches System gewählt (s. o.). Es zwingt den Leser, zwischen den Zeiten hin und her zu denken. Der Zugang zum historischen Werden wird damit erschwert und letztlich auch das Verständnis für den Ursprung.

Wiewohl das Ergebnis der Arbeit zeigt, daß man bei dem herausgefundenen Ursprung besser von einem ersten Auftauchen in einem Entwicklungsprozeß spräche, ordnet Vf. seine Befunde in ein recht statisch verstandenes System ein, das es zu damaliger Zeit so nicht gab. Er übersieht, daß die von ihm selbst als solche bezeichnete „Rechtsdisziplin" (7) noch nicht so sehr Doktrin war wie heute; daß bei aller Gelehrsamkeit gerade auch Alexander III. disziplinär, nicht primär rechtstheoretisch begründete Anordnungen traf. „Vinculum coniugale" ist zu damaliger Zeit noch nicht das, was Benedikt XIV. mit einem eigenen „Bandverteidiger" ausstattete, wiewohl das erste Kapitel das nahelegt. Es ist eine rückprojizierende Verhärtung der Geschichte, wenn Vf. dort festzustellen versucht, wodurch „nach den Auffassungen jener Zeit das Eheband zustande kam, von welchem Zeitpunkt an also eine wirkliche Ehe existierte" (7). Seit wann gibt es denn überhaupt einen Begriff der „gültigen" Ehe, der die Frage nach der Möglichkeit einer zweiten Ehe zu der Antwort führt, die erste Ehe sei nichtig („Nichtigkeitstendenz" 109), statt zu einer disziplinären Entscheidung? Sicher nicht schon bei Alexander III.

Als Beispiel aus der Studie sei auf die Dekretale „Quod sedem" (X 4, 15,2) hingewiesen, die Vf. in Kap. VI untersucht. Darin heißt es, die römische Kirche pflege „legitime coniunctos" wegen Impotenz (frigiditas naturalis oder alia maleficia) nicht zu trennen – „dividere"; die gallische Gewohnheit bestehe aber, „ut huiusmodi matrimonia dissolvantur". Daher dulde der Papst es („patienter tolerabimus"), daß der Frau im betreffenden Falle eine neue Ehe vor Gott gestattet werde. Obwohl z. B. Wernz, wie Vf. referiert, auf den Unterschied zwischen Verweigerung der Trennung und neuen Ehe einerseits und Gültigkeit andererseits hingewiesen hat, spricht Vf. nebeneinander von „Auflösung der Ehe" und „Anerkennung der Gültigkeit" (212). Wenn Alexander schon einen „Gültigkeits"begriff gehabt hätte, würde die o. g. römische Praxis bedeutet haben, daß der Papst Paare bewußt an einer ungültigen Ehe festgehalten hätte. Daß er Impotente nicht trennte, sondern wie Geschwister zusammenleben hieß, ist kein Argument für die Betrachtung ihrer Ehe als ungültig, wie Vf. meint (209), sonder eher für das Gegenteil.

Unbefriedigend ist, daß Vf. den Text der lateinischen Dekretalen nicht übersetzt, sondern in eigenen Worten wiedergibt. „Infirmitas" ist nicht notwendig „Verletzung" (108), „frigiditas" sicher nicht mit „Eheunfähigkeit" wiederzugeben (200).

Die Studie über den Dispensursprung ist unter dem Gesichtspunkt interessant, daß sie die geschichtliche Entwicklung der Dekretalen-Interpretation wiedergibt. Es ließe sich gerade anhand der wechselnden Auffassungen zeigen, wie die Rechtslehre in das jeweilige Selbstverständnis der Kirche eingebunden ist. Ob Vf. einen selbständigeren Beitrag hätte leisten können, wenn er sich nicht so stark von der Geschichte des Textverständnisses hätte vorprägen lassen? Wenn er die Texte stärker aus sich hätte sprechen lassen und sie durch eine zeitnahe Darstellung des historischen Umfeldes erläutert hätte, statt sie vor allem mit dem späteren Streit der Gelehrten zu konfrontieren? Das Ergebnis hätte vielleicht einmal mehr gezeigt, daß die historische Forschung nach dem Ursprung nicht das Heute im Gestern suchen soll, sondern das Werden des Heute aus dem Gestern. Nur das macht das Heute verstehbar und weiterem Werden zugänglich.

Greven Klaus Lüdicke

Rovira, German: **Das Persönlichkeitsrecht auf Arbeit.** Trinitarische Konstitution und personale Berufung. Mit einem Geleitwort von Gustav Ermecke. – Salzburg, München: Pustet 1978, 378 S., brosch. DM 60.–

R. will in dieser Arbeit die Rolle untersuchen, „die die Arbeit bei der Entfaltung der Persönlichkeit und bei der Förderung der Heiligkeit des Einzelmenschen spielt" (21). Es handelt sich also um eine theologische Arbeit. In ihrem Mittelpunkt steht nicht das Verhältnis der Arbeit zum Eigentum, zum Recht und zur Politik, sondern zum einen die Frage nach der Bedeutung der Geschöpflichkeit und der Offenbarung für die Arbeit und zum Anderen die Frage nach der Bedeutung der Arbeit für die Vollendung des Menschen.

Arbeit ist keine Folge der Sünde (99), sondern „ein Mitschaffen mit Gott oder zumindest ... ein Mitwirken am schöpferischen Erhaltungsakt Gottes ..., den man Vorsehung nennt" (22). Für den Christen ist deshalb „keine Arbeit mehr erniedrigend, weil jede Arbeit ein Dienst an Gott ist" (54), Der Beruf ist für ihn „Bestandteil einer göttlichen Berufung" (34). Er muß „sich durch seinen Beruf heiligen, seinen Beruf selbst heiligen und die anderen durch seinen Beruf heiligen" (35).

Die Arbeit ist durch das Christentum also zugleich „Gottesdienst und Dienst an den Menschen" geworden (197). Sie ist durch das Christentum zu Ehren gekommen und frei geworden (318). Bis in die Mitte der Eucharistie hinein hat diese Wahrheit ihren Ausdruck gefunden: „Bei der Darbringung der Gaben im Meßopfer opfert der Priester Gott im Namen des Volkes Gottes ‚die Frucht der Erde und der menschlichen Arbeit' auf, die den Menschen zum Heil dienen soll. Gott bedient sich der Arbeit des Menschen, um jeden Einzelmenschen des Leibes des Herrn und des Lebens der Gnade teilhaftig zu machen" (197). Der Christ hat deshalb die Arbeit in der Welt als Gottesdienst und Dienst am Menschen zu lieben. Die Welt – „und nicht nur das Gotteshaus" – ist der Ort seiner Begegnung mit Christus (180).

Die Annullierung der antiken Unterscheidung zwischen freier und unfreier Arbeit als Hauptkriterium bei der Bewertung der Arbeit durch das Christentum mußte deshalb geradezu die Wirkung einer Kulturrevolution haben. An ihre Stelle trat die Frage, ob die Arbeit als Dienst an Gott und am Mitmenschen begriffen wird. Wird sie als ein solcher Dienst begriffen, findet der Mensch durch sie seine Ruhe und seine Heiligung. Sucht der Mensch dagegen mit seiner Arbeit in prometheischer Manier seine Selbstschöpfung, dann ist die Harmonie zwischen Arbeit und Ruhe gestört (40f). Es gibt deshalb für den Christen auch keine Hierarchie der Berufe mehr. „Für jeden ist der beste Beruf derjenige, welcher am besten seine Persönlichkeit und die Erfüllung seiner Pflichten fördert ... Darum gibt es, sittlich betrachtet, nicht in sich bessere Arbeiten, sondern nur bessere Arbeiter" (118f).

R.s Leistung besteht darin, alte Wahrheiten der katholischen Moraltheologie in ihrer Relevanz für die Anthropologie wie für die Soziallehre in Erinnerung zu rufen. Er versucht, diese alten Wahrheiten nicht nur in einer ganzen Reihe von Aspekten im Hinblick auf die Familie, den Staat, die Kirche, die Wirtschaft und die Kultur zu erörtern, sondern auch mit einer Fülle von abweichenden Positionen und Entwicklungen zu konfrontieren. Hier wäre vielleicht weniger mehr gewesen. Die Arbeit wird dadurch gelegentlich breit und gerät in die Gefahr der Wiederholungen. Aber sie bleibt ein erhellender Beitrag zum Verständnis der anthropologischen, der sozialen und theologischen Bedeutung der Arbeit.

R. hat sich in seinem Werk von der Spiritualität von Josemaria Escrivá de Balaguer, dem Gründer des Opus Dei, inspirieren lassen. Dessen für die Christen, gerade für die christlichen Laien in den westlichen Industriegesellschaften so faszinierende Lehre bestand und besteht darin, daß sie sich durch die Arbeit , d. h. in der Welt und nicht abseits von ihr heiligen sollen. Wer dem Arbeitsethos jener Männer und Frauen begegnet ist, die sich von dieser Spiritualität haben anstecken lassen, wird bestätigen, daß das Salz des Christentums seine würzende Kraft nicht verloren hat. R.s Arbeit ist so nicht nur ein erhellender Beitrag zur katholischen Soziallehre, sondern zugleich zur Spiritualität des Opus Dei.

Köln Manfred Spieker

Holderegger, Adrian: **Suizid und Suizidgefährdung.** Humanwissenschaftliche Ergebnisse. Anthropologische Grundlagen. – Freiburg Schweiz/ Freiburg, Wien: Universitätsverlag Herder (1979). 377 S. (Studien zur theologischen Ethik Bd 5) kart.

Dreierlei erscheint dem Rez. an der von der theologischen Fakultät Fribourg unter den Referenten Prof. Mieth und Prof. Compagnoni als Moraltheologen und PD Dr. U. Rauchfleisch (Psychiatrie Basel) angenommenen Habilitationsarbeit besonders bemerkenswert:

1. Sie enthält einen methodisch anzuerkennenden Beitrag zu dem, was in Mausbach-Ermecke, Katholische Moraltheologie, Bd 1 (1954 und 1959) als der eigentlichen Moraltheologie vorauszuschikkenden Fundamentalethik und Fundamentalmoral grundgelegt wurde. Wer heute von dieser spricht, meint nicht einen Beitrag zur Allgemeinen Moraltheologie, vielleicht sogar nur einen Beitrag zu deren Normenlehre unter Ausschluß der Gewissenslehre, sondern die „Bereiche vormoralischer Lebens- und Sinnorientierung" (331). Es geht darum, die verschiedenen, vor allem ontologischen, psychologischen und soziologischen Aspekte jenes esse humanum bzw. esse christianum auf ihre von der Ethik bzw. Moraltheologie unter normativen Gesichtspunkten darzustellende Relevanz für das agere humanum bzw. agere christianum zu erforschen.

2. Anzuerkennen ist: „Damit haben wir die fundamentalen Elemente einer theologischen Therapeutik gewonnen, die sich grundsätzlich auf jede beschädigte und meliorisierungsfähige Lebenspraxis anwenden läßt" (331). Wenn man die Arbeit von H. insgesamt betrachtet, so könnte man in ihr einen Beitrag zur „Pastoralmedizin" sehen, die seit dem großen Opus von A. Niedermeyer, Handbuch der Speziellen Pastoralmedizin, 6 Bde, Wien 1949–1952, von kleineren Beiträgen abgesehen, noch keine Weiterführung erfahren hat.

3. Man muß die Arbeit als einen diskussionswürdigen Versuch ansetzen, die heute weit verbreitete Methode telologischer Normenbegründung praktisch an einem wichtigen Moralproblem zu erproben. „Damit ist behauptet, daß eine Selbstverfügungsnorm nicht deontologisch, d. h. nicht als absolut geltender Wesensprohibitiv, sondern nur telologisch, d. h. als Abwägungsprohibitiv gefaßt werden kann" (252).

H. bearbeitet sein Thema nach nicht näher definierten „humanwissenschaftlichen Ergebnissen" und „anthropologischen Grundlagen (so der Untertitel), zu denen die „sozialwissenschaftlichen Ergebnisse" (5) hinzugefügt werden sollen. In jeder dieser dreifachen Richtung wünschte man sich mehr definitorische und methodische Klarheit.

In der „Einleitung" (15–53) behandelt die Arbeit die allgemeinen Grundlagen für die wissenschaftliche Behandlung des „Suizid", worunter der Autor wertneutral die Selbsttötung versteht. Die allgemeine Charakterisierung als „Selbstmord" wird, weil negativ belastet, abgelehnt. Hier wird erkennbar, daß H. die in Freiheit vollzogene Selbsttötung als Verstoß gegen die von Gott gegebene sittliche Ordnung zunächst als ein vor-moralisches psychologisch-soziologisch-psychiatrisches Geschehen untersuchen will. Und das tut H. mit großer Umsicht, theoretischer Kenntnis und praktischer Erfahrung im Umgang mit den psychiatrisch als krank zu Beurteilenden. Mit Recht spricht H. davon, daß von der Anthropologie alle Normwissenschaften auszugehen haben. Allerdings geht H. dabei von seinem „humanwissenschaftlichen", „soziologischen", „psychiatrischen" Verständnis aus, das er mit einem transzendental-existenziellen-theologischen Verständnis verbindet. Eine Auseinandersetzung mit anderen, z. B. mit der kritisch-realistischen-seinstheologischen Interpretation im Horizont von Schöpfung und Erlösung tritt zurück oder unterbleibt ganz (vgl. 28ff). Vf. nennt sein Verfahren „integrierend-hermeneutisch", denn „‚die' Anthropologie gibt es nicht" (30). Hier stellt sich doch sofort die Frage: Wenn es keine seinsbegründete Lehre vom Menschen gibt, wie kann man dann einer relativistischen, utilitaristischen Ethik entgehen? Eine Norm für alle oder viele gibt es doch nur, wenn alle oder viele das gleiche (wenn auch je konkrete) Sein sittlich zu verantworten haben.

Im I. Teil (57–197) behandelt H. sorgfältig und wohl auch ziemlich umfassend die „statistisch-soziologischen Befunde" (57–122) und die „klinisch-psychiatrischen Aspekte des Suizids" (123–197). Insgesamt ein wertvoller Beitrag zur Pastoralmedizin (s. o.).

Im II. Teil (201–355) behandelt H. die „Grundlagen der anthropologischen Psychiatrie, der philosophischen und theologischen Anthropologie", wobei die „Grundannahmen der anthropologischen Psychiatrie und Voraussetzungen psychiatrischer Suizidologie" (204–253), die „Ermittlung theologischer Sinnhorizonte" (254–284) und „die theologische Anthropologie in ihrer Begründung und Korrektiv-Funktion" (285–334) zur Sprache kommen.

Die Philosophie und Theologie der Vorzeit übergeht Vf. völlig. Seine Gewährsmänner sind vor allem Metz, Schillebeeckx, Rahner, Moltmann u. a. Daß katholisch-theologische Anthropologie und die darauf aufbauende Ethik bzw. Moraltheologie nicht bloß im „Wort" der Schrift, sondern vor allem im Lehrwort der Kirche begründet werden muß – das NT ist ja doch schon das erste Zeugnis der Kirche für den auferstandenen und fortwirkenden Herrn! –, davon ist bei H. keine Rede. Desgleichen daß katholische Theologie kirchliche Glaubenswissenschaft und nicht freischwebende Spekulation ist. Mit Recht heißt es: (284): „Die theologische Ethik, die selbst in der theologischen Anthropologie

gründet, hat auch die Aufgabe ... lebenspraktische Relevanz nicht nur für beschädigte und suizidgefährdete Existenz, sondern für menschliche Existenz überhaupt zu ermitteln." Das sollte im Kapitel (285–335) geschehen.

Ein endgültiges Urteil über die Arbeit von H. glaubt der Rez. jedoch erst fällen zu können, wenn er die Fortsetzung der Grundgedanken vom H. in dessen Arbeit „Verfügung über den eigenen Tod?" Typen ethischer Argumentation am Beispiel der Selbsttötung, 1980, behandelt hat. Unklar ist die Bemerkung (256 Anm. 2): „Es sei nur am Rande vermerkt, daß die traditionelle Moraltheologie, insbesondere die Handbuchmoral der katholischen Ethik, den Suizid fast ohne Ausnahme nur unter norm-ethischen Aspekten verhandelt hat. Hier zeigt sich übrigens die Trennung von ‚Moral' (als Normbegründungswissenschaft) und ‚Pastoral' (als komplementäre Therapeutik des beschädigten Lebens) besonders deutlich."

Leider ist der Sprachstil des Vf.s der Neo-Sprache vieler heutiger Theologen, besonders auch Moraltheologen, verpflichtet. So heißt es z. B. (286): „Die psychiatrisch-philosophische Perspektive vermag die sich selbst auslegende menschliche Existenz als Selbstwertigkeit, die in ihrer Personalität, in ihrer Vernunft- und Freiheitsfähigkeit den Rang alles andern Vorfindlichen übersteigt, auszuweisen wie auch die Tatsache zu erhärten, daß sich menschliche Existenz, soll sie gelingen, aufgrund ihres vorgegebenen, natural-übergreifenden Bedingungszusammenhanges nicht beliebig gestalten kann." Und (306) heißt es: „Die eschatologische Dimension als kontrafaktische Pragmatik."

Leider ist das Stichwortverzeichnis unvollständig und daher kaum verwertbar. Wichtigste Stichworte wie z. B. Humanwissenschaft, Moraltheologie, Normethik und viele andere fehlen.

Wenn man heute sich angewöhnt hat, von „theologischer Ethik", statt von christlich-philosophischer Ethik und katholischer Moraltheologie zu sprechen, so bedeutet das keinen Fortschritt, ist aber wohl von symptomatischer Bedeutung ...

Witten Gustav Ermecke

Fernandez, A.: Nuevas Estructuras de la Iglesia. Exigencias teológicas de la Comuniôn Eclesial. – Burgos: Aldecoa 1980. 340 S. (Publicaciones de la Facultad de Teologia del notre de España sede de Burgos) kart.

Die umfangreiche Untersuchung des Pastoraltheologen an der Universität Madrid und an der Theol. Fakultät in Burgos informiert über den derzeitigen Stand der innerkirchlichen „cuatro grandes lineas de responsabilidad común" (14), der Beziehung Laie – Hierarchie, Priester – Bischof, der Bischöfe untereinander, der Bischöfe zum Papst. Zu ihrer Förderung wurden der Pastoralrat, der Priesterrat, die Bischofskonferenz und die Bischofssynode eingerichtet.

Die vier Gremien werden nacheinander behandelt. Nach einer Skizzierung der anhängigen Probleme werden jeweils im Anschluß an die ausführliche Wiedergabe der vorkonziliaren und konziliaren Erörterungen und ihrer Entwicklungslinien die nachkonziliaren Durchführungsbestimmungen zusammengestellt und kommentiert. Eine Übersicht über die Diskussion sowohl der theologischen Grundsatzfragen wie der kanonistischen Organisationsformen verdeutlichen die verschiedenen Perspektiven und die Unabgeschlossenheit der Konkretisierung. Instruktiv sind die Ausführungen über die supranationalen Bischofskonferenzen (251–256) sowie die Beziehungen der Bischofssynode zur Kurie und zum Kardinalskollegium (294–309). Eine jeweilige Übersicht hebt die Grundlinien der materialreichen, ausführlich im Wortlaut dokumentierten Darlegungen über die vier Pfeiler der communio ecclesialis heraus. Zusammen mit einer aufgeschlüsselten Bibliographie (311–340) qualifiziert sich die Untersuchung als ein solides, auskunftsreiches und aussagekräftiges Quellenwerk, das die Entwicklung bis Johannes Paul II zuverlässig darbietet und aus pastoraler Sicht bewertet.

Mainz Josef Georg Ziegler

Schmälzle, Udo Friedrich: **Ehe und Familie im Blickpunkt der Kirche.** Ein inhaltsanalytisches Forschungsprogramm zu Zielwerten in deutschen Hirtenbriefen zwischen 1915 und 1975. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1979). XIV, 466 S. (Freiburger theologische Studien, Bd 113) kart. DM 68.–

Um von vornherein falschen Erwartungen an dieses Buch zu wehren, sei darauf hingewiesen, daß der Untertitel seinen Inhalt angemessen kennzeichnet. Dazu einige erläuternde Hinweise:

In familiensoziologischen Abhandlungen begegnet nicht selten die Vermutung, die auffällig intensiven Bemühungen der Kirche um Ehe und Familie gälten im Grunde weniger diesen zentralen Institutionen menschlichen Zusammenlebens als vielmehr ihrem eigenen Überleben; verstärkt wird diese These durch die Beobachtung, daß religiöse und kirchliche Vorstellungen sich schädlich auf das Familienleben und darüber hinaus auswirkten. Damit ist die gesamte kirchliche Familienpastoral einem radikalen Ideologieverdacht ausgesetzt. Subtile theologische Rechtfertigungsunternehmen allein vermögen sie kaum in ihrer Glaubwürdigkeit zu rehabilitieren. Es gilt, die faktische Familienpastoral mit ihren Leit- bzw. Zielvorstellungen zu überprüfen. Da das nur ausschnitthaft geleistet werden kann, schlägt Vf. vor, die Gesamtheit der Hirtenbriefe der deutschen Bischöfe zur Thematik Ehe und Familie aus den Jahren 1915–1975 einer quantitativen Inhaltsanalyse zu unterziehen. Die Hirtenbriefe sind deswegen ein geeignetes Untersuchungsobjekt, weil sie einerseits die verbindliche Auffassung der katholischen Kirche referieren, diese andererseits auf die aktuellen Erfordernisse hin konkretisieren. Die für die weitere Untersuchung zentrale Fragestellung lautet nun, wie die Hirtenbriefe so analysiert werden können, daß ihren Intentionen Rechnung getragen wird. An sie mit dem von Sozialwissenschaftlern geäußerten Ideologieverdacht heranzugehen verbietet sich ebenso wie das Einnehmen einer apologetischen Position. Alles kommt darum auf das Kategoriensystem an, das der Inhaltsanalyse zugrundegelegt wird.

Die Ausarbeitung eines entsprechenden Kategoriensystems macht den Hauptteil dieser umfangreichen Studie aus. Dieses muß, sollen Ehe und Familie nicht bloß auf ihre sozialwissenschaftlich relevanten Aspekte reduziert werden, sondern auch mit ihren theologisch bedeutsamen Anteilen zur Geltung kommen können, eine hinreichende Tiefenstruktur aufweisen. Hierfür entwickelt Vf. ein komplexes Forschungsinstrumentar, dessen bemerkenswerte Eigenart in der Kombination von wert- und systemanalytischen Verfahren liegt.

Vf. leistet damit einen beachtlichen Beitrag zur methodologischen Weiterentwicklung der Inhaltsanalyse, an dem die empirische Sozialforschung kaum wird vorbeigehen können. Doch nicht nur unter diesem Aspekt ist die Lektüre dieser Arbeit ergiebig. Die Entwicklung eines differenzierten Kategoriensystems setzt die Kenntnis des Forschungsstandes in den verschiedenen, die Problematik berührenden Bereichen voraus. So präsentiert diese Arbeit nicht nur wichtige empirische Forschungsergebnisse aus der Familiensoziologie sowie der religiösen Sozialisationstheorie; sondern sie referiert auch ausführlich die hierzulande weitgehend unbekannte angloamerikanische Literatur zur Soziologie menschlicher Fruchtbarkeit und ehelicher Stabilität sowie zur Sanktionsforschung.

Die Arbeit zeichnet eine hohe Verläßlichkeit im Detail aus, so daß sie zu einer Information in den verschiedensten, die Familienpastoral tangierenden Bereichen herangezogen werden kann; ein beigefügtes Stichwortverzeichnis erleichtert eine solche Benutzung dieses Buches. Insgesamt bekommt der Leser eindrucksvoll demonstriert, welche Vielfalt von Dimensionen und Aspekten eine Familienpastoral berücksichtigen muß, die nicht hinter den mittlerweile erreichten Wissensstand auf diesem Gebiet zurückfallen will. In dieser Hinsicht steuert bereits diese Studie trotz ihrer Vorläufigkeit wichtige Impulse zur Theorie und Praxis der Familienseelsorge bei; die vordringlichsten Problemzonen z. B. werden abschließend ausdrücklich zur Sprache gebracht.

Gleichwohl läßt die Arbeit noch Erwartungen offen. Insbesondere möchte man wissen, welche Ziel- und Werthierarchie bezüglich der Familienpastoral in den bischöflichen Dokumenten vorherrscht; die Veröffentlichung der entsprechenden Ergebnisse der Inhaltsanalyse stellt Vf. in Aussicht. Inwiefern im Anschluß daran eine Handlungslehre zur Korrektur und Verbesserung der gegenwärtigen Familienpastoral, die das propter homines wirklich ernst nimmt, entwickelt werden kann, muß offen bleiben.

Vf. möchte seine Arbeit verstanden wissen als einen Beitrag zum interdisziplinären Dialog zwischen Sozialwissenschaften und Theologie. In methodologischen Zwischenbemerkungen bzw. Exkursen geht er auf diese Problematik explizit ein. Mit der Entstehungsgeschichte dieser Untersuchung – sie ist 1972 begonnen worden – hängt es zusammen, daß diese Ausführungen zum großen Teil dem gegenwärtigen Diskussionsstand nicht mehr entsprechen. Manches, was Vf. noch breit problematisiert, ist mittlerweile selbstverständlich geworden; komplexere Fragestellungen sind ins Blickfeld gerückt. Zu bemängeln ist vor allem, daß Vf. die Positionen von Sozialwissenschaften und Theologie zu eindimensional und konträr charakterisiert; hier wurden zu grobe Vereinfachungen vorgenommen.

Nebenbei sei bemerkt, daß durch einen Druckfehler auf den Seiten 445/446 im Literaturverzeichnis eine Reihe von Titeln nicht auffindbar ist.

Zusammenfassend kann festgehalten werden: Neben der vorbildlichen Erarbeitung eines Instrumentariums zur quantitativen

Inhaltsanalyse liegt der Wert dieser Arbeit in der auf dem Hintergrund des humanwissenschaftlichen Forschungsstandes erfolgten selbstkritischen Analyse kirchlichen Denkens und Handelns im Bereich von Ehe und Familie.

Münster Norbert Mette

Tenzler, Johannes: **Selbstfindung und Gotteserfahrung.** Die Persönlichkeit C. G. Jungs und ihr zentraler Niederschlag in seiner „Komplexen Psychologie". – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1975. 400 S. (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik N.F. 31) kart. DM 38.–

Zottl, Anton: **Erfahrung und Gegenwärtigkeit.** Dialogische Folien über der Anthropologie von Carl Rogers. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1980). 404 S. geb. DM 68.–

Das Mißtrauen im kirchlichen Leben gegen die Psychologie, vor allem in deren Ausformung als Tiefenpsychologie, scheint immer noch nicht überwunden zu sein. Man hat Angst vor einem „Subjektivismus" und einer „Selbstverwirklichung", die schon manchen religiös in die Krise gebracht hat. Doch läßt sich die Entwicklung, die Freud angestoßen hat, nicht mehr aufhalten. Tillich charakterisierte sie folgendermaßen: Die Tiefenpsychologie „hat die Theologie praktisch und theoretisch gezwungen, die subjektive Seite der christlichen Existenz so ernst zu nehmen wie die objektive" (WW VIII 329). Die pastoraltheologische Konsequenz wäre, daß das Säen des Evangeliums nicht allein in der Bereitung des Samens bestehe, sondern auch und zunehmend in der Sorge und Bereitung des Ackers. Man könnte noch das Wort von C. G. Jung dazu nehmen: „In einer seelisch unterernährten Menschheit kann Gott nicht gedeihen."

In diese Situation hinein sprechen zwei theologische Arbeiten, die sich theoretisch mit Tiefenpsychologie beschäftigen und sie zu integrieren versuchen. Beider Anliegen ist auch, die Kluft zwischen Theologie und Psychologie aufzufüllen, so daß das besagte Mißtrauen schwinden könnte. Beide sind beladen mit Wissenschaftlichkeit bis zum Rande. Sie bleiben demgemäß im Theoretischen stehen, was als erster Schritt ja notwendig ist, um eine fruchtbare Beziehung zwischen Pastoraltheologie und Tiefenpsychologie aufbauen. Andererseits werden dadurch Fragen angestoßen, die ohne Antwort bleiben. Jedoch, was theoretisch behandelt wird, setzt sich nach einigen Jahren an der Basis nieder, und wirkt als Nährboden für die Praxis.

Die Arbeit von Johannes Tenzler beschäftigt sich mit C. G. Jung unter einem speziellen Gesichtspunkt: Die Beziehung der persönlichen Entwicklung Jungs zu seiner Theorie, die zuerst unter der Bezeichnung „Komplexe Psychologie" lief (diesen Terminus behält Tenzler bei), von Jung selbst jedoch später als „Analytische Psychologie" bezeichnet wurde (unter Abhebung von Freud's Psychoanalyse). Jeder hat seine „eigene Psychologie", gewiß, nur die genial begabten Psychologen greifen so tief, daß das Allgemeinmenschliche der Psyche ans Tageslicht gehoben wird, so bei Jung, einem der Pioniere der „Tiefen"-Psychologie. Dies ist der Inhalt des 1. Teiles der Arbeit, der sich in selbstgewählter Engführung mit entscheidenden Jugenderlebnissen Jungs beschäftigt.

Im für uns wichtigeren Teil wird das Gottesbild Jungs, das er vor allem in seinem Buch „Antwort auf Hiob" gezeichnet hat, mit der Theologie konfrontiert. Wenn Jung immer wieder betont, daß er nur über die Gottesimago in der Seele rede, aber nicht über die Existenz Gottes, so formuliert das Tenzler in seiner Sprache: Jung habe den „Überstieg von der Phantasie in den personalen Bereich der Transzendenz" (382) nicht vollzogen. Nach dieser Unterscheidung hält der Autor jedoch als Ergebnis der ganzen Untersuchung fest: 1. In der „Gefäßhaftigkeit der archetypischen Rohformen" liegt der eigentliche Wert der Jungschen Archetypenlehre. 2. Bei Abschließung von diesem Seelenbereich „tritt auf die Dauer unweigerlich eine Verödung religiösen Lebens ein" (378). Puritanismus und „nackte Ethik" seien die Überreste. 3. Deshalb sei eine Aneignung der aus dem Unbewußten heraus wirksamen Imagination nötig.

Tenzler fordert eine Aneignung des archetypischen Materials durch Transzendieren in Konfrontation mit dem geoffenbarten Gott in Christus. In dieser Forderung stimmt der Autor überein mit der bisherigen Auseinandersetzung der Theologie mit Jung.

Die daran anschließenden Fragen der Pastoraltheologie würden nun lauten, ob und wie sich die „archetypischen Rohformen" verändern, wenn sie mit dem Evangelium konfrontiert werden. Läßt sich die „naturale Mystik" Jungs (382) ohne weiteres überführen in das Christliche, sofern nur der Schritt zur Transzendenz getan würde, oder gibt es eine „Konversion der Archetypen"?[1] Denn nach Romano Guardini gilt für die Beziehung zwischen den Äußerungen der natürlichen religiösen Anlagen im Menschen und der Epiphanie Gottes in Christus: „Zu jeder spontanen Frömmigkeit sagt Christus zunächst nein."[2] Die Arbeit von Tenzler wird pastoraltheologisch fruchtbar, wenn in Praxis und Theorie die Conversio der Archetypen geübt und wissenschaftlich analysiert wird.

Das Mißtrauen der Theologie gegen die Psychologie wird auch genährt von der Angst, im „Subjektivismus zu ertrinken". Wie aber, wenn Subjekt und Objekt nicht getrennt gesehen werden, sondern die verbindende Klammer, also das Zusammentreffen, die Begegnung, die Interaktion in den Blick genommen wird? Dahin zielt das zweite Buch, über das berichtet werden soll. Anton Zottl arbeitet über Carl Rogers, den Praktiker und Theoretiker der Gesprächsführung, sowohl in Therapie wie im Lernprozeß.

Rogers Praxis der Gesprächsführung ist die Grundlage für alle Arten von Gruppenarbeit. Sie wurde erarbeitet in der Therapie von seelisch zu Behandelnden. Ihr Programm ist deutlich gekennzeichnet durch die Titel seiner wichtigsten Bücher (in deutscher Übersetzung): Die „nicht-direktive Beratung" – im Gegensatz zur direktiven, Richtung bestimmenden, autoritären Gesprächsführung. „Die klientbezogene Gesprächstheorie" – im Gegensatz zur thematischen Gesprächsführung. „Partnerschaft" – die Beziehung, die Interaktion, das Gesamtgefüge stehen jetzt im Mittelpunkt der aus der Praxis abgelesenen Theorie. Diese Methode appelliert an das Selbstentdeckenlassen, an das Aufdecken der Selbstverborgenheit, an die eigene Initiative, an die Kreativität, an das „Selbst", an den Personkern: dadurch erfolgt Heilung in der Therapie, dadurch erfolgt Realisation beim Lernen. Alle diese Erfahrungen besagen, daß „der Mensch klüger ist als sein Intellekt" (C. Rogers, zit. 129). Und – so könnte man den Zusammenhang mit der Theologie klarlegen: dadurch könnte auch der Glaubensakt erfolgen. Bei dieser Methode „schöpferischer Gewaltlosigkeit" geraten Wahrheit und Liebe in Wechselwirkung.

Im Mittelpunkt des Konzeptes von Rogers steht demgemäß die Gegenwart, der schöpferische Augenblick solchen Gespräches (und nicht die Vergangenheit wie bei Freud, von dem er sich immer wieder absetzt; wobei anzumerken ist, daß er Jung leider nicht gekannt zu haben scheint).

Das Anliegen des Autors ist nun nicht Rogers zu bewerten, oder Konsequenzen zu ziehen für die Pastoral, sondern „Erfahrung mit den Erfahrungen Rogers" (169) zu machen. Er will mit ihm ein „Gespräch führen als Hör- und Lernprozeß" (96). Das besagt näherhin, er will den kreativen Augenblick, die Erfahrung in der „Gegenwärtigkeit", die Balance zwischen Unmittelbarkeit und Vermittlung analysieren. Die Elemente dieses Prozesses sind „die räumliche Gegenwart, das Selbst, das Einander und der Andere, die Präreflexibilität organischen und existentiellen Verstricktseins, die be-deutende Leiblichkeit, das Fehlen jeglicher Zweckrationalität, die Hingabe und das interpersonale Wir" (383). Das Zitat soll sowohl einen Eindruck vom Stil dieser Arbeit wie von der Streubreite der berührten Probleme geben. Dem Vf. kommt es dabei weniger auf die Ergebnisse an, als um die gewonnenen „Perspektiven" (376), mit denen sich „Theologie selbst besser verstehen lernt".

Nach einer lesenswerten Beschreibung von Leben, Arbeit und Entwicklung der Lehren Rogers geht nun der Autor so vor, daß er Folien über die Erfahrungen und die Theorie von Rogers legt (wie man durchsichtige Blätter mit je verschiedenen, aber bestimmten eingezeichneten Koordinaten auf eine Landkarte legen kann, um dadurch je verschiedene Vergleichsmomente und Perspektiven zu erarbeiten).

So wird die Anthropologie Rogers gesehen unter der „pragmatischen Folie" (vor allem nach J. Dewey), unter der phänomenologischen Folie (vor allem nach Husserl), unter der „daseinsanalytischen Folie" (vor allem nach Binswanger) und unter der „theologischen Folie" (vor allem nach K. Rahner, U. v. Balthasar, Tillich, B. Welte u. a.). In dieser Besprechung interessiert die „theologische Folie", wobei Vf. gleich eingangs wieder bemerkt, daß

[1] Beispiele sind aufgeführt in Josef Goldbrunner, Realisation. Freiburg 1966, 198–203.

[2] Romano Guardini, Die Offenbarung, Würzburg 1940, 89.

„die Konsequenzen aus diesen Einsichten für die wissenschaftliche Theologie selbst und die pastorale Praxis... nicht mehr Thema dieser Arbeit" seien (326).

Die Betonung des gegenwärtigen Augenblicks im Glaubensgeschehen (sowohl Stiftung wie Wachstum des Glaubens) fixiert den analysierenden Blick auf die Erfahrung im Glaubensakt – in Freiheit, in Kreativität, in Gegenwärtigsetzung, z. B. im „Hineinziehen des geschichtlichen Vorganges (des Lebens Jesu) in die Gegenwart des Lesers" (373), durch Meditation, so daß wirklich „Internalisierung" erfolgt. Im weiten Umkreis dieser Problematik liegen Themata wie Gegenwärtigkeit und Geschichte, Heilsgeschichte, die Verbindung von „Jetzt und ewigem Augenblick" (327). In solcher „Gegenwärtigung" ereignen sich: Begegnung – kreatives zu-sich-selbst-Kommen – und Glaube, bis hin zu den Erfahrungen von Weisheit (366), von „geistlichen Sinnen" (371f) und von Liebe (376f). Die verbindende Klammer ist die Methode Rogers von der „Haltung methodischer Gewaltlosigkeit" im Gespräch, von der auch die Verkündigung getragen werden sollte. Nur dadurch lasse sich die Erfahrung vermitteln, daß „Wahrheit und Liebe korrelativ" seien (11).

Durch die methodische Selbstbeschränkung des Autors auf das rein Theoretische ist seine Arbeit mehr dem Bereich der Fundamentaltheologie als der Pastoraltheologie zuzurechnen. Sie ist ein Beleg dafür, daß das Mißtrauen der Theologie gegenüber dem Bereich der Psychologie überwunden werden kann, ja muß, um auch der subjektiven Seite des Glaubensaktes gerecht werden zu können.

Pastoraltheologisch wäre zu wünschen, daß die Erfahrungen des Autors mit dem Konzept Rogers nun auch praktisch der Seelsorge zur Verfügung gestellt werden könnten, so daß dieses nicht nur in naiver Unbefangenheit benützt, sondern kritisch geläutert Hilfe zur Seelsorge sei. Gedacht ist dabei vor allem auch an die sog. „Empathie", die sowohl in der therapeutischen, wie in der seelsorgerlichen Kommunikation eine entscheidende Rolle spielt. Das Bindeglied zwischen Rogers Menschenbild und dem christlichen Menschenbild dürften wohl die Begriffe „Person" und „Symbolisation" sein, die dann allerdings auch definiert werden müßten.

Regensburg Josef Goldbrunner

Ciferni, Andrew Dominic: **The Post-Vatican II Discussion of the So-Called Praemonstratensian Rite.** A Question of Liturgical Pluriformity. – Notre Dame, Indiana: Departement of Theology 1978 (Published by University Microfilms International, AnnArbor, Michigan). X, 271 S. kart. $ 28.–

Das II. Vatikanum stellte in seiner Liturgiekonstitution 1963 fest: „Darum beschließt das Heilige Konzil, für die Förderung und Erneuerung der Liturgie folgende Grundsätze ins Gedächtnis zu rufen und praktische Richtlinien aufzustellen. Unter diesen Grundsätzen und Richtlinien sind manche, die sowohl auf den römischen Ritus wie auf alle Riten angewandt werden können und müssen. Indes sind die folgenden Richtlinien so zu verstehen, daß sie nur für den römischen Ritus gelten, es sei denn, es handle sich um Normen, die aus der Natur der Sache auch die anderen Riten angehen" (Art. 3).

Vf. der Diss. war bis 1978 Sekretär der ständigen Liturgischen Kommission der Praemonstratenser und seit 1970 beteiligt an der liturgischen Erneuerung in seinem Orden von Regularkanonikern, der zu den fünf Orden gehört (außer ihm noch die Dominikaner, Karmeliter, Kartäuser und Zisterzienser beider Observanzen), die auch nach Herausgabe des Missale Romanum 1570 (und des Breviarium Romanum 1568) ihre liturgischen Sondertraditionen bewahrt haben. Angesichts tiefgreifender Änderungen der römischen Liturgie und der Einführung der Muttersprache haben die Dominikaner und Karmeliter in den vergangenen Jahren ihre Eigentradition aufgegeben und die römische Liturgie in ihren muttersprachlichen Ausprägungen angenommen.

Ziel dieser Diss. ist „an attempt to chronicle a recent problem of liturgical change in a particular international religious order"; „the order's attempt to grapple with the question of retaining its particular liturgical usages, many of which have been celebrated since the origins of the order (1120–1121)" (S. II). Die Arbeit unterrichtet ausführlich über die Wiederherstellung der Praemonstratenserliturgie 1869 bis 1962 (68–110) und die nachkonziliaren Diskussionen und Entscheidungen über die Liturgie bis 1978 (111–255). Diese Seiten berichten über Strukturen des Ordens, Richtungskämpfe, Beschlüsse, auch Frustrationen sowohl mit vorkonziliaren Entscheidungsmechanismen, die „von oben" kamen, als auch mit den nachkonziliaren Diskussionen, die „von unten" getragen wurden und dementsprechend sich langwieriger gestalteten. Der Stand der ordensinternen Liturgiereform, die zum allergrößten Teil in der Übernahme muttersprachlicher Ausgaben des römischen Ritus bestand und sich im Augenblick auf die noch nicht abgeschlossene Revision der Eintritts- und Profeßriten sowie der im Orden immer bewahrten Taufvesper der Osteroktav und einer anderer kleinerer Teile beschränkt, ist auch heute (1981) noch der gleiche wie bei Abschluß der Diss. 1978.

Diesem Teil der Arbeit gehen voraus ein Kapitel über die Bedeutung des Wortes „Ritus" (1–34) und eine Übersicht über die Liturgien der beiden anderen Orden, die ihre eigenen Ausprägungen auch nach dem Konzil beibehalten haben, der Kartäuser und der Zisterzienser, sowie eine kurze Geschichte der Praemonstratenserliturgie (35–67).

Es ist wichtig, die Bedeutungsverschiebungen des Wortes „Ritus" im Verlauf des Mittelalters und der Neuzeit bis zur nachkonziliaren Situation zu bemerken, um vor Fehlinterpretationen kirchlicher Dokumente gefeit zu sein. Vf. zeigt drei in der Geschichte zur Geltung kommende Bedeutungen des Wortes auf: 1. Ritus als Bezeichnung der Texte und Ordnungen, die bei der Feier z. B. der Eucharistie oder der Stundenliturgie gebraucht werden, z. B. ritus celebrandi missam usw.; 2. Ritus als Bezeichnung des Gesamtgefüges liturgischer Bräuche und Überlieferungen, die zu einer bestimmten kirchlichen Tradition mit ihrem eigenen liturgischen Erbe gehören, sei es, daß dieser Ritus außerdem ein eigenständiges Kirchenrecht und spirituelles Erbe besitzt (z. B. Byzantinischer Ritus) oder daß dieser Ritus als Synonym für die liturgische Sondertradition von Mailand, Toledo und Braga gebraucht wird, ohne daß diese Teilkirchen ein von Rom losgelöstes Kirchenrecht oder eine autarke Hierarchie besitzen. Weiterhin wird in dieser Bedeutung „Ritus" angewandt für die liturgischen Sondertraditionen der fünf oben genannten Orden; 3. Ritus als Bezeichnung für Kirche, wobei das Gesamtgefüge liturgischen, kanonischen, disziplinären und spirituellen Erbes gemeint ist (z. B. ritus latinus = ecclesia occidentalis).

Im nachkonziliaren Sprachgebrauch wird die 1. Bedeutung meistens durch „ordo" ersetzt. Die 2. Bedeutung wird nur angewandt für liturgische Bestimmungen der Ostkirchen und der lateinischen Kirche. Während dabei die liturgischen Traditionen Roms, Mailands, Toledos und Bragas weiterhin „Ritus" genannt werden (wobei alle erneuerten liturgischen Feiern auch der nicht-römischen Traditionen von der Sakramenten- und Gottesdienstkongregation konfirmiert werden müssen), wird diese Bezeichnung für die Sondertraditionen der fünf Orden nicht mehr gebraucht (deshalb auch im Titel „the so-called Praemonstratensian rite"). Die 3. Bedeutung ist praktisch verschwunden zugunsten der Bezeichnung „Kirche".

Was die liturgische Erneuerung bei den Kartäusern betrifft, so sind seit dem Generalkapitel 1975 die liturgischen Ordnungen dieses Ordens wieder integrierter Teil der erneuerten Statuten (liber 5 de temporibus liturgicis, l. 6 de divino Officio, l. 7 de liturgia eucharistica, l. 8 de ritibus [!] et suffragiis) und schließen sich somit an die Zeit der Ordensgesetzgebung vor 1581 an (45 nicht erwähnt). Die gesamte Liturgie ist dabei aufgrund des eremitischen Charakters des Ordens (vgl. Statuten 5.36.3f) von nur wenigen geringfügigen Änderungen gegenüber der bisherigen Ordnung gekennzeichnet. 1979 hat die Grande-Chartreuse ein Diurnale Cartusiense nach Anleitung der in den Büchern 5 und 6 der erneuerten Statuten reformierten Stundenliturgie herausgegeben. Außerdem sind seit 1970 einige Teile der Kartäuserliturgie erneuert erschienen, die sich auf Teile der Eucharistiefeier und der Stundenliturgie beziehen.

Die Ausführungen über die Zisterzienserliturgie (45–55) bedürfen für die Erneuerung der Eigenliturgie einiger Ergänzungen. Der Generalabt der Zisterzienser, Sighard Kleiner, und der damalige Generalabt der Zisterzienser von der strengen Observanz („Trappisten"), Ignace Gillet, approbierten am 13. Nov. 1969 den Ordo Missae und die Institutio Generalis Missalis Cisterciensis, die aufgrund liturgiewissenschaftlicher und ordensgeschichtlicher Studien der letzten Jahrzehnte sowie auf der Grundlage des 1969 erschienenen Ordo Missae und der Institutio Generalis Missalis Romani verfaßt worden waren und in den Klöstern beider Observanzen zur Geltung kommen sollten. Die römische Konfir-

mierung ist allerdings bis heute noch nicht ausgesprochen worden. Mit Protokollnummer 525/71 vom 8. Juni 1971 hat die Gottesdienstkongregation gestattet, gewisse Teile aus der Eigenliturgie der Messe beizubehalten (vgl. Notitiae 8 [1972] 12). Die 1976 in Poblet (Spanien) erschienenen Praenotanda ad Directorium divini Officii ordinis Cisterciensis, auctoritate Capituli generalis de mandato Abbatis generalis et Synodi ordinis editum, enthalten im 1. Teil die Grundzüge des reformierten zisterziensischen Kalenders (5–31), im 2. Teil Normen über die Stundenliturgie (Institutio Generalis Liturgiae Horarum pro ordine Cisterciensi, 1974, und Erläuterungen); außerdem Vorschriften über Totengedächtnisse etc. Des weiteren liegen einige von der Generalsynode der Zisterzienser ad experimentum approbierte Ritualteile erneuert vor.

Für die 1978 herausgegebene Liturgia Horarum ordinis Cisterciensis, die in der Abtei Heiligenkreuz bei Wien entstand, vgl. B. Vošicky OCist, Das neue lateinische Cistercienser-Stundenbuch: Liturgisches Jahrbuch 29 (1979) 237–242.

An Ausstellungen sind zu nennen:

„Letentur caeli" vom 6. Juli 1439 sollte nach der Ausgabe Conciliorum Oecumenicorum Decreta, Bologna ^{3}1973, 523–528 zitiert werden (3). Die Acta et Documenta und die Acta Synodalia des II. Vatikanum wurden leider für die in der Diss. behandelten Fragen nicht konsultiert (22). Auch nach 1974 wird der Ausdruck „ritus particularis" für die Eigenliturgie Mailands gebraucht (vgl. Notitiae 11 [1975] 45 [Konfirmierung des zweibändigen Messale Ambrosiano). 238.346; 12 [1976] 136.311; 13 [1977] und 14 [1978] wird der Mailänder Ritus nicht erwähnt); Toledo wird ebd. 12 (1976) 305 als vollständig zu den Diözesen des römischen Ritus gehörig aufgeführt. Als Besonderheit erscheinen unter der Überschrift „Ritus et celebrationes particulares" die Zisterzienser von der strengen Observanz mit der Konfirmierung der Krankensalbung und Buße sowie der Praenotanda und des Ordinariums der Liturgia Horarum (Protokollnummer 1624–1625/74 vom 20. Juni 1974: Notitiae 11 [1975] 43, zusammen mit der Konfirmierung besonderer Feiern für andere Teilkirchen und die Amerikanisch-Kassinesische Kongregation der OSB), was ein Versehen sein könnte, da die Zisterzienser, Kartäuser und Praemonstratenser sonst immer den übrigen Orden ohne Eigenliturgie gleichgestellt werden (32). Die Consuetudines Guigonis sind nicht mehr nach PL 153 zu zitieren, sondern nach Maurice Laporte (Hg.), Aux sources de la vie cartusienne, IV Edition critique des Consuetudines Cartusiae. V–VII Sources des Consuetudines Cartusiae, Grande-Chartreuse 1962–1971 (38). Zur Frage der frühen Kartäuserliturgie wurde nicht konsultiert Hansjakob Becker, Das Tonale Guigos I. Ein Beitrag zur Geschichte des liturgischen Gesanges und der Ars Musica im Mittelalter, München 1975 (Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissanceforschung 23) (39). Die berühmte Epistola X contra Bernardum Petrus Abälards ist neu editiert von Jean Leclerq in Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis 9 (1953) 104f (nicht mehr PL 178) (48). Die grundlegenden Texte der Zisterzienserreform ab 1098 sind jetzt zugänglich in der kritischen Edition von Jean de la Croix Bouton OCSO und Jean Baptiste van Damme OCSO, Les plus anciens textes de Cîteaux. Sources, textes et notes historiques, Achel 1974 (Cîteaux. Commentarii Cisterciensis. Studia et Documenta II) (49).

Aufgrund von Zeitdruck (VI) sind etliche Druckfehler, 74f ein unvollständiger Satz stehengeblieben.

Die Diss. zeigt (197), daß der Hauptanstoß für eine intensive Auseinandersetzung mit der Frage der Beibehaltung der Eigenliturgie nach dem II. Vatikanum nicht aus dem Orden selbst kommt, sondern ausgelöst wurde durch eine Anfrage des damaligen Sekretärs der Gottesdienstkongregation, A. Bugnini, vom Januar 1974, die als Zeichen der Ermutigung interpretiert werden sollte. Es geht auch „Rom" nicht darum, alles streng nach einem Muster auszurichten; dort, wo die Kirche ein farbig-buntes Gewand trägt, dient auch dieses der Verkündigung. Nicht nur Liturgiewissenschaftler, die diese Diss. lesen, und Kirchenhistoriker, für die sie eine lohnenswerte Lektüre darstellt, werden mit dem Vf. das Prinzip bejahen „that each community have the right to adapt the liturgy to its local situation" (V); die Arbeit zeigt, daß liturgische Mannigfaltigkeit für das Leben der Kirche von Vorteil ist.

Münster Thaddäus A. Schnitker

Baier, Walter: **Untersuchungen zu den Passionsbetrachtungen in der Vita Christi des Ludolf von Sachsen.** Ein quellenkritischer Beitrag zu Leben und Werk Ludolfs und zur Geschichte der Passionstheologie. Bd 1–3. – Salzburg: Institut für englische Sprache und Literatur, Universität Salzburg 1977. Bd 1: 195 S., Bd 2: S. 197–389, Bd 3: S. 391–614 Analecta Cartusiana 44) kart. Gesamtpreis für alle Bde DM 85.–

Am Schicksal vorliegender Rezension (die Arbeit kam erst nach Irrwegen beim Rez. an) lassen sich auch die Hindernisse ermessen, die den Weg zu dem immer noch unerforschten Gebiet spätmittelalterlicher Spiritualität versperren. Kaum jemand wagt sich an diese Forschung, obgleich über ihre Notwendigkeit kein Zweifel besteht: Im gelebten Christentum des Spätmittelalters – nicht in den akademischen Diskussionen – wurden doch die Weichen gestellt, die zu Luther und Calvin, aber auch zu Ignatius und Teresa führen; hier entschied sich dasjenige, was später der „Beginn der Neuzeit" genannt wurde.

Welch wichtigen Weg vorliegende Arbeit in dies Dickicht hineingeschlagen hat, zeigt schon das Vorstellen des behandelten Stoffes. Der um 1300 geborene Norddeutsche, Ludolf von Sachsen, machte als Dominikanermönch seine Studien, trat aber 1340 in die Straßburger Kartause ein. Berühmt wurde er durch sein dickleibiges Hauptwerk: Vita Jesu Christi e quatuor Evangeliis et scriptoribus orthodoxis concinnata; schon H. Boehmer schrieb, daß jede ältere Bibliothek „eine oder mehrere Handschriften und Inkunabeln" davon besaß. Allein zur Sammlung der Münchener Staatsbibliothek notiert B., daß er die zehn wichtigsten Handschriften des dortigen Bestands eingesehen habe. Bezeichnender ist noch der Einfluß des Buches. Er beginnt mit Ludolfs Mitbruder, Heinrich Egher von Kalkar (dem Inspirator Geert Grootes), ist in der Devotio moderna und in den benediktinischen Reformbewegungen des Spätmittelalters greifbar, geht nach Frankreich (wo er besonders stark wurde) und Spanien; Abt Cisneros (1455–1510) schreibt ihn dem Ordensnachwuchs als Lektüre vor. Für Ignatius von Loyola wurde die Vita Christi zum Bekehrungsbuch (H. Rahner).

Als erstes nun waren L e b e n u n d W i r k e n des Kartäusers zu untersuchen (1. Bd). Zeitlebens bewahrte sich Ludolf das dominikanische Erbe des „Verkündens", wie auch die 5 anderen selbständigen Schriften neben der Vita Christi und einigen Vor- und Neben-Arbeiten zu ihr zeigen.

Die schwierigste Aufgabe war das Aufspüren der Q u e l l e n u n d V o r l a g e n der Vita Christi, was bekanntlicherweise für diese Zeit schwierig ist, da nur die älteren, klassischen damals als Quellen angegeben wurden. Die (literarisch) wichtigste darunter ist die Vita Christi des Augustinereremiten Michael von Massa († 1337). Doch darüber hinaus zeigt sich eine lange Traditionskette. Da Ludolf und Michael auch gemeinsame dritte Quellen benutzten und da beide längere Zeit in verschiedenen Ansätzen am Text arbeiteten, gestaltet sich die Analyse überaus kompliziert. Mit dem Stichwort „Vita Christi" wird überdies die mittelalterliche Geistesgeschichte fast in ihrer Gänze berührt. Das für breite Leserkreise geschriebene Werk möchte dem frommen Leser eine, aus der Fülle der Tradition geschöpfte, „Gesamt"-theologie in anschaulicher meditativer Weise anhand der Leben-Jesu-Meditationen vorlegen. An vielen Stellen (besonders III, 391–448) schreitet B. die vielen Vorläufer und Traditionsströme ab, die in Ludolfs Werk einfließen: Theologie, Frömmigkeit, Liturgie, Ikonographie; aber auch die Realistik der Kreuzzugsfrömmigkeit oder die von J. A. Jungmann herausgearbeitete „germanische" Geisteshaltung. B. gelingt es, in diese Fülle eine Ordnung zu bringen (wobei er manchmal zu sehr das Gemeinsame gegenüber dem Unterscheidenden aufzeigt). Hier werden zweifelsohne weitere Forschungen noch Genaueres und auch Divergierendes aufzeigen, was jetzt schon einige (wie uns scheint, allerdings ungerechtfertigte) Beanstandungen aus der Schule de Bruins versuchen.

Solche Fragen sind nur zu klären anhand von Quellenforschungen und Handschriftenvergleichen. Hier leistet B. Vorbildliches. Obgleich es eine Binsenwahrheit ist, daß ein spätmittelalterlicher Autor wie Ludolf von Sachsen mit Textsammlungen arbeitet (Ludolf benutzte z. B. die Catena Aurea des Thomas von Aquin), ist man doch erstaunt, welch umfassende Belesenheit sich in seiner Vita Christi niedergeschlagen hat. Der Untersuchung solcher Abhängigkeiten ist der zweite Bd gewidmet. Aufgrund seiner weit ausgreifenden Forschungen bietet er fast ein Compendium für die Quellen „spätmittelalterlicher Spiritualität"; auf jeden Fall ist er für ähnliche Studien unentbehrlich.

Der dritte Bd entwirft mit gleichbleibender Gelehrsamkeit, die diesmal auch moderne Theologie einbezieht, die t h e o l o g i s c h e n Z ü g e d e r P a s s i o n s f r ö m m i g k e i t dieses Buches. Dreierlei scheint mir hervorgehoben werden zu müssen. Erstens die entschiedene Korrektur an der reformatorischen Abwertung spätmittelalterlicher Frömmigkeit, die man auch noch bei M. Elze (1966) findet. Der Vorwurf lautet: Christi Leiden sei ein „abgeschlossenes und beziehungsloses Geschehen der Vergangenheit"; und deshalb suche „der Betrachter ... aus eigener Kraft damit Kontakt zu bekommen". Ohne Mühe kann B. zeigen: „Mysterien der Passion Christi wirken ... in der Vita Christi im Sinne eines ‚sacramentum efficax', freilich nicht magisch ... Es ist ein dialogischer Prozeß des Gerufen- und Betroffenseins" (458–474).

Darüber hinaus ist die Methodik des Betens bemerkenswert, die B. aus dem alten Werk herausschält: Zuerst das „Bereiten", wozu auch leibliches Tun gehört (Das Thema der Passion verlangt z. B. Buße und körperliche Enthaltung). Dann ein „Sammeln" und danach erst das „Erinnernde Eingehen in das gegenwärtige Mysterium Christi". Dies letztere aber baut sich auf als Lesung – Eindringen (meditatio) – Gleichschalten (miterlebendes Eingehen auf das Mysterium) – Gebet – Contemplatio.

Festzuhalten ist als Drittes das Staunen darüber, wie sehr die Akzente auf das Leiden des Gottmenschen gelegt werden – ein Zug spätmittelalterlicher Frömmigkeit, der für das modern-modische Suchen nach Identität und Leidenslosigkeit ein Korrektiv bedeutet.

Man darf die Bedeutung der Vita Christi des Ludolf nicht überschätzen. Gelegentlich neigt B. dazu, obgleich er auch immer wieder den Kompilationscharakter des Werkes unterstreicht und durch seine Quellenforschungen untermauert, obgleich er auch betont, daß die Vita des Ludolf eher ein typisches als ein Spitzenwerk der damaligen Spiritualität sei. Aber man wird z. B. die berühmte Bekehrung Teresas von Avila zur Betrachtung der Menschheit Jesu nicht einfach deshalb als „geprägt ... von unserem Kartäuser" (188) ansehen dürfen, weil sie dieses Buch gekannt habe.

Doch das sind – ebenso wie die recht häufigen Druckfehler und das relativ schmale Beachten germanistischer Forschungen – Beanstandungen, die fast notwendig mit einem solchen umfassenden Erstlingswerk gegeben sind. Das Literaturverzeichnis (559–602) zeigt, welche immense Arbeit geleistet und welch fruchtbarer Boden für weiteres Studium vorbereitet wurde. Zu hoffen ist, daß dem Autor Gelegenheit geboten wird, seine Forschungen weiter fortzusetzen. Denn allzu oft spürt man: hier werden Fragen nur kurz angerissen. Die spätmittelalterliche Spiritualität (als Hinweg zur Reformation wie zur Gegenreformation und damit zur Moderne) harrt weiterhin der Durchforstung. W. Baier hat sich mit dieser Arbeit in die erste Reihe der wenigen hineingestellt, die dazu fähig sind.

München Josef Sudbrack

Klassiker der Meditation.

1. **Thomas von Kempen: Nachfolge Christi.** Mit den Anmerkungen von Félicité de Lamennais. Übers. von Hugo Harder. – (Zürich, Einsiedeln, Köln): Benziger (1979). 312 S. (Klassiker der Meditation) kart. DM 10.80

Das Ganze ist ein Nachdruck der Ausgabe von 1953, in den Anmerkungen leicht gekürzt. Die Übersetzung aus dem Lateinischen bemüht sich um eine gut lesbare Gegenwartssprache. Die Anmerkungen sowie die Texteinteilung des französischen Priesters Félicité de Lamennais († 1854), den seine Zeitgenossen den „letzten Kirchenvater" nannten, wollen der nicht endenden Faszination dieses nach wie vor gelesenen Erbauungsbuches gerecht werden. Hrsg. stellt die ursprüngliche Aphorismusform des Textes wieder her, um gelegentliches Nachschlagen neu zu ermöglichen.

2. **Katharina von Siena: Engagiert aus Glauben.** Briefe, übersetzt und eingeleitet von Ferdinand Strobel. – (Zürich, Einsiedeln, Köln): Benziger (1979). 141 S. (Klassiker der Meditation) kart. DM 11.80

Gekürzter und leicht veränderter Nachdruck der 1944 unter dem Titel „Politische Briefe" in der Reihe „Menschen der Kirche" erschienenen Ausgabe. Katharina war gleich ihrem Vater eine Popolana, die in demokratischem Freimut den politischen Größen ihrer Zeit gegenübertrat in ihren Briefen an Päpste, Bischöfe, Fürsten und andere einflußreiche Persönlichkeiten. Das Anliegen ihres freimütigen Auftretens war immer religiös und sittlich, es ging ihr um die innere geistliche Erneuerung der Kirche. Die mit Einleitungen versehene Textauswahl demonstriert dies eindringlich.

3. **Paul vom Kreuz: Im Kreuz ist Heil.** Auswahl aus seinen Schriften. Ausgewählt, übersetzt, kommentiert und eingeleitet von Martin Bialas. – (Zürich, Einsiedeln, Köln): Benziger (1979). 183 S. (Klassiker der Meditation) kart. DM 10.80

Paul vom Kreuz, der italienische „Klassiker der Meditation", ein großer Beter, geistlicher Lehrer und nimmermüder Volksmissionar und Ordensgründer, fand bisher im deutschen Sprachraum zu wenig Beachtung. Er gilt als der größte Mystiker Italiens im 18. Jahrhundert. Als Gründer des Ordens der Passionisten richtete er sein Leben und Denken vornehmlich auf das Leiden und Sterben Jesu aus. Der Herausgeber bringt eine ausführliche Einführung in Leben und Werk des Heiligen und sodann Ausschnitte aus seinem geistlichen Tagebuch, seiner Schrift „Mystischer Tod" und aus seinen zahlreichen Briefen.

4. **Ignatius von Loyola: Trost und Weisung.** Geistliche Briefe. Hrsg. von Hugo Rahner. Neu bearb. von Paul Imhof. – (Zürich, Einsiedeln, Köln): Benziger (1979). 217 S. (Klassiker der Meditation) kart. DM 9.80

Ein chronologischer Querschnitt durch das schriftliche Apostolat des Heiligen. Diese Briefe bleiben für immer wertvoll als Weisungen für Ratsuchende. Scheinbar „antiquierte" Aussagen und Wortwendungen wurden bewußt beibehalten, um ihren ursprünglichen Sinn neu herauszustellen und das Grundanliegen, die „Selbst-Werdung" des Menschen, nicht zu verstellen. Die Briefe, die Kurzbiographie und die Einführungen der ersten Ausgabe wurden leicht überarbeitet unter Hinzufügung neuerer Literatur.

5. **Franz von Assisi: Die Demut Gottes.** Meditationen, Lieder, Gebete. Ausgewählt, übersetzt, kommentiert und eingeleitet von Anton Rotzetter und Elisabeth Hug. – Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger 1977). 202 S. (Klassiker der Meditation) kart. DM 10.80

Eine (mit vorausgeschickter Kurzbiographie versehene) Auswahl aus den weniger bekannten persönlichen Schriften des Heiligen, aus seinen Briefen, Meditationen, Liedern und Gebeten und seinem eigenen Testament. Sämtliche Texte sind mit Erklärungen versehen unter bewußter Vermeidung des Eindrucks von Wissenschaftlichkeit. Das Ganze ist als Einladung zum Nachvollzug gedacht. Der Titel des Buchs ist einem Lied des Heiligen entnommen, das über die „Demut Gottes" (d. h. seine stete Selbstentäußerung der Menschheit gegenüber) meditiert, „das zentrale Thema der franziskanischen Verkündigung" (15). Die Hrsg. sehen Franziskus als „modellhaft" an für drei Problemkreise des modernen Lebens: die Suche nach der Identität des Menschen, der vom „Haben" zum „Sein" (E. Fromm) zurückkehren muß; die Konsumaskese und die Suche nach weltweiter Gerechtigkeit (62f). Und: Franz „durchbricht den vordergründigen Widerspruch von Evangelium und Kirche"; er lebt die Bruderliebe und Armut in glaubender und gehorsamer Existenz in der Kirche (83). Als „der größte geistige Revolutionär in der abendländischen Geschichte" bot er „eine alternative christliche Vorstellung von der Natur und der Beziehung des Menschen zu ihr" (153).

6. **Deutsche Mystiker.** Eine Textauswahl. Hrsg. und eingeleitet von Gundolf Gieraths. – Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger (1977). 124 S. (Klassiker der Meditation) kart. DM 8.80

Leicht veränderter Nachdruck von „Abgrund des Lichts" aus der Reihe „Licht vom Licht" (1964) 1. Teil. Texte bekannter und weniger bekannter deutscher Mystiker werden hier in guter Auswahl vorgestellt unter Beifügung einer jeweiligen Kurzbiographie. Dem Ganzen ist eine ausführliche Einführung in das Wesen der Mystik, zumal der deutschen Mystik, und in ihre Geschichte vorangestellt. Die Textauswahl erfolgte unter sachlichen Gesichtspunkten. Speziell persönliche Aussagen sind als Selbstzeugnisse der Mystiker zusammengestellt. Biographische Anmerkungen und Worterklärungen erleichtern das Verständnis.

7. **Teresa von Avila: Wege zum Gebet.** Eine Textauswahl. Ausgewählt und übersetzt von Irene Behn. – (Zürich, Einsiedeln, Köln): Benziger (1976). 176 S. (Klassiker der Meditation) kart. DM 8.80

Leicht veränderter Nachdruck der unter dem Titel „Wege zum inneren Gebet" in der Reihe „Licht vom Licht" veröffentlichten Ausgabe von 1968. Diese Auswahl bringt Texte aus Teresas frühestem Werk „Vida", einer schonungslosen Selbstdarstellung, und aus einem der späteren Hauptwerke „Weg zur Vollkommenheit". Abschließend sind einige Gedichte Teresas beigefügt. Das Anliegen der Sammlung ist, den Leser zum inneren Gebet hinzuführen und ein gottverbundenes Beten als erreichbares Ziel aufleuchten zu lassen. Zwischendurch eingefügte Erklärungen erleichtern das Verständnis für die Vielfalt der Aussagen.

Herstelle/Weser Oda Hagemeyer

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

Zusammengestellt von Erwin Gotenburg, Münster, unter Mitarbeit von Instituten und Seminaren des Fachbereichs Kath. Theologie der Universität Münster

(Sigelverzeichnis s. ThRev LXVII, 1971, Sp. 149–160)

I. Allgemeines

Das Schrifttum der **Görres-Gesellschaft** zur Pflege der Wissenschaft, **1876–1976**. Eine Bibliographie. Bearb. von Hans Elmar Onnou. Mit einem Begleitwort von Laetitia Boehm. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1980. 281 S.; kart. DM 26,–.

M[a]cCabe, James Patrick: Critical guide to Catholic reference books. With an introduction by Russell E. Bidlack. 2nd edition. – Littleton, Colo.: Libraries Unlimited 1980. 282 p. = Research Studies in Library Science II.

Sorge um den Menschen. Festschrift zum 25jährigen Bischofsjubiläum von Josef **Schneider**. Von Hans-Günter Röhrig [u. a.]. – Bamberg: St. Otto-Verl. (1980). 204 S., zahlr. Abb. im Text.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Margerie, Bertrand de: Introduction à l'histoire de l'exégèse. I: Les Pères grecs et orientaux. Préface de Ignace de la Potterie, SJ. – P: Éd. du Cerf 1980. VII, 328 p. = Initations; F 115,–.

Riva, Raimondo: Analisi strutturale ed esegesi biblica. – RBibl XXVIII, 1980, 243–284; p. 319–336: Vanni, Ugo: Gli apporti specifici dell'analisi letteraria per l'esegesi e l'attualizzazione ermeneutica dell'Apocalisse; p. 337–350: Grech, Prosper: Strutturalismo ed esegese tradizionale: un bilancio; p. 351–374: McNicholl, Ambrose: Strutturalismo filosofico ed analisi strutturale; p. 375–380: Riva, Raimondo: Lessico di termini dell'analisi strutturale.

Dever, William G.: Biblical theology and biblical archaeology: An appreciation of G. Ernest Wright. – HThR LXXIII, 1980, 1–16; p. 17–34: Levenson, Jon D.: The theologies of commandment in biblical times.

2. Altes Testament

Loewenstamm, Samuel E.: Comparative studies in biblical and ancient Oriental literatures. – Kev: Butzon & Bercker; Neuk-Vluyn: Neukirchener Verlag (des Erziehungsvereins) 1980. XVIII, 617 S. = Alter Orient und Altes Testament CCIV; Lw. DM 174,–.

Lang, Bernhard: Wie wird man Prophet in Israel? Aufsätze zum Alten Testament. – Düs: Patmos Verl. (1980). 199 S.; kart. DM 19,80.

Cheryl Exum, J.: Aspects of symmetry and balance in the Samson Saga. – Journal for the study of the Old Testament XIX, 1981, 3–29; p. 31–60: Brodie, Louis T.: Jacob's travail ‹**Jer 30:1–3**› and Jacob's struggle ‹**Gen 32:22–32**›: A test case for measuring the influence of the Book of Jeremiah on the present text of Genesis; p. 61–78: Hasel, Gerhard F.: The meaning of the animal rite in **Gen. 15**; p. 79–84: Long, Burke O.: A darkness between brothers: Solomon and Adonijah; p. 95–106: Rodd, Cyril S.: On applying a sociological theory to biblical studies; p. 107–110: Watson, Wilfred G. E.: Symmetry of Stanza in **Jeremiah 2,2b–3.**

Monsengwo-Pasinya, L.: Deux textes messianiques de la Septante: **Gn 49,10** et **Ez 21,32**. – Biblica LXI, 1980, 357–376; p. 509–529: Niditch, Susan: The composition of **Isaiah 1**.

Steingrimsson, Sigurdur Örn: Vom Zeichen zur Geschichte. Eine literar- und formkritische Untersuchung von **Ex 6,28–11,10**. – Lund: CWK Gleerup (1979). 242 S. = Coniectanea biblica. Old Testament series XIV; scr 125– [Diss., Uppsala]

Milgrom, J.: The paradox of the red cow ‹**Num. XIX**›. – VT XXXI, 1981, 62–72; p. 1–19: Gerleman, Gillis: **Psalm CX.**

Aartun, Kjell: Studien zum Gesetz über den großen Versöhnungstag **Lv 16** mit Varianten. Ein ritualgeschichtlicher Beitrag. – StTh XXXIV, 1980, 73–110.

Clifford, Richard J.: **Psalm 89**: A lament over the Davidic Ruler's continued failure. – HThR LXXIII, 1980, 35–47: p. 49–51: Roberts, J. J.: A note on **Isaiah 28:12**; p. 53–78: Janzen, J. Gerald: **Habakkuk 2:2–4.**

Tarragon, J. M. de, OP: David et l'arche: **II Samuel, VI**. – RB LXXXVI, 1979, 514–523; p. 524–543: Trebolle, Julio: Espías contra consejeros en la revuelta de Absalón ‹II Sam., **XV, 34–36**›. Historia de la récensión como método.

Dommershausen, Werner: **Ester**. – Krinetzki, Günter: **Hohes-lied**. – (Wü:) Echter Verlag (1980). 50 S., 31 S. = Die neue Echter Bibel II; kart. DM 16,80.

Stuart, Douglas: Old Testament exegesis. A primer for students and pastors. – Phil: Westminster Press (1980). 143 p.; $ 5,95.

Seebass, Horst: **David, Saul** und das Wesen des biblischen Glaubens. – (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verlag (des Erziehungsvereins) (1980). 143 S.; kart. DM 38,–.

Monloubou, Louis: L'imaginaire des psalmistes. Psaumes et symboles. – P: Éd. du Cerf 1980. 135 p. = Lectio divina CI; F 40,90.

Bartczek, Günter: Prophetie und Vermittlung. Zur literarischen Analyse und theologischen Interpretation der Visionsberichte des **Amos**. – Ffm, Bern, Cirencester/U.K.: Lang (1980). 330 S., 7 Abb. im Text = Europäische Hochschulschriften XXIII, 120. [Diss., Münster]

López de las Heras, L.: El mensaje del profeta **Oseas**. – Studium XX, 1980, 3–36.

Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt. Mit Beitr. von Benedikt Hartmann [u. a.]. Hrsg. von Otmar Keel. – (Frb/S:) Schweiz. Kathol. Bibelwerk (1980). 193 S. = Biblische Beiträge XIV.

Brams, Steven J.: Biblical games: A strategic analysis of **stories** in the Old Testament. – Cambridge, Mass., Lo: The M(assachusetts) I(nstitute of) T(echnology) Press (1980). XI, 196 p.; $ 15,–.

Sänger, Dieter: Antikes Judentum und die Mysterien. Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu **Joseph** und **Aseneth**. – Tü: Mohr 1980. VIII, 274 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 5. [Diss., Heidelberg. Überarb.]

Kalugila, Leonidas: The wise king. Studies in **royal wisdom** as divine revelation in the Old Testament and its environment. – Lund: CWK Gleerup (1980). 160 p. = Coniectanea biblica. Old Testament series XV; scr 62,–.

Burgmann, Hans: Das umstrittene **Intersacerdotium** in Jerusalem **159–152** v. Chr. – Journal for the Study of Judaisme XI, 1980, 135–176; p. 177–185: Neusner, Jacob: The use of the **Mishnah** for the history of Judaism prior to the time of the Mishnah. A methodological study.

Freyne, Seán: Galilee from Alexander the Great to Hadrian, 323 B.C.E. to 135 C.E. A study of **Second Temple Judaism**. – (Wilmington, Del.:) Glazier; (Notre Dame, Ind.:) Univ. of Notre Dame Press (1980). XV, 491 p., 2 tables = University of Notre Dame – Center for the Study of Judaism and Christianity in Antiquity V; $ 27,50.

Thiel, Winfried: Die soziale Entwicklung Israels in vorstaatlicher Zeit. – (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verlag (des Erziehungsvereins) (1980). 185 S.; Lw. DM 36,–. [Diss., Berlin. Humboldt-Univ.]

Singer, Karl Helmut: Die **Metalle** Gold, Silber, Bronze, Kupfer und Eisen im Alten Testament und ihre Symbolik. – (Wü:) Echter Verlag (1980). 195 S. = Forschung zur Bibel XLIII; kart. DM 39,– [Diss., Mainz]

3. Neues Testament

Unnik, W[illem] C[ornelis] van: Sparsa collecta. The collected essays. Part. II: I Peter. Canon. Corpus Hellenisticum. Generalia. – Lei: Brill 1980. VIII, 332 p. = Supplements to Novum Testamentum XXIX; hfl 96,–.

Kontinuität und Einheit. Für Franz **Mußner**. Hrsg. von Paul-Gerhard Müller u. Werner Stenger. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1981). 536 S.; Lw. DM 88,–; [enth.:] S. 17–29: Groß, Heinrich: „Rechtfertigung" im Alten Testament. Bibeltheologische Beobachtungen; S. 30–42: Hainz, Josef: Gemeinschaft ‹κοινωνία› zwischen Paulus und Jerusalem ‹**Gal 2,9f**›. Zum paulinischen Verständnis von der Einheit der Kirche; S. 43–64: Borse, Udo: Paulus in Jerusalem; S. 65–80: Eckert, Jost: Die Kollekte des Paulus für Jerusalem; S. 81–104: Strobel, August: Das Aposteldekret als Folge des antiochenischen Streites. Überlegungen zum Verhältnis von Wahrheit und Einheit im Gespräch der Kirchen; S. 105–122: Pesch, Rudolf: Das Jerusalemer Abkommen und die Lösung des Antiochenischen Konflikts. Ein Versuch über **Gal 2, Apg 10,1–11,18, Apg 11,27–30; 12,25** und **Apg 15,1–41**; S. 123–140: Stenger, Werner: Biographisches und Idealbiographisches in **Gal 1,11–2,14**; S. 141–157: Schnackenburg, Rudolf: Das Vollmachtswort vom Binden und Lösen, traditionsgeschichtlich gesehen; S. 158–172: Schnider, Franz: Himmelfahrt Jesu – Ende oder Anfang? Zum Verständnis des lukanischen Doppelwerkes; S. 173–178: Schneider, Gerhard: Anknüpfung, Kontinuität und Widerspruch in der Areopagrede **Apg 17,22–31**; S. 179–193: Gnilka, Joachim: Das Paulusbild im Kolosser- und Epheserbrief; S. 194–210: Merklein, Helmut: **Eph 4,1–5,20** als Rezeption von **Kol 3,1–17** ‹zugleich ein Beitrag zur Problematik des Epheserbriefes›; S. 211–222; Schröger, Friedrich: Der Hebräerbrief – paulinisch?; S. 223–239: Vögtle, Anton: **Petrus** und **Paulus** nach dem Zweiten Petrusbrief; S. 240–260: Knoch, Otto: Petrus und Paulus in den Schriften der Apostolischen Väter; S. 261–326: Berger, Klaus: Unfehlbare Offenbarung. Petrus in der gnostischen und apokalyptischen Offenbarungsliteratur; S. 327–339: Kertelge, Karl: Kerygma und Koinonia. Zur theologischen Bestimmung der Kirche des Urchristentums; S. 340–375: Schürmann, Heinz: Auf der Suche nach dem „Evangelisch-Katholischen". Zum Thema „Frühkatholizismus"; S. 376–392: Theobald, Michael: „Dem Juden zuerst und auch dem Heiden". Die paulinische Auslegung der Glaubensformel **Röm 1,3f**; S. 393–410: Flusser, David: „Sie wissen nicht, was sie tun". Geschichte eines Herrnwortes; S. 411–429: Gräßer, Erich: Zwei Heilswege? Zum theologischen Verhältnis von Israel und Kirche; S. 430–438: Hahn, Ferdinand: „Die Juden" im Johannesevangelium; S. 439–472: Müller, Paul-Gerhard: Altes Testament, Israel und das Judentum in der Theologie Rudolf Bultmanns; S. 473–483: Ben-Chorin, Schalom: Die Ketzerformel; S. 484–493: Brox, Norbert: „Sara zum Beispiel..." Israel im **1. Petrusbrief**; S. 494–507: Wagenhammer, Hans: „Das Wesen des Christentums ist συνεσθίειν". Bemerkungen zu einem Programmwort; S. 508–518: Blank, Josef: Der „eschatologische Ausblick" **Mk 14,25** und seine Bedeutung; S. 519–526: Bibliographie Franz Mußner 1952–1980.

Orsatti, Mauro: Un saggio di teologia della storia. Esegesi di **Mt. I, I–17**. – Brescia: Paideia Ed. (1980). 111 p. = Studi biblici LV.

Dumbrell, W. J.: The logic of the role of the law in Matthew **V, I–20**. – NovT XXIII, 1981, 1–21.

Brandenburger, Egon: Das Recht des Weltenrichters. Untersuchung zu Matthäus **25,31–46**. – Stu: Kathol. Bibelwerk (1980). 152 S. = Stuttgarter Bibelstudien XCIX; kart. DM 26,80.

Tragan, Pius-Ramon: La parabole du "Pasteur" et ses explications: **Jean, 10,1–18.** La genèse, les milieux littéraires. – R: Ed. Anselmiana 1980. 479 p. = Studia Anselmiana LXVII; Lire 30 000.

Potterie, Ignace de la, SJ: «Et à partir de cette heure, le disciple l'accueillit dans son intimité» ‹**Jn 19,27b**›. – Marianum XLII, 1980, 84–125.

Montagnini, Felice: La prospettiva storica della Lettera ai Romani. Esegesi di **Rom. 1–4**. – Brescia: Paideia Ed. (1980). 162 p. = Studi biblici LIV; Lire 5000.

Murphy-O'Connor, Jerome, OP: Sex and logic in **1 Corinthians 11:2–16**. – CBQ XLII, 1980, 482–500; p. 501–503: Kiley, Mark: A note on **Hebrews 5:14**; p. 504–519: Neyrey, Jerome H., SJ: The apologetic use of the transfiguration in **2 Peter 1:16–21**.

MacDonald, Dennis Ronald: A conjectural emendation of **1 Cor 15:31–32**: Or the case of the misplaced lion fight. – HThR LXXIII, 1980, 265–276; p. 279–288: Attridge, Harold W.: "Let us strive to enter that rest": The logic of **Hebrews 4:1–11**.

Di Marco, Angelico: Koinonia-Communio in **Flp 2,1**. – Laurentianum XXI, 1980, 376–403; p. 404–428: Ballarini, Teodorico: Chi sono gli Arconti? Una ricerca su **1 Cor 2,6.8**.

Bösen, Willibald: Jesusmahl, eucharistisches Mahl, Endzeitmahl. Ein Beitrag zur Theologie des **Lukas**. – Stu: Verl. Kathol. Bibelwerk (1980). 144 S. = Stuttgarter Bibelstudien CXVII; kart. DM 25,–.

Schlosser, Jacques: Le **règne** de **Dieu** dans les dits de **Jésus**. Partie I. II. – P: Gabalda 1980. VII, 747 p. = Études bibliques; F 170,–.

Horvath, Tibor: The sacrificial interpretation of Jesus' achievement in the New Testament. Historical development and its reasons. – NY: Philosophical Library (1979). VII, 100 p.; $ 8,50.

Schade, Hans-Heinrich: Apokalyptische Christologie bei Paulus. Studien zum Zusammenhang von **Christologie** und **Eschatologie** in den **Paulus**briefen. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1981). 337 S. = Göttinger theologische Arbeiten XVIII; kart. DM 44,–. [Diss., Göttingen]

Jossa, Giorgio: Gesù e i movimenti di liberazione della Palestina. – Brescia: Paideia Ed. (1980). 347 p. = Biblioteca di cultura religiosa XXXVII; Lire 12 000.

Hellholm, David: Das Visionenbuch des **Hermas** als Apokalypse. Formgeschichtliche und texttheoretische Studien zu einer literarischen Gattung. [Bd.] I: Methodologische Vorüberlegungen und makrostrukturelle Textanalyse. – Lund: CWK Gleerup (1980). 211 S. = Coniectanea biblica. New Testament series XIII, 1; scr 125,–.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Schatz, Klaus: Ist Kirchengeschichte Theologie? – ThPh LV, 1980, 481–513.

Ohler, Norbert: Atlanten und Karten zur Kirchengeschichte. – ZKG XCI, 1980, 312–349.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Beck, Hans-Georg: Geschichte der **orthodoxen Kirche** im byzantinischen Reich. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1980. 268 S. = Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch Bd. I, Lieferung D1; kart. DM 68,–.

Grotz, Hans, SI: Beobachtungen zu den zwei Briefen Papst **Gregors II.** an Kaiser Leo III. – AHP XVIII, 1980, 9–40; p. 41–56: Hallenbeck, Jan T.: Instances of peace in eighth-century Lombard-Papal relations; p. 57–96: Kempf, Friedrich, SI: Die Eingliederung der überdiözesanen Hierarchie in das Papalsystem des kanonischen Rechts von der gregorianischen Reform bis zu Innocenz III.; p. 97–115: Stroll, Mary: New perspectives on the struggle between **Guy** of **Vienne** and **Henry** V; p. 117–155: Palermino, Richard J.: The **Roman Academy**, the catacombs and the conspiracy of 1468; p. 157–210: D'Amico, John F.: Papal history and curial reform in the Renaissance. Raffaele **Maffei**'s "*Breuis Historia*" of Julius II and Leo X; p. 211–261: Fokciński, Hieronim, SI: Le relazioni concistoriali nel Cinquecento; p. 263–296: Lestocoquoy, Jean – Louis Duval-Arnould: Le cardinal **Santa Croce** et le Sacré Collège en 1565; p. 297–352: Wicki, Josef, SI: Das neunzehnte Heilige Jahr, **1775**; p. 353–381: Gatz, Erwin: Kirchliche Personalpolitik und Nationalitätenprobleme im wilhelminischen Deutschland; p. 383–393: Spence, Richard T.: The impact of historical events on the compilation of the "Littere curiales" from pope Gregory IX's twelfth year; p. 395–402: Balboni, Dante: La Biblioteca Vaticana nell' "*Itinerarium Romanum*" di G. A. Scalabrini (1750).

3. Alte Kirchengeschichte

Mendels, Doron: Hellenistic utopia and the Essenes. – HThR LXXII, 1979, 207–222.

Lienhard, Joseph T.: On "Discernment of Spirits" in the early Church. – ThSt XLI, 1980, 505–529.

Gunther, J. J.: Early identifications of authorship of the Johannine writings. – JEH XXXI, 1980, 407–427.

Quacquarelli, Antonio: Retorica e iconologia paleocristiana. – Vetera christianorum XVII, 1980, 181–198 (10 fig.); p. 199–216: Bellini, Enzo: Teologia e teurgia in **Dionigi Areopagita**; p. 217–228: Cavalcanti, Elena: La tradizione manoscritta del Dialogo II pseudoatanasiano contro i Macedoniani ‹P. G. 28, 1329–1337› ‹in preparazione all'edizione critica›; p. 229–268: Costanza, Salvatore: Vittore di Vita e la *Historia persecutionis Africanae provinciae*; p. 269–299: Gallavotti, Carlo: Intorno ai metri vari di epigrafi greche cristiane; p. 301–311: Lemarie, Joseph: Un sermon occidental pseudo-augustinien témoin du traité sur la Pâque de Méliton de **Sardes**; p. 313–346: Troiano, Marina Silvia: I **Cappadoci** e la questione dell'origine dei nomi nella polemica contro Eunomio; p. 347–356: Guarnieri, Carmela: Nota sull'elezione episcopale in Apulia all'inizio del V secolo.

Sevrin, Jean-Marie: La rédaction de l'exégèse de l'âme ‹Nag Hammadi II, 6›. – Muséon XCII, 1980, 237–271; p. 273–280: Gryson, Roger: Le vêtement d'Aaron interprété par saint **Ambroise**; p. 281–286: Petit, Francoise: La tradition de **Théodoret** de **Cyr** dans les chaînes sur la Genèse. Vues nouvelles sur le classement de ces chaînes; p. 287–297: Mossay, Justin: Le manuscrit grec de la bibliothèque historique de la marine, le Vincennensis S.H. 1 ‹Saint Grégoire de Nazianze›; p. 298–299: Grosdidier de Matons, Dominique: La reliure du ms. Vincennensis gr. S.H. 1 ‹Grégoire de Nazianze›; p. 301–320: Lafontaine, G.: Un éloge copte de saint Michel, attribué à Macaire de Tkow.

Herrmann, Léon: **Sénèque** et les premiers chrétiens. – Brux: Latomus – Revue d'Études Latines 1979. 92 p. = Collection Latomus CLXVII.

Martín, José Pablo: Il rapporto tra pneuma ed ecclesia nella letteratura dei primi secoli cristiani. – Aug XX, 1980, 471–483; p. 485–497: Messana, V.: Lo Spirito Santo e l'accezione **Clementina** di senso spirituale; p. 499–507: Riggi, Calogero: Lo Spirito Santo nell'antropologia della I Clementis; p. 509–521: Prete, Serafino: In incorruptibilitate ‹ἀφθαρσιά› Spiritus s. ‹Mart. Polyc. 14,2›; p. 522–543: Bolgiani, Franco: ΔΙΑΚΟΝΙΑ ΤΟΥ ΠΝΕΥΜΑΤΟΣ. Fortuna e sfortuna di una formula teologica; p. 545–557: "... Qui natus est de Spiritu sancto et Maria virgine"; p. 559–579: Peretto, Elio: La Epideixis di Ireneo. Il ruolo dello Spirito nella formulazione delle argumentazioni; p. 581–585: Częsz, Bogdan: La continua presenza dello Spirito Santo nei tempi del Vecchio e del Nuovo Testamento secondo S. **Ireneo** ‹Adv. haer. IV, 13, 15›; p. 587–593: Gianotto, Claudio: Melchisedek e lo Spirito Santo. Alcuni aspetti della pneumatologia eterodossa tra il III e il IV secolo; p. 595–613: Filoramo, Giovanni: Pneuma e luce in alcuni testi gnostici; p. 615–632: Troiano, Marina Silvia: Alcuni aspetti della dottrina dello Spirito santo in **Ippolito**; p. 633–644: Mareschini, Claudio: Tradizione e innovazione nella pneumatologia di **Tertulliano**; p. 645–654: Grossi, Vittorino: Istituzione e Spirito in Tertulliano ‹De praescriptione – De pudicitia›; p. 655–669: Simonetti, Manlio: Il regresso della teologia dello Spirito Santo in Occidente dopo Tertulliano; p. 671–686: Grasso, Domenico: I carismi nella Chiesa antica.

Klawiter, Frederick C.: The role of martyrdom and persecution in developing the priestly authority of women in early Christianity: A case study of **Montanism**. – ChH XLIX, 1980, 251–261.

Damme, Dirk van: Gott und die Märtyrer. Überlegungen zu Tertullian, *Scorpiae*. – FZPhTh XCIV, 1980, 107–119.

Badewein, Jan: Geschichtstheologie und Sozialkritik im Werk **Salvians** von **Marseille**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1980. 211 S. = Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte XXII; kart. DM 40,–.

Lee, Bo Min: Mendacium officiosum. Een beoordeling van de zgn. 'noodleugen', met speciale aandacht voor Augustinus' opvattingen. – Groningen: Uitg. de Vuurbaak B. V. 1979. 179 blz. [Diss., Kampen]

Zecchini, Giuseppe: I "gesta de Xysti purgatione" e le fazioni aristocratiche a Roma alla metà del V secolo. – RSCI XXXIV, 1980, 60–74.

4. Mittelalter und Neuzeit

Kirche am **Oberrhein**. Beiträge zur Geschichte der Bistümer Konstanz und Freiburg. Hrsg. von Remigius Bäumer, Karl Suso Frank, Hugo Ott. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1980. 593 S. = Freiburger Diözesan-Archiv C; Lw. DM 78,–; [enth.:] S. 9–25: Maurer, Helmut: Die Bischofshöri. Studien zur „Gründungsausstattung" des Bistums **Konstanz**; S. 26–58: Schmid, Karl: Bemerkungen zum Konstanzer Klerus der Karolingerzeit. Mit einem Hinweis auf religiöse Bruderschaften in seinem Umkreis; S. 59–78: Wollasch, Joachim: Zu den Anfängen liturgischen Gedenkens an Personen und Personengruppen in den Bodenseeklöstern; S. 79–108: Hillenbrand, Eugen: Das literarische Bild des heiligen **Konrad** von **Konstanz** im Mittelalter; S. 109–128: Wollasch, Hans-Josef: Die Benediktinerabtei St. **Georgen** im Schwarzwald und ihre Beziehungen zu Klöstern westlich des Rheines. Eine Skizze; S. 129–141: Bader, Karl S.: Das alte Dekanat Wurmlingen-Geisingen. Ein geschichtlicher Überblick; S. 142–160: Kauß, Dieter: Mittelalterliches kirchliches Leben in der Stadt **Göppingen**; S. 161–202: Brommer, Hermann: War Hans Loy der Meister H L? Ein kritischer Versuch zur Bestimmung des Niederrotweiler Schnitzaltars; S. 203–210: Mordek, Hubert: Isaak der Gute in Freiburg i. Br. Ein neuer Textfund und die Capitula des Bischofs von Langres überhaupt; S. 211–224: Madre, Alois: Beatus Raimundus – „Rhenanus"? Ein Beitrag zur Literaturgeschichte des **Lullismus** am Oberrhein; S. 225–234: Zapp, Hartmut: Bischofswahl nach einem Konstanzer Formelbuch von 1478; S. 235–247: Schumacher-Wolfgarten, Renate: Pietatis Monumentum – zu dem Colmarer Bilde Martin **Schongauers**; S. 248–253: Klaiber, Wilbirgis: Johannes Eck und Geiler von Kaisersberg; S. 254–276: Bäumer, Remigius: Konstanz und das Tridentinum. Um die Teilnahme der Bischöfe und Äbte des Bistums Konstanz am Konzil von Trient; S. 277–288: Scheib, Otto: Das Religionsgespräch als Instrument der gegenreformatorischen Wirksamkeit des Konstanzer Generalvikars Johannes **Pistorius** ‹1546–1608›; S. 289–322: Kurrus, Theodor: Georgius **Nicolasius** († 1632). Schulmann, Dichter, Schriftsteller. Ein Beitrag zur Kultur- und Geistesgeschichte der katholischen Reform in Südwestdeutschland; S. 323–333: Berschin, Walter: ΤΟΠΟΙ ΠΑΡΑΛΛΗΛΟΙ. Über einen mittelalterlichen Gründungssinn am Beispiel von St. Peter und St. Märgen; S. 334–350: Mühleisen, Hans-Otto: Zwischen Kunst, Geschichte und Politik. Die Bildnisse der gelehrten Benediktiner in der Bibliothek der ehemaligen Benediktinerabtei St. Peter im Schwarzwald; S. 351–377: Quarthal, Franz: Der vorderösterreichische Regierungspräsident Joseph Thaddäus von Sumeraw als kaiserlicher Wahlkommissar in Kempten und Basel (1793 und 1794); S. 378–401: Frank, K. Suso: Das Ende der Freiburger Kartause; S. 402–411: Walter, Rudolf: Die Aufhebung der Rastatter Piaristen-Niederlassung in den Jahren 1729 bis 1736; S. 412–450: Will, Erich: Aus dem letzten Jahr des Freiburger Generalseminars; S. 451–459: Graf, Ferdinand Albert: Ignaz **Demeter** als Verfasser pädagogischer Beiträge in „Archiv" und als Herausgeber der „Zeitschrift zur Bildung Katholischer

Schullehrer"; S. 460–486: Briefe des Freiburger Moraltheologen Ferdinand Geminian **Wanker** (1758–1824) an Ignaz Heinrich von Wessenberg aus den Jahren 1802–1810, eingeleitet und bearbeitet von Hans J. Münk; S. 487–500: Hagenmaier, Winfried: Johann Leonhard **Hug** ‹1765–1846› als Handschriftensammler. Die von ihm erworbenen und der Universitätsbibliothek Freiburg i. Br. vermachten Handschriften im Spiegel seiner Forschungs- und Interessengebiete; S. 501–514: Keller, Erwin: Johann B. **Hirschers** Aufruf zu neuem Einsatz für die Weltmission; S. 515–533: Schaab, Meinrad: Beharrung und Wandel in der Dekanatsgliederung der Erzdiözese Freiburg; S. 534–541: Casper, Bernhard: Martin **Heidegger** und die Theologische Fakultät Freiburg 1909–1923; S. 542–566: Welker, Klaus – Lothar Strüber: Bildstock – Wallfahrt – Sakrallandschaft. Überlegungen zur Phänomenologie religiöser Flurdenkmale in der Erzdiözese Freiburg; S. 567–574: Weigand, Peter: Das politische Engagement des Freiherrn Heinrich Bernhard von **Andlaw** für die Freiheit der Kirche und die Reaktion der Mitglieder in der Ersten Badischen Ständekammer; S. 575–590: Kopf, Hermann: Ferdinand **Kopf**. Das kirchenpolitische Engagement eines Zentrumspolitikers.

5. Mittelalter

Riedinger, Rudolf: Lateinische Übersetzungen griechischer Häretikertexte des siebenten Jahrhunderts. – Wien: Verl. der Österr. Akademie der Wissenschaften 1979. 82 S. = Sitzungsberichte / Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philos.-Histor. Klasse CCCLII.

Das Verbrüderungsbuch der Abtei **Reichenau**. (Einl., Reg., Faks.). Hrsg. von Johanne Autenrieth ... – Han: Hahn 1979. CXIX, 231, 164 S. = MGH: [Antiquitates IV] Libri memoriales et necrologia. Nova series I = Societas et fraternitas; Lw. DM 235,–.

Belletzkie, Robert Joseph: Pope **Nicholas I** and **John** of **Ravenna**: The struggle for ecclesiastical rights in the ninth century. – ChH XLIX, 1980, 262–272.

Rentschler, Michael: Griechische Kultur und Byzanz im Urteil westlicher Autoren des 11. Jahrhunderts. – Saeculum XXXI, 1980, 112–156.

Frugoni, Chiara: Letteratura didattica ed esegesi scritturale nel *De bono religiosi status* di s. Pier **Damiani**. – RSCI XXXIV, 1980, 7–59; p. 75–80: Leclerq, Jean: S. Silvestro **Guzzolini** était-il prêtre?; p. 81–122: De Sandre Gasparini, Giuseppina: Uno studio sull'episcopato padovano di Pietro Barozzi ‹1487–1507› e altri contributi sui vescovi veneti nel Quattrocento. Problemi e linee di ricerca.

Petrus Abaelardus ‹1079–1142›. Person, Werk und Wirkung. Hrsg. von Rudolf Thomas in Verb. mit Jean Jolivet, Paris – D. E. Luscombe, Sheffield, L. M. de Rijk, Leiden. – Tr: Paulinus 1980. 339 S. = Trierer theologische Studien XXXVIII; kart. DM 58,–; [enth. u. a.:] S. 19–39: Luscombe, D. E.: The Letters of Heloise and Abelard since 'Cluny 1972'; S. 41–52: Benton, John F.: A reconsideration of the authenticity of the correspondence of Abelard and Heloise; S. 53–73: Dronke, Peter: Heloise's Problemata and Letters: Some questions of form and content; S. 75–100: Moos, Peter von: Post festum – Was kommt nach der Authentizitätsdebatte über die Briefe Abaelards und Heloises?; S. 103–120: Jolivet, Jean: Doctrines et figures de philosophes chez Abélard; S. 121–124: Beonio-Brocchieri Fumagalli, Mariateresa: Concepts philosophiques dans l'*Historia Calamitatum* et dans les autres œuvres abélardiennes; S. 125–138: Rijk, L. M. de: Peter Abälard (1079–1142): Meister und Opfer des Scharfsinns; S. 183–198: Mews, Constant: The development of the Theologia of Peter Abelard; S. 199–210: Kearney, Eileen F.: Peter Abelard as biblical commentator: A study of the *Expositio in Hexaemeron*; S. 211–215: Schlette, Heinz Robert: Aspiratio. Präreformatorische Akzente in Abälards Erklärung der vierten Vaterunser-Bitte; S. 217–222: Peppermüller, Rolf: Zu Abaelards Paulusexegese und ihrem Nachwirken; S. 223–231: Kucia, Thaddaeus: Die Anthropologie bei Peter Abaelard; S. 233–242: Gössmann, Elisabeth: Zur Auseinandersetzung zwischen Abaelard und Bernhard von Clairvaux um die Gotteserkenntnis im Glauben; S. 243–246: Gandillac, Maurice de: Notes préparatoires à un débat sur le «Dialogus»; S. 247–265: Steiger, Lothar: Hermeneutische Erwägungen zu Abaelards Dialogus; S. 267–286: Waddell, Chrysogonus: Peter Abelard as creator of liturgical texts; S. 287–296: Haubst, Rudolf: Marginalien des Nikolaus von Kues zu Abaelard (oder: Abaelard, wie Cusanus ihn sah); S. 297–330: Volk, Ernst: Das Gewissen bei Petrus Abaelardus, Petrus Lombardus und Martin Luther.

Die geistlichen **Ritterorden** Europas. Hrsg. von Josef Fleckenstein u. Manfred Hellmann. – Sigmaringen: Thorbecke 1980. 429 S. = Konstanzer Arbeitskreis für mittelalterliche Geschichte. Vorträge und Forschungen XXVI; Lw. DM 84,–; [enth.:] S. 9–22: Fleckenstein, Josef: Die Rechtfertigung der geistlichen Ritterorden nach der Schrift »De laude novae militiae« Bernhards von Clairvaux; S. 23–30: Melville, Marion: Les débuts de l'Ordre du Temple; S. 31–80: Hiestand, Rudolf: Die Anfänge der Johanniter; S. 81–107: Arnold, Udo: Entstehung und Frühzeit des Deutschen Ordens. Zu Gründung u. innerer Struktur des Deutschen Hospitals von Akkon u. des Ritterordens in der ersten Hälfte des 13. Jhts.; S. 109–140: Schwenk, Bernd: Aus der Frühzeit der geistlichen Ritterorden Spaniens; S. 141–169: Elm, Kaspar: Kanoniker und Ritter vom Heiligen Grab. Ein Beitrag zur Entstehung und Frühgeschichte der palästinensischen Ritterorden; S. 171–216: Mayer, Hans Eberhard: Die Seigneurie de Joscelin und der Deutsche Orden; S. 217–229: Prawer, Joshua: Military orders and crusader politics in the second half of the XIIth century; S. 231–242: Richard, Jean: Les Templiers et les Hospitaliers en Bourgogne et en Champagne méridionale ‹XIIe–XIIIe siècles›; S. 243–266: Luttrell, Anthony: The Hospitallers of Rhodes: Prospectives, problems, possibilities; S. 267–298: Zimmermann, Harald: Der Deutsche Ritterorden in Siebenbürgen; S. 299–316: Labuda, Gerard: Die Urkunden über die Anfänge des Deutschen Ordens im Kulmerland und in Preußen in den Jahren 1226–1235; S. 317–328: Samsonowicz, Henryk: Der Deutsche Orden und die Hanse; S. 329–337: Gorski, Karol: Das Kulmer Domkapitel in den Zeiten des Deutschen Ordens. Zur Bedeutung der Priester im Deutschen Orden; S. 339–352: Nowak, Zenon: Milites Christi de Prussia. Der Orden zu Dobrin und seine Stellung in der preußischen Mission; S. 353–374: O'Callaghan, Joseph F.: The Masters of Calatrava and the Castilian Civil war 1350–1369; S. 375–402: Bulst-Thiele, Marie-Luise: Der Prozeß gegen den Templerorden; S. 403–416: Biskup, Marian: Das Ende des Deutschordenstaates Preußen im Jahre 1525; S. 417–429: Koller, Heinrich: Der St.-Georgs-Ritterorden Kaiser Friedrichs III.

Müller, Gerhard Ludwig: Charisma und Amt. Die heilige **Hildegard** von **Bingen** in der Auseinandersetzung mit dem kirchlichen Amt. – Cath XXXIV, 1980, 279–295.

Lekai, Louis J.: **Nicolas Cotheret** and the conditional nature of the *privilegium romanum*. – Cit XXXI, 1980, 1–7; p. 9–19: Kinder, Terryl N.: Some observations on the origins of Pontigny and its first church; p. 21–34: Dumont, Charles: Humanisme et rusticité. L'intention et la pratique des premiers cisterciens; p. 35–52: Häring, Nikolaus M.: Die vierzehn capitula heresum **Petri Abaelardi**; p. 53–81: Bredero, Adriaan H.: The conflicting interpretations of the relevance of **Bernhard** of **Clairvaux** to the history of his own time; p. 83–92: Sommerfeldt, John R.: Epistemological and social hierarchies: A potential reconciliation of some inconsistencies in Bernard's thought; p. 93–104: Pennington, M. Basil: A primer of the school of love; p. 105–118: Grill, Leopold: Der Cistercienserbischof **Otto** von **Freising** und das benediktinische Mönchtum; p. 119–129: Renna, Thomas: Early cistercian attitudes toward war in historical perspective; p. 131–162: Chauvin, Benoît: Un cas exemplaire de l'esprit cistercien primitif et de son évolution: L'abbaye de **Balerne** et la propriété de l'église de Cognos au XIIe siècle; p. 163–180: Longère, Jean: Un sermon inédit d'Odon de Soissons ‹† 1172›: Querite Dominum dum inveniri potest ‹Is. 55,6›; p. 181–191: Pigeon, Michel: **Étienne** de **Fougères** et les cisterciens; p. 193–225: Gastaldelli, Ferruccio: Regola, spiritualità e crisi dell'ordine cisterciense in tre sermoni di *Goffredo di Auxerre* su san Benedetto; p. 227–250: Bell, David N.: The ascetic spirituality of **Baldwin** of **Ford**; p. 251–265: Gutton, Francis: La chevalerie militaire en Espagñe; p. 267–271: Zadnika, Marijan: Le bâtisseur bourguignon, Michael, en Slovénie; p. 273–296: Beuer-Szlechter, H. V.: Vicissitudes de l'ordre cistercien en Pays de Galles; p. 297–341: Raciti, Gaetano: Un opuscule inédit d'**Adam** de **Perseigne**: Le "Livre de l'amour mutuel"; p. 343–356: Hendrix, Guido: **Hugh** of **St. Cher** o. p., author of two texts attributed to the 13th-century cistercian Gerard of Liège; p. 357–372: Batany, Jean: "Amicti Stolis Albis": Deux "Matieres de Sermons" chez **Humbert** de **Romans**; p. 373–386: McGinn, Bernard: St Bernard and Meister Eckhart; p. 387–409: Gnädinger, Louise: Der minnende Bernhardus. Seine Reflexe in den Predigten des Johannes **Tauler**.

Cheney, Mary: Some observations on a papal privilege of **1120** for the Archbishop of **York**. – JEH XXXI, 1980, 429–439; p. 441–461: Aston, Margaret: Lollard women priests?

Dedek, John F.: Premarital sex: The theological argument from Peter **Lombard** to **Durand**. – ThSt XLI, 1980, 643–667.

Molnar, Amedeo: Die **Waldenser**. Geschichte und europäisches Ausmaß einer Ketzerbewegung. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1980. 456 S.; Lw. DM 38,–.

6. Gesamte Neuzeit

Ritschl, Dietrich: Der Beitrag des Calvinismus für die Entwicklung des Menschenrechtsgedankens in Europa und Nordamerika. – EvTh XL, 1980, 333–345.

Haug, Richard: Reich Gottes im Schwabenland. Linien im württembergischen **Pietismus**. – Metzingen: Franz 1981. 269 S.; kart. DM 19,80.

Debard, Jean-Marc: Visites pastorales et vie paroissiale: Un exemple luthérien montbéliardais: Abbévillers du XVIe au XVIIIe siècle. – BSHPF CXXVI, 1980, 347–413.

Sell, Alan P. F.: The rise and reception of modern biblical criticism. A retrospect. – EvQ LII, 1980, 132–148.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Stauffer, Richard: Interprètes de la Bible. Études sur les réformateurs du XVIe siècle. – P: Beauchesne 1980. 275 p. = Theologie historique LVII; F 115,–.

Gogan, Brian: The ecclesiology of **Erasmus** of **Rotterdam**: A genetic account. – HeythrJ XXI, 1980, 393–411.

Beer, Theobald: Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin **Luthers**. – Eins: Johannes Verlag 1980. 563 S. = Sammlung Horizonte N.F. XIX.

Wagner, Walter H.: Luther and the positive use of law. – The Journal of Religious History XI, 1980, 45–63.

Hirsch, Elisabeth Feist: Michael **Servetus** and the neoplatonic tradition. God, Christ, and Man. – Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance XLII, 1980, 561–575; p. 577–594: Céard, Jean: De Babel à la Pentecôte: la transformation du mythe de la confusion des langues au XVIe siècle; p. 595–609: Waswo, Richard: The reaction of Jean Luis Vives to Valla's philosophy of language; p. 611–619: Friedman, Jerome: Luther, Forster, and the curious nature of Wittemberg Hebraica.

Moore, Walter L., Jr.: "Protean Man": Did John **Eck** contradict himself at Leipzig? – HThR LXXII, 1979, 245–266.

Higman, F. M.: Un pamphlet de **Calvin** restitué à son auteur. – RHPhR LX, 1980, 167–180. 327–337.

Backhaus, Irena Dorota: The reformed roots of the English New Testament. The influence of Theodore **Beza** on the English New Testament. – Pittsburgh (Pennsylvania): Pickwick Press 1980. XXII, 216 p. = The Pittsburgh theological monograph series XXVIII.

Deutsche **Flugschriften** zur Reformation ‹**1520–1525**›. Hrsg. von Karl Simon. – Stu: Reclam 1980. 383 S. = Universalbibliothek 9995.

Marburg im Kontext. Gedenkbuch an das Marburger Religionsgespräch. Hrsg. von Günter Bezzenberger. – Kas: Evangelischer Presseverband Kurhessen-Waldeck 1980. 84 S., Ill. = Monographia Hassiae VII; kart. DM 9,80.

La Confession d'**Augsbourg**. 450e anniversaire. Autour d'un colloque œcuménique international. – P: Beauchesne 1980. 311 p. = Le point théologique XXXVII; [cont.:] p. 15–31: Ishida, Yoshiro: Pourquoi la Confession d'Augsbourg?; p. 45–67: Pfnür, Vinzenz: La Confession d'Augsbourg. Une confession Luthérienne et Catholique; p. 93–113: Gounelle, André: Pourquoi, après la Confession d'Augsbourg, d'autres Confessions de foi dans les Eglises de la Réforme?; p. 145–170: Lienhard, Marc: La Confession d'Augsbourg et les questions socio-politiques; p. 197–226: Monseigneur Emilianos: Un texte inachevé; p. 251–267: Dumas, André: Les implications éthiques de la Confession d'Augsbourg.

Cassese, Michele: Die Ekklesiologie der „Confessio Augustana". – Cath XXXIV, 1980, 296–333.

Die Religionsgespräche der Reformationszeit. Hrsg. von Gerhard Müller. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1980). 167 S. = Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte CXCI; [enth.:] S. 7–19: Immenkötter, Herbert: Reichstag und Konzil. Zur Deutung der Religionsgespräche des **Augsburg**er Reichstags **1530**; S. 21–33: Müller, Gerhard: Zwischen Konflikt und Verständigung. Bemerkungen zu den Sonderverhandlungen während des Augsburger Reichstages 1530; S. 35–41: Wartenberg, Günther: Die **Leipziger** Religionsgespräche von **1534** und **1539**. Ihre Bedeutung für die sächsisch-albertinische Innenpolitik und für das Wirken Georgs von Karlowitz; S. 43–53: Augustijn, C.: Die Religionsgespräche der vierziger Jahre; S. 55–88: Pfnür, Vinzenz: Die Einigung bei den Religionsgesprächen von **Worms** und **Regensburg 1540/41** eine Täuschung?; S. 89–116: Reinhard, Wolfgang: Glaube. Geld. Diplomatie. Die Rahmenbedingungen des Religionsgesprächs von **Poissy** im Herbst **1561**; S. 117–126: Dufour, Alain: Das Religionsgespräch von Poissy. Hoffnungen der Reformierten und der „Moyenneurs"; S. 127–143: Tazbir, Janusz: Die Religionsgespräche in **Polen**; S. 145–152: Wrzecionko, Paul: Die Religionsgespräche in Polen unter dem Aspekt ihrer Unionsbestrebungen.

450 Jahre **Reformation** in **Hamburg**. Eine Festschrift. Hrsg. von Wenzel Lohff. – Hbg: Agentur des Rauhen Hauses 1980. 122 S., Ill.

Audisio, Gabriel: Une mutation: les vaudois passent à la reforme ‹1530–1532›. – BSHPF CXXVI, 1980, 153–165; p. 193–228: Soman, Alfred: Le registre consistorial de Coutras, 1582–1584.

Die Schriften der **münsterischen Täufer** und ihrer Gegner. II. Teil: Schriften von katholischer Seite gegen die Täufer. Bearb. von Robert Stupperich. – Mstr: Aschendorff 1980, VI, 246 S. = Veröffentlichungen der historischen Kommission für Westfalen XXXII; kart. DM 68,–.

8. Neuere Zeit

Christianson, Paul: Reformers and the Church of England under Elizabeth I and the Early Stuarts. – JEH XXXI, 1980, 463–482; p. 483–488: Collinson, Patrick: A comment: Concerning the name Puritan.

Ceyssens, Lucianus: L'authenticité des cinq propositions condamnées de **Jansénius**. – Antonianum LV, 1980, 368–424.

Gouhier, Henri: Introduction au thème "**Révélation** et **rationalité** au **XVII**e siècle". – RSPhTh LXIV, 1980, 327–332; p. 333–348: Alvárez Turienzo, Saturnino: Révélation, raison et "philosophia perennis"; p. 349–354: Moreau, Pierre-François: Écriture sainte et Contre-Réforme: La position suarézienne; p. 355–362: Azouvi, François: Possession, révélation et rationalité médicale au début du XVIIe siècle; p. 363–371: Méchoulan, Henry: Révélation, rationalité et prophétie: quelques remarques sur le livre de Daniel; p. 373–391: Courtine, Jean-François: **Leibniz** et la langue adamique; p. 393–400: Pérez de Laborda, Alfonso: Révélation, rationalité et théodicée; p. 401–408: Charles-Daubert, Françoise: Raison, révélation, libertinage; p. 409–416: Brykman, Geneviève: Fidéisme et rationalisme a la fin du XVIIe siècle. Témoignages concernant la théorie de la double vérité.

Heller, Lane M.: Pascal et les organes de la vérité: réflexions sur le fragment Lafuma 110. – Studies in Religion IX, 1980, 53–59; p. 125–136: Grant, John Webster: Missionaries and messiahs in the northwest; p. 137–160: Laflèche, Guy: Le chamanisme des Amérindiens et des missionnaires de la Nouvelle-France.

Domínguez, Atilano: La morale de **Spinoza** et le salut par la foi. – RPhL LXXVIII, 1980, 345–364.

Jacques, Émile: Médecine et spiritualité: un médecin belge oublié, ami de Port-Royal, Philippe-Ignace **Save** ‹1659–1702›. – RHE LXXV, 1980, 322–342.

Ryschawy, Franz: Die Geschichte des Franziskanerklosters in **Mährisch Trübau**. – FStudien LXII, 1980, 1–30. 97–135.

Becker, Felix: Die politische Machtstellung der **Jesuiten** in **Südamerika** im 18. Jahrhundert. Zur Kontroverse um den „Jesuitenkönig" Nikolaus I. von Paraguay. Mit einem Faks. d. „Histoire de Nicolas I" ‹1756›. – Köln, Wien: Böhlau 1980. VIII, 357 S. = Lateinamerikanische Forschungen VIII; DM 78,–.

Vogler, Bernard: Le corps pastoral strasbourgeois au XVIIIe siècle. – BSHPF CXXVI, 1980, 287–295; p. 297–326: Peter, Rodolphe: Le pasteur **Oberlin** et l'abbé **Grégoire**; p. 415–435: Richard, Michel: Les membres laïques du Consistoire général de la Confession d'Augsbourg (1805–1848).

Laurence, David: Jonathan **Edwards**, Solomon **Stoddard**, and the Preparationist model of conversion. – HThR LXXII, 1979, 267–283; S. 285–304: Norment, Owen L. Jr.: **Chauncy**, **Gordon**, and **Ferré**: Sovereign love and universal salvation in the New England tradition.

Berg, J. van den: "Letterkennis" en "geestelijke kennis": een theologenstrijd in de achtiende eeuw over de verstaanbaarheid van de Schrift. – NAKG LX, 1980, 236–263.

Merril, Kenneth R. – Donald G. Wester: **Hume** on the relation of religion to morality. – JR LX, 1980, 272–284; p. 285–306: Crouter, Richard: Rhetoric and substance in **Schleiermacher**'s revision of *The Christian Faith* ‹1821–1822›.

Wiebe, Don: The ambiguous revolution: **Kant** on the nature of faith. – SJTh XXXIII, 1980, 515–532.

Sessions, William Lad: Kant and religious belief. – Kant-Studien LXXI, 1980, 455–468.

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: Kritische Gesamtausgabe. VII, 1: Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt (1821/22), Teilband I. II. Hrsg. von Hermann Peiter. – B, NY: de Gruyter 1980. LXV, 357 S.; VII, 409 S.; Lw. DM 248,–.

Osculati, Roberto: **Schleiermacher** – L'uomo, il pensatore, il cristiano. – (Brescia:) Queriniana (1980). 435 p. = Strumenti XIV; Lire 28 000.

Gherardini, Brunero: L'enciclopedia di Schleiermacher. Esposizione storico-critica e valutazione di ‚Kurze Darstellung des theologischen Studiums'. – R: Pont. Univ. Lateranense 1980. VIII, 197 p. = Lateranum. N. S. XLVI, 1; Lire 7000.

Ellis, Ieuan: Schleiermacher in Britain. – SJTh XXXIII, 1980, 417–452.

Gauvin, Joseph: La critique du salut chrétien par l'Aufklärung selon la phénoménologie de **Hegel**. – RSR LXVIII, 1980, 391–418.

Relations de voyage de **Paul van der Vrecken** ‹**1777–1868**›. Agent secret du Saint-Siège et comte romain. Éditées et annotées par André Denis, O.P. – Brux, R: Institut historique belge de Rome 1980. 478 p. = Bibliothèque de l'institute historique belge de Rome XXXI.

Les conférences sur la doctrine de la justification par John Henry **Newman**. Traduction française de Edmond Robillard et Maurice Labelle. Introduction et notes de Edmond Robillard de l'Academie canadienne-française. – Montr: Éd. Albert-le-Grand 1980. XVI, 492 p.

Zambarbieri, Annibale: **Loisy** in Italia. Prospettive generali e il "Caso" Semeria. – RSCI XXXIV, 1980, 123–162.

9. Neueste Zeit

Schaeffler, Richard: Der „Modernismus-Streit" als Herausforderung an das philosophisch-theologische Gespräch heute. – ThPh LV, 1980, 514–534.

Klauser, Theodor: Franz Joseph **Dölger** 1879–1940. Sein Leben und sein Forschungsprogramm „Antike und Christentum". – Mstr: Aschendorff 1980. VI, 161 S., 4 Tafeln m. Abb. = JAC Ergänzungsband VII.

Brown, Robert: On God's ontic and noetic absoluteness: a critique of **Barth**. – SJTh XXXIII, 1980, 533–549.

Minamiki, George H.: The Yasukuni Shrine incident and the Chinese rites controversy. – CHR LXVI, 1980, 205–229; p. 392–416: Carbonneau, Robert: The Passionists in China, 1921–1929: An essay in mission experience.

Plank, Peter: Die Eucharistieversammlung als Kirche. Zur Entstehung und Entfaltung der eucharistischen Ekklesiologie Nikolaj **Afanas'evs** ‹1893–1966›. – Wü: Augustinus-Verlag 1980. 268 S. = Das östliche Christentum. N.F. XXXI; kart. DM 45,–. [Diss., Würzburg]

Bartilla, Michael-Josef: Der badische Staatsmann und Jurist Josef **Schmitt** ‹1874–1939›. Ein Beitrag zur badischen Geschichte und zur Geschichte des Staatskirchenrechts in der Weimarer Republik. – Ffm: Haag und Herchen 1980. XIII, 200 S.; Ppb. DM 38,–.

Baranowski, Shelley: The 1933 German Protestant Church elections: *Machtpolitik* or accomodation? – ChH XLIX, 1980, 298–315.

Azzi, Riolando: A Igreja Católica no **Brasil** durante o Estado Novo ‹1937–1945›. – Síntese XIX, 1980, 49–71.

Latrielle, André: Un évêque résistant: Mgr Pierre-Marie Théas, évêque de Montauban, 1940–1946. – RHE LXXV, 1980, 284–321.

Smit von Osten, Annemarie: Von Treysa 1945 bis Eisenach 1948. Zur Geschichte der Grundordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1980. 400 S. = Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte B, 9; kart. DM 67,–.

Lindgens, Godehard: Katholische Kirche und moderner Pluralismus. Der neue Zugang zur **Politik** bei den Päpsten **Johannes XXIII** und **Paul VI** und dem 2. Vatik. Konzil. – Stu: Klett-Cotta 1980. 387 S. = Geschichte und Theorie der Politik B, 4; Lw. DM 98,– [Diss., Berlin]

Falchi, Francesco: L'inamovibilità dei vescovi nella chiesa del Vaticano Secondo. – Padova: CEDAM – Casa Edi. Dott. Antonio Milani 1979. 167 p. = Quaderni ed Interventi dell'Istituto di Storia delle Istituzioni Religiose e Relazioni tra Stato e Chiesa dell'Università di Firenze II; Lire 7000.

Barcala, Andres: Die Entwicklung der **Theologie** in **Spanien** seit dem II. Vatikanischen Konzil. – TrThZ LXXXIX, 1980, 318–335.

L'université catholique voie du pluralisme culturel au service de l'église et de la société ‹rapport thématique›. XIIème Assemblée Générale de la F.I.U.C., Porto Alegre, 21–24 août 1978. – P: Secr. Permanent de la F.I.U.C. 1979. 188 p. = Fédération Internationale des Universités Catholiques. Cahier LXXIX, 2.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Hexham, Irving: Christianity and apartheid. An introductory bibliography. – Journal of Theology for Southern Africa N. 32, Sept. 1980, 39–59.

Berkum, Hendrik van, OSB: Iers-Columbaanse achtergronden in het leven en beleid van Willibrord en de zijnen. – Louvain-la-Neuve: Univ. Cath. de Louvain 1980. 355, (55), 106 p. [Diss., Louvain]

Consejo Episcopal Latinoamericano. Bodas de Plata 1955–1980. – Documentación CELAM (Bogotá), número extraordinario, 1980. 172 p.

¿Hay una escuela española de misionología? El movimiento misionero español de los últimos cincuenta años. – Burgos: Facultad de Teología del Norte de España 1979. 464 p. = Estudios de Misionología IV; pes 1200.

Metzler, Josef, OMI: Die Synoden in China, Japan und Korea 1570–1931. – Pad [u. a.]: Schöningh 1980. XVIII, 324 S. = Konziliengeschichte. Reihe A: Darstellungen; DM 85,–.

Cubanisches Glaubensbekenntnis. Einführung, Text, Interpretation. Hrsg. v. Konrad Stock. – Mz: Grünewald; Mchn: Kaiser 1980. 120 S. = Forum Politische Theologie II; DM 10,50.

Kaufmann, Léonard: Les Sociétés missionnaires sans vœux et le Nouveau Code. – NZM XXXVII, 1981, 58–70.

Benediktiner und Mission. – Missionsblätter der Benediktiner-Missionare (Uznach, St. Gallen) LXXXIV, 1980, 82–97.

Melbourne reports and reflections. – IRM LXIX, Oct. 1980 / Jan. 1981, 377–574.

Kramm, Thomas: Theologische Erwägungen zu Welt und Geschichte im Vorfeld einer Theologie der Mission. – ZMR LXIV, 1981, 1–9.

Reilly, Michael Collins, SJ: Developing a missionary spirituality. – Missiology (Pasadena, Calif.) VIII, 1980, 433–447.

Stehle, Emil L.: Zeugen des Glaubens in Lateinamerika. – Mz: Grünewald-Verl. 1980. 112 S.; DM 29,80.

Amalorpavadass, D. S.: Emerging new visions of the Church in the world and new theological approaches in Asia. – Verbum SVD XXI, 1980, 279–302.

Boff, Leonardo, OFM: From integral to partial liberation. – Verbum SVD XXI, 1980, 316–347.

Dem Evangelium auf der Spur. Theologie in der Dritten Welt. – Ffm: Lembeck 1980. 267 S. = Texte zum kirchlichen Entwicklungsdienst XXII; DM 19,80.

Pieris, Aloysius, SJ: Théologie de la libération. Perspective asiatique. Communication présentée à la Conférence asiatique des théologiens du Tiers-Monde (Sri Lanka 1979). – Revue Monchanin (Montr), Cahier 68, Vol. XIII, n° 3, juillet–sept. 1980, 1–43.

Religious life for women in **Zaïre**. – Brux: Pro Mundi Vita 1980. 32 p. = Africa dossier XIV.

Schravesande, J. H.: De uitdaging van het cubaanse ontwikkelingsproces voor de kerken. – Wereld en Zending IX, 1980, 215–229.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Lanczkowski, Günter: Einführung in die Religionswissenschaft. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1980. 116 S. = Die Theologie.

Strobel, August: Das heilige Land der **Montanisten**. Eine religionsgeographische Untersuchung. – B, NY: de Gruyter 1980. X, 308 S., 24 Tafelseiten = Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten XXXVII; Lw. DM 112,–.

Fellows, Ward J.: Religions east and west. – NY [e. a.:] Holt, Rinehart and Winston (1979). XVI, 444 p., with fig.; $ 17,–.

Sharrock, John A.: **Hinduism** ancient and modern. Viewed in the light of the incarnation. – Delhi: Bharatiya Publ. House 1979. X, 237 p.

Studies in Hellenistic religions. Ed. by M. J. Vermaseren. – Lei: Brill 1979. 296 p. = Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain LXXVIII; hfl 132,–; [cont.:] p. 1–8: Aalders H. Wzn, G. J. D.: The Hellenistic concept of the enviousness of fate; p. 9–22: Bremmer, Jan: The legend of Cybele's arrival in Rome; p. 23–26: Heerma van Voss, M. S. H. G.: The cista mystica in the cult and mysteries of Isis; p. 27–36: Van der Horst, P. W.: Der Schatten im hellenistischen Volksglauben; p. 37–49: De Jonge, H. J.: BOTPYC BOHCEI. The age of Kronos and the millennium in Papias of Hierapolis; p. 50–102: Korteweg, Th.: The reality of the invisible. Some remarks on St John XIV 8 and Greek philosophic tradition; p. 103–128: Lebram, J. C. H.: Jerusalem, Wohnsitz der Weisheit; p. 129–188: Mansfeld, J.: Providence and the destruction of the universe in early stoic thought. With some remarks on the "Mysteries of Philosophy"; p. 189–214: Mussies, Gerard: The interpretatio Judaica of Sarapis; p. 215–224: Noorda, Sijbolt J.: Illness and sin, forgiving and healing. The connection of medical treatment and religious beliefs in Ben Sira 38, 1–5; p. 225–243: Smelik, K. A. D.: The cult of the **Ibis** in the Graeco-Roman period. With special attention to the data from the Papyri; p. 244–279: Van Unnik, W. C.: **Flavius Josephus** and the mysteries; p. 280–296: Wolfskeel, Cornelia W.: Some remarks on the religious life of Monica, mother of Saint Augustine.

Briquel, Dominique: La «**Théogoni**» d'**Hésiode**. Essai de comparaison indo-européenne. – RHR CXCVII, 1980, 243–276; p. 277–287: Teixidor, Javier: Cultes tribaux et religion civique à **Palmyre**.

Pachow, W.: **Chinese Buddhism**: Aspects of interaction and reinterpretation. – Wash, D. C.: University Press of America (1980). XIV, 260 p.; $ 10,50.

Davis, Winston: **Dojo**. Magic and exorcism in modern **Japan**. – Stanford, California: Stanford Univ. Pr. 1980. IX, 332 p.; $ 18,50.

Zuesse, Evan M.: Ritual cosmos. The sanctification of life in **African** religions. – Athens, Ohio: Ohio Univ. Press (1979). 256 p.; $ 18,–.

VI. Religionsphilosophie

Marti, Fritz: Religion and philosophy: Collected papers. – (Wash, D. C.:) Univ. Pr. of America (1979). IX, 188 p.; $ 9,30.

Rohls, Jan: **Wilhelm** von **Auvergne** und der mittelalterliche Aristotelismus. Gottesbegriff und aristotelische Philosophie zwischen Augustin und Thomas von Aquin. – Mchn: Kaiser 1980. 226 S. = Münchener Universitäts-Schriften: Fachbereich Evang. Theologie = Münchener Monographien zur historischen und systematischen Theologie V; kart. DM 38,– [Diss., München]

Müller, Hans-Jürgen: Subjektivität als symbolisches und schematisches Bild des Absoluten. Theorie der Subjektivität und Religionsphilosophie in der Wissenschaftslehre **Fichtes**. – Königstein/Ts.: Forum Academicum in der Verlagsgruppe Athenäum 1980. 480 S. = Monographien zur philosophischen Forschung CXCIX; kart. DM 85,–.

Van Toan, Tran: Théologie ou athéisme. La leçon de Ludwig **Feuerbach**. – MSR XXXVII, 1980, 239–254; p. 255–274: Lefèvre, Charles: Autrui et Dieu: La pensée d'Emmanuel **Levinas**.

Henke, Dieter: Gott und Grammatik. **Nietzsches** Kritik der Religion. – (Pfullingen:) Neske (1981), 211 S.; kart. DM 22,–.

Robert, Jean-Dominique: La critique de l'onto-théologie chez **Heidegger**. – RPhL LXXVIII, 1980, 533–552.

Sánchez, Juan José: Wider die Logik der Geschichte. Religionskritik und die Frage nach Gott im Werk Max **Horkheimers**. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1980). 356 S. = Studien zur praktischen Theologie XXI; kart. DM 35,80. [Diss., München]

Quinque sunt viae. Actes du Symposium sur les cinq voies de la 'Somme théologique', Rolduc 1979. [Par] B[ernhard] Lakebrink [e. a.] Sous la direction de Léon Elders. – [R:] Pont. Accademia di S. Tommaso; CdV: Libr. Ed. Vaticana 1980. 150 p. = Studi Tomistici IX; [cont.:] p. 1–28: Lakebrink, Bernhard: Die metaphysischen Voraussetzung der thomistischen Gottesbeweise und die moderne Philosophie; p. 29–41: Luyten, Norbert, OP: Der erste Weg: ex parte motus; p. 42–64: Verbeke, G.: L'univers, est-il l'œuvre de Dieu? La réponse de Thomas d'Aquin; p. 65–74: Walgrave, Jani: Tertia via; p. 75–83: Corvez, Maurice, OP: La quatrième voie vers l'existence de Dieu selon saint Thomas; p. 84–108: Van Steenberghen, Fernand: La cinquième voie, "ex gubernatione rerum"; p. 109–132: Malik, J.: Gibt es einen eigenen Gottesbeweis, der ausgeht vom Streben des Menschen nach Erkenntnis und Glück?; p. 133–146: Elders, Leon, SVD: Les cinq voies et leur place dans la philosophie de saint Thomas.

Cottier, Georges, OP: Définition et typologie de l'athéisme. – Nova et Vetera LV, 1980, 241–259.

VII. Fundamentaltheologie

Eicher, Peter: Theologie. Eine Einführung in das Studium. – (Mchn:) Kösel(-Verlag) (1980). 252 S.; kart. DM 28,–.

Aichele, George: Theology as comedy: Critical and theoretical implications. – Wash, D. C.: Univ. Press of America (1980). VII, 153 p.

Torrance, Thomas F.: The ground and grammar of theology. – Charlottesville: Univ. Pr. of Virginia (1980). XII, 180 p. = The Richard lectures for 1978–79; $ 9,95.

Kasper, Walter: Autonomie und Theonomie. Zur Ortsbestimmung des **Christentums** in der modernen Welt. – Anspruch der Wirklichkeit und christlicher Glaube. Probleme u. Wege theol. Ethik heute, Düs (1980), 17–41.

Theologische Berichte VIII: Wege theologischen Denkens. [S. 13–33:] Wiederkehr, Dietrich: Theologisches Denken im Spannungsfeld von Ursprung, Überlieferung und Gegenwart; (S. 35–70:) Meyer zu Schlochtern, Josef: **Erzählung** als Paradigma einer alternativen theologischen Denkform. Ansätze zu einer „narrativen Theologie"; (S. 71–103:) Boff, Leonardo: Das Anliegen der **Befreiungstheologie**; (S. 105–134:) Petri, Heinrich: Bedeutung und Grenzen anthropologisch-personalistischer Ansätze in der neueren Theologie. Von der heilsgeschichtlichen Theologie zur Theologie der Geschichte; (S. 135–188:) Koch, Kurt: Die heilsgeschichtlichen Dimensionen der Theologie. – (Eins, Zü, Köln:) Benziger Verl. (1979). 189 S.; kart. DM 37,80.

Sauter, Gerhard: Hermeneutisches und analytisches Denken in der Theologie. – Unterwegs zur Einheit. Festschrift für Heinrich Stirnimann ..., Frb/S, Wien 1980, 486–499; S. 500–527: Stalder, Kurt: Verstehen von Texten; S. 528–550: Widmer, Gabriel: Lectures de la justification par la foi; S. 551–569: Willems, Bonifatius A.: Volkskirche und Authentizität des Glaubens.

Vancourt, Raymond: **Révélation** et liberté divine. – MSR XXXVII, 1980, 205–226.

Grim, Johannes: **Freiheit** und **Glaube**. Fundamentalphilosophische Voraussetzungen theologischer Systematik. – Wien, Mchn: Oldenbourg (1980). 245 S. = Überlieferung und Aufgabe XIX; kart. DM 44,–.

Smith, Wilfred Cantwell: Faith and belief. – Princeton, N. J.: Princeton Univ. Pr. (1979). IX, 347 p.; $ 18,50.

Evans, Donald (D.): Faith, authenticity, and morality. – Toronto, Buffalo, Lo: Univ. of Toronto Pr. (1980). XIII, 298 p.; $ 12,95.

Hampelmann, Heinzpeter: Kritischer Rationalismus und Theologie als Wissenschaft zur Frage nach dem Wirklichkeitsbezug des christlichen Glaubens. – Wup: Brockhaus 1980. 315 S. = Monographien und Studienbücher; kart. DM 22,–.

Lebendiger Umgang mit Schrift und Bekenntnis. Theologische Beiträge zur Beziehung von Schrift und Bekenntnis und zu ihrer Bedeutung für das Leben der Kirche. Im Auftrag des Dozentenkollegiums der Augustana-Hochschule hrsg. von Joachim Track. – Stu: Calwer Verlag (1980). 216 S.; [enth.:] S. 9–39: Track, Joachim: Schrift, Bekenntnis und Erfahrung; S. 41–61: Hausmann, Gerhard: Biblische Theologie und kirchliches Bekenntnis; S. 63–84: Strobel, August: Die Autorität des Wortes Jesu. Überlegungen zum Zeugniswert der sogenannten Streitgespräche; S. 85–125: Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Der argumentative Schriftgebrauch in der reformatorischen Theologie des Heils; S. 127–160: Preuß, Horst Dietrich:

Vom Verlust des Alten Testaments und seinen Folgen (dargestellt anhand der Theologie und Predigt F. D. Schleiermachers); S. 161–184: Kasch, Klaus: Bekenntnis als Kriterium der Gestalt von Kirche; S. 187–216: Dellbrügge, Georg Hermann: Soziologische und sozialpsychologische Beobachtungen zum Verständnis des einzelnen und der christlichen Gemeinde.

Theunis, F. J.: Omtrent hanon en schrift. – Bijdr XLI, 1980, 64–86; p. 86–87: The canon in its relation to Scripture.

VIII. Dogmatik

Brantschen, Johannes: Die Macht und Ohnmacht der Liebe. Randglosse zum dogmatischen Satz: Gott ist unveränderlich. – FZPhTh XXVII, 1980, 224–246.

Jüngel, Eberhard: Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen. – Mchn: Kaiser 1980. 377 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie LXXXVIII; Lw. DM 58,–.

Bouyer, Louis: Connaissance de Dieu. Vol. II: Le Consolateur. **Esprit-Saint** et vie de grâce. – P: Éd. du Cerf 1980. 471 p.; F 127,50.

Christologische Schwerpunkte. Hrsg. von Walter Kasper. Mit Beitr. von Joachim Gnilka [u. a.]. Geleitwort von Heinz Althaus. – Düs: Patmos Verlag (1980). 134 S. = Patmos Paperback; kart. DM 14,80; [enth.:] S. 17–36: Kasper, Walter: Neuansätze gegenwärtiger Christologie; S. 37–78: Zenger, Erich: Jesus von Nazaret und die messianischen Hoffnungen des alttestamentlichen Israel; S. 78–91: Gnilka, Joachim: Zur Christologie des Neuen Testaments; S. 92–107: Gnilka, Joachim: Zur Christologie des Johannesevangeliums; S. 108–134: Lehmann, Karl: Zur theologischen Rede über Tod und Auferstehung Jesu Christi.

Commissio Theologica Internationalis, Quaestiones selectae de Christologia. – Greg LXI, 1980, 609–623.

Oosterbaan, J. A.: Een doperse christologie. – NThT XXXV, 1981, 32–47.

Feneberg, Wolfgang: Bewußtsein, Entwicklung und Denken Jesu. – Das Leben Jesu im Evangelium von Rupert und Wolfgang Feneberg, Frb/B, Bas, Wien (1980), 187–285.

Marchesi, Giovanni, SJ: Gesù di Nazareth tu chi sei. La coscienza filiale del Cristo. – CivCatt CXXXII, I, 1981, 429–443.

Maas, Wilhelm: »Abgestiegen zur Hölle«. Aspekte eines vergessenen Glaubensartikels. – Internationale kath. Zeitschrift »Communio« X, 1981, 1–18; S. 19–31: Breuning, Wilhelm: Zur Lehre von der Apokatastasis.

Pesch, Otto Hermann – Albrecht Peters: Einführung in die Lehre von **Gnade** und **Rechtfertigung**. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1981. LVIII, 412 S. = Die Theologie; kart. DM 94,–.

Pagé, Jean-Guy: Qui est l'**Église**? Vol. II: L'Église, corps du Christ et communion. – Montr: Éd. Bellarmin 1979. 263 p.; $ 12,–.

Tillard, J. M. R.: L'Église de Dieu est une communion. – Irénikon LIII, 1980, 451–468.

Parent, Rémi: Communion et pluralité dans l'église. Pour une pratique de l'unité ecclésiale. – Montr: (Éd.) Fides (1980). 262 p. = Héritage et Projet XXIV; $ 10,80.

Ruini, C.: Immortalità e risurrezione nel Magistero e nella Teologia oggi. – Rassegna di teologia XXI, 1980, 102–115. 189–206.

Brambilla, Franco Giulio: La soteriologia di E. **Schillebeeckx** nell'ambito dell'attuale teologia cattolica sulla redenzione. – SC CVIII, 1980, 438–499.

Ambaum, Jan: Glaubenszeichen. **Schillebeeckx'** Auffassung von den **Sakramenten**. – Rgb: Verl. Pustet (1980). 349 S. = Pustets Theologische Bibliothek; kart. DM 24,80.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Grossmann, Siegfried: Genadegaven in evenwicht. Van charismatische beweging tot **charismatische** gemeentevernieuwing. – Kampen: Kok 1980. 174 blz. = Serie Nieu Leven; hfl 27,50.

Breckenridge, James F.: The theological self-understanding of the Catholic charismatic movement. – (Wash, D. C.:) Univ. Press of America (1980). X, 144 p.; $ 7,75.

Williams, Peter W.: **Popular religion** in **America**. Symbolic change and the modernization process in historical perspective. – Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall 1980. 258 p.; $ 7,95.

Perspectives on **Pentecostalism**: Case studies from the Caribbean and Latin America. [Ed. by] Stephan D. Glazier. – (Wash, D. C.:) Univ. Pr. of America (1980). VIII, 197 p.; $ 9,–.

Kirche als ‚Gemeinde von Brüdern' ‹**Barmen III**›. Band I: Vorträge aus dem Theologischen Ausschuß der Evangel. Kirche der Union von G. Baumbach (u. a.). Veröffentl. d. Theolog. Ausschusses d. Evangel. Kirche der Union. Hrsg. von Alfred Burgsmüller. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus Mohn (1980). 298 S.; kart. DM 16,80.

Confessio **Augustana** im Echo der deutschsprachigen Presse. Bd. I: Einblick in die Problematik. Beobachtungszeitraum April 1971 bis 18. Juni 1980. II: Das 450. Jubiläum der Confessio Augustana in Augsburg. Beobachtungszeitraum: 19. Juni bis 11. Juli 1980. – Essen: Kathol. Arbeitsstelle Rhein-Ruhr 1980. XXVII, XXVII, 566 S. = KARR-Dokumentation.

Sauter, Gerhard: Ermutigung zum Reden von Gott. Lehrpredigt über den ersten Artikel des Augsburger Bekenntnisses. – EvTh XL, 1980, 472–477; S. 478–494: Sauter, Gerhard: Confessio – Konkordie – Consensus. Perspektiven des Augsburger Bekenntnisses für das Bekennen und Lehren der Kirche heute; S. 494–516: Sparn, Walter: Evangelium und Norm. Über die Perfektibilität des Bekenntnisses in den reformatorischen Kirchen; S. 517–536: Huber, Wolfgang: Die Schwierigkeit evangelischer Lehrbeanstandung. Eine historische Erinnerung aus aktuellem Anlaß; S. 537–558: Lienemann, Wolfgang: Hören, Bekennen, Kämpfen. Hinweise auf Bekenntnis und Lehre in der Theologie Karl **Barths**.

Gewonnene Freiheit – verlorene Einheit? Festschrift der Württemberg. Evangel. Landeskirche zur 450-Jahrfeier des Augsburger Bekenntnisses vom 17.–25. Juni 1980 in Reutlingen. Hrsg. von Christoph Duncker. – Stu: Calwer Verlag (1980). 135 S., zahlr. Abb. im Text.

Zur Religionsgeschichte der **Bundesrepublik** Deutschland. Günter Kehrer ‹Hrsg.›. Mit Beiträgen von Hubert Cancik [u. a.] – Mchn: Kösel-Verlag (1980). 199 S. = Forum Religionswissenschaft II; DM 34,–.

Kallis, Anastasios: Papsttum und Orthodoxie. – OekRu XXX, 1981, 33–46; S. 47–54: Amiet, Peter: Zum altkatholischen Kirchenverständnis.

Meijer, Johan: **Sacramenten**: heen en weer tussen Oost en West. – HCO XXXIII, 1981, 3–20; p. 21–41: Pospishil, Victor J.: Het **huwelijk** in de oosterse orthodoxie.

Arbeitsbuch **Christen** und **Juden**. Zur Studie des Rates der Evangel. Kirche in Deutschland. Im Auftr. der Studienkommission Kirche und Judentum hrsg. von Rolf Rendtorff. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1979). 288 S.; kart. DM 28,–.

World Council of Churches' statements and actions on **racism 1948–1979**. Ed. by Ans J. van der Bent. – Ge: World Council of Churches (1980). IX, 69 p. = PCR Information; sfr 6,50.

X. Moraltheologie

Anspruch der Wirklichkeit und christlicher Glaube. Probleme und Wege theologischer Ethik heute. (Festschrift für Alfons **Auer**.) Hrsg. von Helmut Weber und Dietmar Mieth. Mit Beitr. von Albert Biesinger [u. a.]. – Düs: Patmos Verlag (1980). 363 S.; S. 353–362: Verzeichnis der Schriften von Alfons Auer; [enth. u. a.:] S. 58–74: Mieth, Dietmar: „Natürliche" Theologie und „autonome" Ethik; S. 75–94: Schwartländer, Johannes: Nicht nur Autonomie der Moral – sondern Moral der Autonomie; S. 97–117: Hasenstab, Rudolf: Die Menschenrechte als Richtpunkte und Garantie vieldimensionaler Autonomie. Anmerkungen zu einem Votum Johannes Schwartländers; S. 118–134: Rief, Josef: Überlegungen zum Gegenstand der Moraltheologie; S. 135–154: Fuchs, Josef: „Sünde der Welt" und normative Moral; S. 155–165: Korff, Wilhelm: Medizin und Ethik; S. 166–189: Eser, Albin: Der Arzt zwischen Eigenverantwortung und Recht. Zur Problematik „ärztlichen Ermessens"; S. 193–207: Schnakkenburg, Rudolf: Neutestamentliche Ethik im Kontext heutiger Wirklichkeit; S. 208–224: Jüngel, Eberhard: Anrufung Gottes als Grundethos christlichen Handelns. Einführende Bemerkungen zu den nachgelassenen Fragmenten der Ethik der Versöhnungslehre Karl Barths; S. 225–247: Ziegler, Josef-Georg: Lex nova sive evangelica. Präliminarien zu einer Gnadenmoral; S. 248–269: Weber, Helmut: Menschliche Moral und christliches Sakrament; S. 270–284: Funk, Rainer: Frömmigkeit – Holzweg oder Heilsweg? Religionspsychologische Aspekte zur Frage der Bewertung von Frömmigkeitsformen; S. 285–297: Biesinger, Albert: Der christliche Sinnhorizont als Motivation für ethisches Handeln? Bedenken und Hypothesen des Religionspädagogen; S. 298–314: Gutschera, Herbert: Heilige als Leitbilder für heute.

Albà, Giuseppe: La funzione dell'habitus virtuoso nell'atto morale secondo lo «Scriptum super Sententiis» di San **Tommaso** d'**Aquino**. – Sales XLII, 1980, 3–34.

Hildebrand, Dietrich von: Gesammelte Werke. IX: Moralia. Nachgelassenes Werk. – Rgb: Habbel (1980). 523 S.; Lw. DM 46,–.

Gaffney, James: Newness of life. A modern introduction to Catholic ethics. – NY, Ramsey, To: Paulist Press (1979). VIII, 350 p.; $ 4,95.

Frankena, William K.: Thinking about morality. – Ann Arbor, Mich.): The Univ. of Michigan Press (1980). XII, 98 p. = Distinguished Senior Faculty Lecture Series I = Michigan Faculty Series; $ 4,95.

Hilpert, Konrad: Ethik und Rationalität. Untersuchungen zum **Autonomieproblem** und zu seiner Bedeutung für die theologische Ethik. – Düs: Patmos Verlag (1980). 615 S. = Moraltheologische Studien. Systematische Abteilung VI; kart. DM 78,– [Diss., Freiburg/B]

Combès, Joseph: Éthique de la liberté. – Ottawa: Éd. de l'Univ. d'Ottawa 1979. 69 p. = Collection φ philosophica XIV; $ 3,75.

Fletcher, Joseph: Morals and medicine. The moral problems of: The patient's right to know the truth, contraception, artificial insemination, sterilization, euthanasia. With a foreword by Karl Menninger. – Princeton, N. J.: Princeton Univ. Press (1979). XXI, 243 p.; $ 4,95.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Dizionario degli Istituti di perfezione. Diretto da Guerrino Pelliccia ‹1962–1968› e da Giancarlo Rocca ‹1969–›. VI: Monachesimo urbano-Pinzoni. – (R:) Ed. Paoline (1980). XXVI p., 1750 col.

De biddende kerk. Een bundel studies over het gebed aangeboden bij gelegenheid van het 125jarig bestaan van de Theologische Hogeschool te Kampen. Onder redactie van C. Trimp. – Gron: De Vuurbaak 1979. 238 blz.; hfl 27,50; [cont.:] p. 9–42: Bruggen, J. van: Abba, Vader! Tekst en toonhoogte van het Onze Vader; p. 43–83: Doekes, L.: Her gebed in de gereformeerde dogmatiek na **Calvijn**; p. 84–115: Douma, J.: Gebed en ascetiek; p. 116–138: Schilder, H. J.: Israëls heil en Hanna's gebed; p. 139–180: Meijer, J. A.: **Tertullian**us over het gebed; p. 181–203: Trimp, C.: Sacrificium laudis. De plaats van de hofprijzing in de avendmaalsgebeden; p. 204–236: Kamphuis, J.: Gebed en excommunicatie in de Kerkorde.

Fry, Timothy, OSB: St. **Boniface** and the vita apostolica. – AmBenRev XXXI, 1980, 6–19; p. 20–38: Lienhard, Joseph T., SJ: The study of the sources of the **Regula Benedicti**: History and method; p. 39–69: Schrader, Richard J.: Caedmon and the monks, the Beowulf-poet and literary continuity in the early middle ages; p. 70–87: Kelly, Joseph F.: The decline of **Irish** monasticism in the face of Benedictinism in the early middle ages; p. 88–107: Frank, Karl Suso, OFM: Asceticism and style: The example of the Rule of the Master; p. 108–129: Lynch, Joseph H.: Baptismal sponsorship and monks and nuns, 500–1000; p. 130–152: Hill, Bennett D.: The beginnings of the first French foundations of the Normal Abbey of Savigny.

Hardy, Alister: The spiritual nature of man. – NY: Oxford Univ. Pr. 1980. X, 164 p.; $ 19,95.

Hadewijch: Het Visionenboek (mittelniederl., niederl.) van Hadewijch. Uitgegeven naar handschrift 941 van de Bibliotheek der Rijksuniversiteit te Gent. Met een hertaling en commentaar door H. W. J. Vekeman. – Nijm: Dekker & van de Vegt; Brugge: Uitg. Orion 1980. XIV, 252 p.; hfl 37,50.

Froeschlé-Chopard, M(arie)-H(élène): La religion populaire en **Provence Orientale** au 18e siècle. Préf. d'Alphonse Dupront. – P: Beauchesne (1980). 418 p. = Bibliothèque Beauchesne. Religions, société, politique VII; F 87,–.

Dominicains – L'Ordre des prêcheurs présenté par quelques-uns d'entre eux. – P: Ed. du Cerf 1980. 261 p., 2 tabl.; F 35,20.

Guerra, Augusto: Diálogo de la Iglesia con el mundo moderno. Notas para la historia de un difícil encuentro. – Revista de espiritualidad XXXVIII, 1979, 167–192; p. 193–219: Castro, Secundino: El comportamiento cristiano frente al mundo y al hombre. Ensayo de teología bíblica; p. 221–242: Gaitán, José Damián: Mundo y existencia cristiana del cristianismo; p. 243–262: Egido, Teófanes: Mundo y espiritualidad en la España moderna; p. 263–294: Arostegui, Luis: Dietrich **Bonhoeffer**: la fe cristiana en el mundo mayor de edad; p. 295–308: Burgo, Lucio del: De la "fuga mundi" al compromiso con el mundo en la vida religiosa; p. 309–325: Bibliografía.

Cognet, L.: Gottes Geburt in der Seele. Einführung in die deutsche Mystik (Introduction aux mystiques rhéno-flamand, dt.) – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1980. 287 S.; kart. DM 36,–.

Auer, Johann: **Herz-Jesu-Verehrung** und Theologie der Umkehr. – MThZ XXXI, 1980, 241–261.

Altissimo, Costante: La **contemplazione** nell'**Oriente cristiano**. – Vicenza: Ed. L. I. E. F. 1979. 133 p. = Esperienze dello Spirito IV.

Geppert, Walter: Geheimnis der Gebetserhörung. Eine Herausforderung an den Atheismus. – Tü: Katzmann-Verlag (1980). 174 S.

De Conto, Mario: Contributo alla vita religiosa in **Treviso**: La Confraternita dei Cinturati ‹1460–1806›. – R: Ed. "Analecta Augustiniana" 1979. XI, 175 p. = Studia Augustiniana Historica VII; Lire 7000.

Cárcel Orti, Vicente: Lenta restauración de las órdenes religiosas en la España del siglo XIX. – Ephemerides Carmeliticae XXXI, 1980, 431–538.

Cabielles de Cos, L., CMF: Esquemas conciliares del decreto «Perfectae Caritatis» sobre la adecuada renovación de la Vida Religiosa. – Claretianum XX, 1980, 5–89; p. 117–177: Scarvaglieri, G., OFMCap: La religiosa e la condizione femminile.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Monzel, Nikolaus: Die katholische Kirche in der Sozialgeschichte. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. Hrsg. von Trude Herweg u. Karl Heinz Grenner. – Mchn, Wien: Olzog 1980. 351 S.; kart. DM 38,–.

Stone, Ronald H.: Paul **Tillich**'s radical social thought. – Atlanta: John Knox Pr. (1980). 180 p.; $ 7,95.

Herion, Horst: Utopische Intention und eschatologische Perspektive. **Marcuses** Herausforderung an die christl. Sozialethik. Mit einem Vorwort von Wilhelm Dreier. – Ffm, Bern, Cirencester/U. K.: Lang (1979). VI, 278 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 129.

Sociology and theology. Alliance and conflict. Ed. by David Martin [e. a.]. With an introduction by John Orme Mills. – NY: St. Martin's Press (1980). 204 p.; $ 22,50; [cont.:] p. 1–14: Mills, John Orme: Introduction: Of two minds; p. 15–23: Barker, Eileen: The limits of displacement: two disciplines face each other; p. 24–45: Harris, Christopher: Displacements and reinstatements: the relations between sociology and theology considered in their changing intellectual context. Responses by Mary Hesse, Fergus Kerr, Nicholas Lash; p. 46–58: Martin, David: The sociological mode and the theological vocabulary; p. 59–79: Pickering, W. S. F.: Theodicy and social theory: an exploration of the limits of collaboration between sociologist and theologian; p. 80–101: Hudson, W. Donald: The rational system of beliefs; p. 102–119: Gill, Robin: From sociology to theology; p. 120–135: Baum, Gregory: The sociology of Roman catholic theology; p. 136–150: Mills, John Orme: God, man and media: on a problem arising when theologians speak of the modern world; p. 151–162: Radcliffe, Timothy: Relativizing the relativizers: a theologian's assessment of the role of sociological explanation of religious phenomena and theology today; p. 163–182: Lion, Antoine: Theology and sociology: what point is there in keeping the distinction?; p. 183–189: Towler, Robert: Epilogue: Many voices; p. 190–198: Select bibliography.

Christian social ethics. Perry C. Cothan, ed. – GrR, Mich.: Baker Book House (1979). 265 p.; $ 4,95.

Müller-Schmid, Peter Paul: Das **Naturrecht**, Grundlage der Gesellschaftsordnung? – JbChrSozWiss XXII, 1981, 35–46; S. 47–63: Giers, Joachim: Gesellschaft und Gerechtigkeit. Neue Ansätze zum Verständnis der sozialen **Gerechtigkeit**.

Gudorf, Christine E.: Catholic social teaching on liberation themes. – [Wash, D. C.:] Univ. Press of America (1980). XIX, 374 p.; $ 12,50.

Provencher, Normand: Vers une théologie de la **famille**: l'Église domestique. – EglTh XII, 1981, 9–34; p. 35–94: Coyle, J. Kevin: Empire and eschaton: The early Church and the question of domestic relationships; p. 95–114: Peelman, Achiel: La famille comme réalité ecclésiale. Réflexion sur la famille comme facteur de transformation d'une Église qui veut renaître à partir de la base; p. 115–140: Pambrun, James R.: The family: A narrative and personalist perspective; p. 141–165: Guindon, André: Fécondité sexuelle dans les relations familiales; p. 167–184: O'Hanley, Daniel: Rights within the family structure.

Dion, Michel: Les catholiques et le pouvoir: Crise du "consensus" ‹enquêtes en Mayenne et en Lorraine›. – (P:) Éd. Sociales (1980). 206 p. = Problèmes.

Schmelzer, Günter: Religiöse Gruppen und sozialwissenschaftliche Typologie. Möglichkeiten der soziologischen Analyse religiöser **Orden**. – B: Duncker & Humblot (1979). 221 S. = Sozialwissenschaftliche Abhandlungen der Görresgesellschaft III; kart. DM 59,– [Diss., Aachen]

XIII. Kirchenrecht

Die evangelischen Kirchenordnungen des **XVI.** Jahrhunderts. Bd. II: Niedersachsen. II, 1: Stift Hildesheim, Stadt Hildesheim, Grafschaft Oldenburg, Grafschaft Jever. Bearb. von Anneliese Sprengler-Ruppenthal. – Tü: Mohr 1980. XVI, S. 755–1266; Lw. DM 198,–.

Entscheidungen in Kirchensachen seit 1946. Bd. XV: **1975/76**. – B, NY: de Gruyter (1980). XVI, 487 S.; DM 270,–.

Herrmann, Elisabeth: Ecclesia in re publica. Die Entwicklung der Kirche von pseudostaatlicher zu staatlich inkorporierter Existenz. – Ffm, Bern, Cirencester: Lang (1980). 504 S. = Europäisches Forum II; kart. sfr 83,– [Diss., Mainz]

Thils, Gustave: Droits de l'homme et perspectives chrétiennes. – Louvain-la-Neuve: Publ. de la Faculté de Théologie 1981. 116 p. = Cahiers de la RThL II; FB 210,–.

Hartelt, Konrad: Die Diözesan[synoden] und Regionalsynoden im deutschen Sprachraum nach dem Zweiten Vatikanum. Rechtshistorische und rechtstheologische Aspekte der Verwirklichung des **Synodalprinzips** in der Struktur der Kirche der Gegenwart. – Lpz: St.-Benno-Verlag 1979. XXVII, 335 S., 6 Tab. im Text = Erfurter theologische Studien XL; kart. M 31,20.

Scheuner, Ulrich: Rechtsfolgen der konkordatsrechtlichen Beanstandung eines katholischen Theologen. – B: Duncker & Humblot (1980). 69 S. = Staatskirchenrechtliche Abhandlungen XIII; kart. DM 19,80.

Corecco, Eugenio: Die «sacra potestas» und die Laien. – FZPhTh XXVII, 1980, 120–154.

Kozul, Smiljan-Dragan, OFM: Evoluzione della dottrina circa l'essenza del **matrimonio** dal C. I. C. al Vaticano II. – Vicenza: Ed. L. I. E. F. 1980. 336 p. = Coll "Presenza culturale" VI; Lire 11 500.

Löbmann, Benno: Zweite Ehe und Ehescheidung bei den Griechen und Lateinern bis zum Ende des 5. Jahrhunderts. – Lpz: St.-Benno-Verl. 1980. 239 S.; kart. M 19,50.

Garijo Guembe, Miguel María: La sacramentalidad del matrimonio. Perspectivas históricas y sistemáticas. – Salm XXVII, 1980, 293–323.

Bonnet, Piero Antonio: Il principio di **indissolubilità** nel matrimonio quale stato di vita tra due battezzati. – EIC XXXVI, 1980, 6–69; p. 70–96: Raad, Ignatius: Prima e dopo il decreto del 13 maggio 1977 della S. C. per la dottrina della fede circa l'**impotenza virile**; p. 97–102: Grenier, Henri: Peut-on encore parler du **privilège petrinien**.

Weigand, Rudolf: Die bedingte Eheschließung im kanonischen Recht. Bd. II: Zur weiteren Geschichte der bedingten Eheschließung, Rechtstheorie, Rechtsdogmatik, Rechtsvergleich. – St. Ottilien: EOS-Verl. 1980. XXII, 306 S. = Münchener theologische Studien III, 39 = Münchener Universitätsschriften. Fachbereich Kath. Theologie.

Orsy, Ladislas, SJ: Christian marriage: Doctrine and law. Glossae on Canons **1012–1015**. – Jurist XL, 1980, 282–348; p. 349–383: Green, Thomas J.: The revision of the procedural Law Schema: Implications for tribunal practice; p. 384–399: Poel, Cornelius J. van der, CSSp: Influences on an "**Annulment Mentality**".

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Theologie, Gemeinde, Seelsorger. Walter Friedberger, Franz Schnider ‹Hrsg.›. Mit Beitr. von Josef Finkenzeller [u. a.]. – Mchn: Kösel-Verl. (1979). 172 S.; kart. DM 19,80; [enth. u. a.:] S. 38–41: Fischer, Balthasar: Ungeprüfter Empfang der Kommunion; S. 42–53: Friedberger, Walter: Das Richtbild des Seelsorgers. Rationalität – Ziel der theologischen Bildung; S. 54–70: Seelsorge in Zusammenarbeit. Zum Problem der kooperativen Pastoral als Leitbild der Seelsorge; S. 71–78: Goldbrunner, Josef: Von der Selbstentfremdung zur Selbstfindung und das Christentum; S. 106–117: Nastainczyk, Wolfgang: Religionspädagogisch-katechetische Fortbildung von Priestern. Erfahrungen und Überlegungen; S. 118–125: Schnider, Franz: Wie wird eine Gemeinde missionarisch? Überlegungen zu Apg 2,42–47; S. 126–137: ∼: Die Exegese und die Bibelarbeit in der Theologischen Fortbildung; S. 138–145: Schröger, Friedrich: »Laßt euch auferbauen zu einem geisterfüllten Haus« (1 Petr 2,4.5). Eine Überlegung zu dem Verhältnis von Ratio und Pneuma; S. 146–170: Stenger, Hermann: Der Beitrag der Theologischen Fortbildung zur Identität der pastoralen Berufe.

Capps, Donald: Pastoral counseling and preaching: A quest for an integrated ministry. – Phil, (Pa.): Westminster Press (1980). 156 p.

Predigten und Hören. Ergebnisse einer Gottesdienstbefragung. [Von] Karl-Fritz Daiber [u. a.] Bd. I: Predigten, Analysen und Grundauswertung. – (Mchn:) Kaiser (1980). 201 S.; DM 28,–.

Nichols, J. Randall: Building the word. The dynamics of communication and preaching. – San Francisco [e. a.:] Harper & Row (1980). XI, 174 p.; $ 8,95.

M[a]cLaughlin, Raymond W.: The ethics of persuasive preaching. – GrR, Mich.: Baker Book House (1979). 215 p.; $ 9,95.

Quand l'église **baptise** un enfant. Par (E.) Marcus [e. a.]. – P: Centre Jean-Bart; Ed. du Cerf (1980). 138 p. = Dossiers libres.

Bach, Ulrich: Boden unter den Füßen hat keiner. Plädoyer für eine solidarische **Diakonie**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1980). 222 p.

Glaube und Gruppe. Probleme der **Gruppendynamik** in einem religiösen Kontext. Hrsg. und eingel. von Joachim Scharfenberg. – Wien, Frb/B, Bas: Herder; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1980). 147 S. = Sehen – Verstehen – Helfen. Pastoralanthropologische Reihe V.

Rader, Blaine: Polity and pastoral counseling. – Journal of pastoral care XXXIV, 1980, 21–38; p. 39–53: Holifield, E. Brooks: Ethical assumptions of clinical pastoral education; p. 54–61: Anderson, Herbert: What do seminaries expect of clinical pastoral.

Chancen und Grenzen religiöser Erziehung. Hrsg. von Johannes Thiele, Rudolf Becker. Mit Beitr. von Rudolf Becker [u. a.]. – Düs: Patmos Verlag (1980). 223 S.

Evans, John Whitney: The Newman movement. Roman Catholics in **American higher education, 1883–1971**. – Notre Dame, (Ind.), Lo: Univ. of Notre Dame Press (1980). XVI, 248 p.; $ 14,95.

Preul, Reiner: Religion, Bildung, Sozialisation. Studien zur Grundlegung einer religionspädagogischen Bildungstheorie. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1980. 276 S. = Veröffentlichung des Comenius-Instituts Münster; kart. DM 38,–.

Bailer, Albert: Profile des Religionsunterrichts. Orientierungshilfe zur fachdidaktischen Konzeption der Gegenwart. – Stu: Calwer Verl. 1980. 120 S. = Arbeiten zur Pädagogik XXI; kart. DM 14,80.

Lachmann, Rainer: Ethische Kriterien im Religionsunterricht. Dargestellt am Beispiel des Agapekriteriums. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1980. 179 S.; kart. DM 38,–. [Habil.-Schrift, Erlangen, Nürnberg]

Religion im **Kindergarten**. Gesammelte Beiträge für die Praxis. Hrsg. von Hermine König. – (Mchn:) Kösel-Verlag (1980). 228 S., zahlr. Taf. u. Abb. im Text; kart. DM 24,–.

Mokrosch, Reinhold – Hans P. Schmidt – Dieter Stoodt: Ethik und religiöse Erziehung. Thema: **Frieden**. – Stu (u.a.): Kohlhammer (1980). 212 S. Abb. im Text = Urban-Taschenbücher/Kohlhammer Taschenbücher. T-Reihe DCL.

XV. Liturgiewissenschaft
(einschl. kirchliche Kunst)

Faivre, Alexandre: La documentation canonico-liturgique de l'Eglise ancienne. – RevSR LIV, 1980, 204–219. 273–297.

Chavasse, Antoine: Un **homiliaire** liturgique romain du **VI**e siècle. L'homiliaire «augustinien» du Parisinus 3798. – RBén XC, 1980, 194–233: p. 234–247: Hartzell, K. D.: An English antiphoner of the ninth century?

Segala, Franco: Un **Messale Veronese** con calendario della seconda metà del secolo **XV**. Present. codicologica ed edizione del calendario. – ELit XCIV, 1980, 247–270.

Cuva Armando: Genesi, istanze di fondo e articolazione della Istruzione sulla formazione liturgica nei seminari. – Sales XLII, 1980, 807–833.

Gurrieri, John A.: Holy days in America. – Worship XLIV, 1980, 417–445.

Müller, J.: Feiernde Gemeinde. Die Bedeutung der Feste und Feiern für den Prozeß der Gemeindebildung. – Leiturgia, Koinonia, Diakonia. Festschrift für Kardinal Franz König ..., Wien, Frb/B, Bas (1980), 3–24; S. 25–61: Emminghaus, Johannes H.: Grenzen und Chancen der Liturgie innerhalb der Gemeindepastoral.

Gimenez, Maxime: La Liturgie et le temps. – Irénikon LIII, 1980, 469–500.

Weidinger, Gertrud – Norbert Weidinger: Gesten, Zeichen und Symbole im Gottesdienst. Handbuch für Ministranten- und Jugendarbeit. – Mchn: Kösel-Verlag (1980). 176 S., zahlr. Abb. u. Taf. im Text; kart. DM 19,80.

Sébire, Benoît-Dominique: Psaumes nuit et jour. – MD CXLIII, 1980, 15–27; p. 29–45: Herbaux, Marie-Françoise: L'antienne dans l'Office en français. Echos d'une enquête; p. 47–60: Calais, Yves: Les hymnes de l'office en français; p. 61–78: Coste, Maurice: L'hymne et sa fonction dans l'office; p. 79–106: Christol, Bernard: Ce chant qui vivifie ma prière; p. 107–123: Evenou, Jean: Les prières d'intercession; p. 125–135: Guillaumin, Marie-Louise: Richesse spirituelle de l'office: les secondes lectures; p. 137–152: Gy, Pierre-Marie: Théologie sacramentaire des Pères dans le lectionnaire de la Liturgie des Heures; p. 153–173: Fischer, Balthasar: Prière commune institutionelle et prière personnelle libre dans la Règle de Saint Benoît.

L'Eucharistie. Jésus offert – Jésus vivant. – (P: Prêtres Diocésains 1981). 138 p. = Ptrêtres diocésains 1192– Numéro spécial.

Danze, Willy: Vienne ton Saint-Esprit sur ces dons ... L'**épiclèse**. – Communautés et liturgies LXII, 1980, 364–390.

Hollerweger, Hans: Das neue deutsche **Benediktionale**. – LJ XXX, 1980, 69–89.

Talley, Thomas: **Ordination** in today's thinking. – Studia liturgica XIII, 1979, 4–10; p. 11–41: Hoffman, Lawrence A.: Jewish ordination on the eve of Christianity; p. 42–69: Kilmartin, Edward J.: Ministry and ordination in early Christianity against a Jewish background; p. 70–93: Gy, Pierre-Marie: Ancient ordination prayers; p. 94–107: Bradshaw, Paul F.: The reformers and the ordination rites; p. 108–124: Grisbrooke, W. Jardine: Recent reforms of ordination rites in the Churches; p. 125–152: Wainwright, Geoffrey: Some theological aspects of ordination.

Polheim, Karl Konrad: Das **Admont**er Passionsspiel. Bd. II: Untersuchungen zur Überlieferung, Sprache und Osterhandlung. – Pad [u. a.:] Schöningh 1980. 513 S.; Lw. DM 128,–.

Turner, Harold W.: From temple to meeting house. The phenomenology and theology of places of worship. – The Hague, P, NY: Mouton Publ. (1979). XIV, 404 p. = Religion and society XVI.

Werner, Christof Martin: Sakralität. Ergebnisse neuzeitlicher **Architekturästhetik**. – Zü: Theol. Verlag (1979). 165 S.; kart. DM 35,–.

Zeichen des Glaubens, Geist der Avantgarde. Religiöse Tendenzen in der Kunst des **20.** Jahrhunderts. Hrsg. von Wieland Schmied. – (Stu:) Electa/Klett-Cotta (1980). 320 S., 400 Abb., davon 80 vierfarbig.

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Ulrich Asendorf, Arnoldstr. 15, 3000 Hannover 81; Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, 7815 Kirchzarten; Prof. Dr. Johannes Baptist Bauer, Alberstr. 8, A-8010 Graz; Prof. DDr. Dr. Gustav Ermecke, Mozartstr. 11, 5810 Witten; Prof. Dr. Adolf Exeler, Waldeyerstr. 41, 4400 Münster; Prof. Dr. Josef Fink, Eschenbachgasse 15, A-5020 Salzburg; Prof. Dr. Joseph A. Fischer, Schwedenweg 7, 8900 Augsburg; Prof. DDr. Josef Goldbrunner, Gröbenseeweg 6, 8124 Seeshaupt; Dr. Oda Hagemeyer, Abtei Herstelle, Postfach 51 27, 3472 Beverungen; Doz. Dr. Georg Hentschel, An der Thüringerhalle 2, DDR-508 Erfurt; Wiss. Ass. Joachim Herten, Am Eselsbach 6a, 8700 Würzburg; Prof. Dr. Ludwig Hödl, Roomersheide 38, 4630 Bochum-Weitmar; Priv.-Doz. Dr. Herbert Immenkötter, Buchbergstr. 13, 8085 Geltendorf 2; Prof. DDr. Dr. Peter-Josef Keßler, Ulrichstr. 11, 8017 Ebersberg; Prof. Dr. Adel-Thedor Khoury, Buchenallee 35, 4401 Altenberge; Dr. Hans-Josef Klauck OFM, St.-Anna-Str. 19, 8000 München 22; Prof. Dr. Otto Knoch, Steinweg 15 II, 8390 Passau; Prof. Dr. Georg Langemeyer, Ruhruniversität Bochum, Kath. Theol. Abt., Dogm. Seminar, Postfach 1 01 21 48, 4630 Bochum 1; Dr. Klaus Lüdicke, Schwarzer Weg 41, 4402 Greven; Dr. Norbert Mette, Hammer Str. 10, 4400 Münster; Prof. Dr. Franz Mußner, Domplatz 8, 8390 Passau; Prof. DDr. Rudolf Pesch, Moltkestr. 11, 7800 Freiburg i. Br.; Prof. Dr. Joachim Piegsa, Höhenweg 22a, 8901 Leitershofen b. Augsburg; AkORat Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 30, 4403 Senden-Bösensell; Prof. Dr. Richard Schaeffler, Am Alten Stadtpark 61, 4630 Bochum 1; Prof. Dr. Josef Scharbert, Pählstr. 7, 8000 München 70; Dr. Thaddäus A. Schnitker, Wilhelmstr. 67, 4400 Münster; Prof. Dr. Raphael Schulte, Pötzleindorfer Str. 108, A-1180 Wien 18; Dr. Basilius Senger OSB, Abtei Gerleve, 4425 Billerbeck; Dr. Manfred Spieker, An der Baumschule 2, 5042 Erfstadt; Dr. Josef Sudbrack SJ, Zuccalistr. 16, Alfred-Delp-Haus, 8000 München 19; Prof. Dr. Alfons Weiser, Pallottistr. 3, Postfach 230, 5414 Vallendar; Prof. Dr. Josef Georg Ziegler, Waldthausenstr. 52a, 6500 Mainz 21.

Abonnementspreis im Inland incl. 6,5 % USt. – © Aschendorff, Münster (Westf.), 1981 – Printed in Germany

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden. Auch die Rechte der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten. Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte oder benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

Schriftleitung: 4400 Münster, Johannisstraße 8–10 / Druck: Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster (Westf.).
Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.
Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949.
Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegen folgende Prospekte bei:
‚Corpus Catholicorum' aus dem Verlag Aschendorff Münster
und ‚Synopse Synopsis' aus dem Verlag J. C. B. Mohr Tübingen.

LUTHERISCHES VERLAGSHAUS

Kurt Marti
Für eine Welt ohne Angst
— Berichte, Geschichten, Gedichte —
Ca. 140 S., geb., ca. 14,80 DM

Fürchte dich nicht —
Lieder und Gedichte zum Kirchentag '81
Hrsg. von Fritz Baltruweit
Ca. 80 S., geh., ca. 5,80 DM

Allan A. Boesak
Ein Fingerzeig Gottes
Zwölf Predigten aus der Situation Schwarzer in Südafrika
Aus dem Afrikaans übersetzt von Wolfgang Schäfer. Das Geleitwort für die deutsche Ausgabe schrieb Helmut Gollwitzer.
140 S., Br., 12,80 DM

Heinz Zahrnt, Hrsg.
Mein Gott — erfahren, bedacht, erzählt
Theologie von Nicht-Theologen
Mit Beiträgen u. a. von Franz Alt, Hans Apel, Rüdiger Altmann, Friedrich Heer, Rudolf Kautzky, Gertrud Osterloh, Johannes Rau, Helga Wex, Eva Zeller.
216 S., Br., 19,80 DM — 2. Aufl. '81

Fürchte dich — oder fürchte dich nicht (Arbeitstitel)
Ökumenische Texte zum Kirchentag '81
Hrsg. von Armin Juhre mit Beiträgen von Ernesto Cardenal, Dorothee Sölle, Rudolf Bohren, Gerhard Debus, Rudolf Otto Wiemer, Eva Vargas u. a.
Hier wird die Losung des Kirchentages ökumenisch ernst genommen; sorgfältig ausgewählte Texte zeigen, wovor Menschen sich fürchten und wie Menschen Menschen helfen können, begründete Furcht abzubauen.
Ca. 110 S., geb., ca. 12,80 DM

Mar Osthathios
Theologie einer klassenlosen Gesellschaft
Vorwort der deutschen Ausgabe von Jürgen Moltmann
Deutsch von Gerhard Jasper
Mar Osthathios ist orthodoxer Christ. Er studierte Theologie am Leonard Theological College in Jabalpur in Indien und in den USA bei Reinhold Niebuhr, Paul Tillich und Georges Florovsky. Jürgen Moltmann weist in seinem Vorwort darauf hin, daß in den Kirchen des Westens eine Erinnerung an jene soziale Trinitätslehre lebendig geblieben ist, die Mar Osthathios instand setzt, den marxistischen Begriff der ‚klassenlosen Gesellschaft' christlich zu sehen und zu deuten.
210 S., Br., 24,80 DM

Hans-Ruedi Weber
Jesus und die Kinder
Aus dem Englischen übersetzt von Geiko Müller-Fahrenholz
Was können wir von Jesu Einstellung zu Kindern für unser gemeinsames Leben mit ihnen und für unser Leben als erwachsene Christen lernen? Weber kommt zu spannenden Antworten. Zum einen auf Grund sorgfältiger Textvergleiche, vor allem bei den Evangelisten; zum andern durch außerbiblische Quellen, die anschaulich von der gesellschaftlichen Stellung des Kindes in der Welt der Griechen, der Römer und im Judentum berichten. Zudem vermittelt Weber erprobte katechetische Modelle, die neue Fragen provozieren.
152 S., Br., 16,80 DM

Wenzel Lohff
Bekenntnis zum Frieden
Eine Auslegung der Confessio Augustana
76 S., Br., 9,80 DM

Gottes Wirken in seiner Welt
Zur Diskussion um die Zweireichelehre
Band 1 - Dokumentation einer Konsultation
Hrsg. Niels Hasselmann 156 S., Br., 16,80 DM

Gottes Wirken in seiner Welt
Zur Diskussion um die Zweireichelehre
Band II - Reaktionen
Hrsg. Niels Hasselmann 180 S., Br., 17,80 DM

Gott — Geist — Materie
Theologie und Naturwissenschaft im Gespräch
Hrsg. Hermann Dietzfelbinger und Lutz Mohaupt
Mit Beiträgen der Naturwissenschaftler Carl Friedrich von Weizsäcker, Georg Süßmann, Günter Ewald, Joachim Illies, Till Uwe Keil und der Theologen Sigurd Martin Daecke, Hermann Dietzfelbinger, Wolfhart Pannenberg, Joachim Track.
156 S., Br., 15,80 DM

Wie christlich sind die Menschenrechte?
Mit Beiträgen von Jürgen Moltmann, Trutz Rendtorff, Peter Saladin, Carl E. Braaten, Constantin Voicu; hrsg. von Eckehart Lorenz i. A. der Studienkommission des LWB in Genf.
Ca. 110 S., Br. ca. 12,80 DM

Vom Dissensus zum Konsensus
Die Formula Concordiae von 1577
Hrsg. Gottfried Klapper. Mit Beiträgen von Ernst Koch, Jörg Baur, August Kimme, Wilhelm Andersen und Friedrich Beißer.
176 S., Br., 24,80 DM

Zur bleibenden Aktualität des Augsburger Bekenntnisses
Hrsg. Gottfried Klapper. Mit Beiträgen von Albrecht Peters, Jürgen Roloff, Gottfried Voigt, Wilhelm Breuning.
214 S., Br., 26,90 DM

Johann Hinrich Wichern
Sämtliche Werke - Band VIII
Der Briefwechsel
(Zur Brüdergeschichte)
Hrsg. Peter Meinhold 240 S., Ln. im Schuber, 40.— DM

Heinz-Jürgen Harder
Nachrichten aus Babylon
— Gedichte — 100 S., Br., 12,40 DM

Die Journalisten-Kanzel
Zehn Laienpredigten
Hrsg. Uwe Michelsen und Hans-Albrecht Pflästerer
Die Journalisten auf der Kanzel: Friedrich-Wilhelm Räuker, Dethardt Fissen, Peter Bachér, Ortwin Löwa, Hans-Eberhard Pries, Rolf Seelmann-Eggebert, Eberhard Maseberg, Gerhard Seehase, Gerd Mesecke, Hans-Albrecht Pflästerer.
112 S., Br., 15,40 DM

Die Bürger-Kanzel
Was wir zum Leben brauchen
Die Prediger auf der Kanzel: Hans-Ulrich Klose, Erster Bürgermeister der Freien und Hansestadt Hamburg; Erwin Marcus, Autor der wöchentlichen NDR-Sendung „Was wollen Sie wissen? Dr. Erwin Marcus spricht mit Hörern des NDR"; Kurt A. Körber, Industrieller. Die anschließenden Interviews mit den Predigern führte Peter F. Möller, Journalist (epd-nord). Das Nachwort schrieb Bischof D. Dr. Hans-Otto Wölber.
96 S., Br., 12,80 DM

Eberhard Jüngel, Carl Schmitt, Sepp Schelz
Die Tyrannei der Werte
Was sind Werte? Was sind Grundwerte? Ein Theologe, ein Jurist und ein Publizist setzen sich in diesem Buch kritisch mit dem Begriff des Wertes und dem Problem der Wertung auseinander.
112 S., Br., 19,80 DM

Lutherisches Verlagshaus - Mittelweg 111 - 2000 Hamburg 13

Ernst Haenchen

Das Johannesevangelium

Ein Kommentar. Aus den nachgelassenen Manuskripten herausgegeben von Ulrich Busse. Mit einem Vorwort von James M. Robinson. 1980. XXXIV, 614 Seiten. ISBN 3-16-143102-2 Ln. DM 118.–

Dieser aus dem Nachlaß herausgegebene Kommentar von Ernst Haenchen bietet die erste kritische Auslegung des Johannes-Evangeliums nach Rudolf Bultmann.
Mit der ihm eigenen Gediegenheit und Besonnenheit sichtet der Autor – bekannt durch seine Auslegung der Apostelgeschichte – das imposante Ergebnis der johanneischen Forschung dieses Jahrhunderts. Auf dem Hintergrund der neuentdeckten gnostischen Evangelien aus der Bibliothek von Nag-Hammadi legt er das Evangelium im Spannungsfeld zwischen synoptischer Tradition, frühjüdischer Weisheit und Gnosis aus. Deshalb kann er die literarische Einheit der Evangelienschrift letztlich nur in ihrer Gnese begreifen. So nimmt er die Quellenuntersuchungen von J. Wellhausen und E. Schwartz wieder auf. Allerdings legt er keine eigene Gesamtlösung vor, da Quellenscheidungen im einzelnen immer hypothetisch bleiben müssen. Damit ist verhindert, daß das in der Forschung Erreichte durch Hypothesen in Frage gestellt wird. Das vorliegende Evangelium ist das Ergebnis eines längeren Überlieferungsprozesses. Drei Bearbeiter haben ihn gleichgewichtig mitgestaltet.
Die langjährige Arbeit an der johanneischen Frage hat einen Kommentar entstehen lassen, der in seinem Aufbau immer durchsichtig bleibt und die anstehenden Probleme in klarer, leicht faßbarer Sprache darstellt.



J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)
Tübingen

August Strobel

Die Stunde der Wahrheit

Untersuchungen zum Strafverfahren gegen Jesus. 1980. VII, 150 Seiten. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 21). ISBN 3-16-143041-7 Kart. DM 59.–

Die Auseinandersetzung um die Historizität des jüdischen Strafverfahrens gegen Jesus ist seit einiger Zeit verstärkt im Gange. Vor allem bedarf es einer erneuten Wertung der ältesten Evangelienberichte auf der Grundlage des damaligen jüdischen und römischen Rechts.
Alles wesentliche Material dient in dieser Untersuchung dem Beweis, daß sich Jesus der Anklage schuldig gemacht hatte, ein religiöser »Verführer« des Volkes zu sein. Dabei wird der Leser genötigt, die zentralen Fragen des Auftrags und der Sendung Jesu erneut zu durchdenken.
Die tragische Verflechtung der leitenden Gestalten des Strafverfahrens, besonders des Kaiphas, in die gesetzlichen Notwendigkeiten gewinnt klare Konturen. Die Folgen für ein ausgewogenes Gespräch zwischen Juden und Christen sind unvermeidlich, wobei beide Gesprächspartner hinzulernen müssen.
Die »Stunde der Wahrheit« handelt von der Konfrontation zweier theologischer Standpunkte, die je für sich den Anspruch erheben konnten, wahr und legitim zu sein.
Das eingehende juristische Textmaterial gibt diesem Buch seinen besonderen Wert.



J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)
Tübingen

BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER REICHSKIRCHE IN DER NEUZEIT

Begründet von Leo Just; herausgegeben von Rudolf Reinhardt

Neuerscheinung

10. Alfred Schröcker: Die Patronage des Lothar Franz von Schönborn (1655–1729). Sozialgeschichtliche Studie zum Beziehungsnetz in der Germania Sacra

1981. VIII, 215 Seiten. Kart. DM 44,—. ISBN 3-515-03287-8

Unter und nach Kurfürst Lothar Franz spielten die Schönborn in den Reichsstiften an Rhein und Main teilweise eine dominierende Rolle. Sie wird durch ein zäh aufgebautes umfangreiches Patronagesystem möglich. Leistung in Form von Ämtervergabe, Geldzuwendung, Protektion usw. verlangt die Gegenleistung bei den Wahlen in den Domkapiteln (Bischöfe, Pröpste). An der Beziehung mehrerer hundert Personen zu Lothar Franz wird gezeigt, wie das weitgespannte System (von Domkapiteln und Stiftsverwaltungen über Finanziers, verschiedene Reichsstände bis Kaiserhof und Kurie) mit der Zentrierung auf die Domkapitel funktioniert.

Weitere Bände der Reihe:

7. Konstantin Maier: Die Diskussion um Kirche und Reform im Schwäbischen Reichsprälatenkollegium zur Zeit der Aufklärung

1978. XLII, 229 Seiten. Kart. DM 48,—. ISBN 3-515-02772-6

„Die Untersuchung ist eine höchst beachtliche Leistung. Sie verwertet eine Fülle von ungedruckten Quellen, auch die Zahl der verarbeiteten gedruckten Quellen ist beträchtlich. Die Arbeit hat unsere Kenntnis über das Schwäbische Reichsprälatenkollegium in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts und ihre Auffassung über Kirche und Reform in vieler Hinsicht vertieft. Sie ist ein wichtiger Beitrag zum Thema der katholischen Aufklärung in Deutschland. Dem Autor gebührt für seine Forschungen Dank und Anerkennung." *Freiburger Diözesanarchiv*

„Was an Orientierung über das schwäbische Reichsprälatenkollegium und an Beiträgen zur Geschichte der katholischen Aufklärung geboten wird, ist zuverlässig und als Baustein der Forschung willkommen." *Theologische Revue*

8. Alfred Schröcker: Ein Schönborn im Reich. Studien zur Reichspolitik des Fürstbischofs Lothar Franz von Schönborn (1655—1729)

1978. X, 148 Seiten. Kart. DM 38,—. ISBN 3-515-02771-8

„Gestützt auf reichhaltige Archivrecherchen gelingt es Sch. zu zeigen, daß Reichspolitik mehr ist als bloße ‚Ereignis-' oder ‚Diplomatie-Geschichte', nämlich die sozio-ökonomischen Bedingtheiten sowie Veränderungen einzuschließen habe. Darin liegt das Neue und zugleich Weiterführende dieser Studie, welche den hohen Einsatz der Schönborn in der Reichspolitik und das Selbstverständnis dieses Rittergeschlechtes als deren Protagonisten verdeutlicht." *Das Historisch-politische Buch*

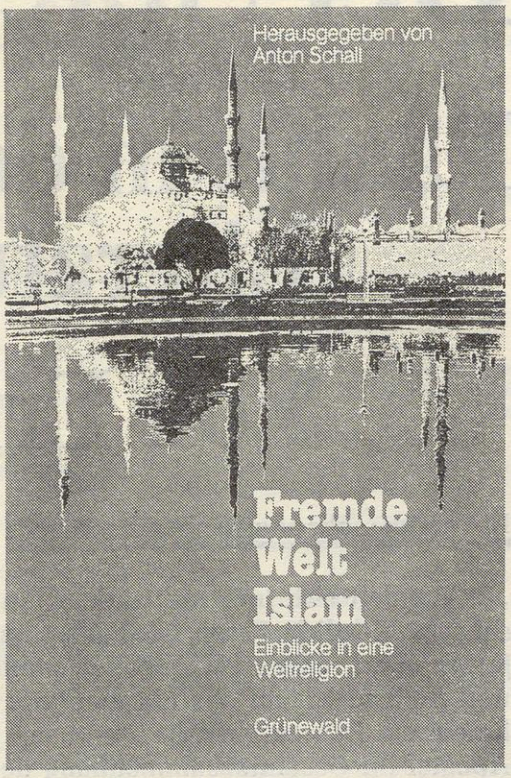
9. Joachim Köhler: Die Universität zwischen Landesherr und Bischof. Recht, Anspruch und Praxis an der vorderösterreichischen Landesuniversität Freiburg (1550—1752)

1980. XXXII, 299 Seiten. Kart. DM 50,—. ISBN 3-515-03115-4

Die komplexe Problematik der frühneuzeitlichen Universität sowie deren staatliche, kirchliche und autonome Rechtsstruktur wird ohne Vorurteil untersucht. Der chronologische Längsschnitt, bei dem die Fülle der Archivalien aufgearbeitet wurde, zwingt zu einer Revision vieler liebgewordener Geschichtsbilder. Die landesherrliche Universität läßt sich nicht mehr mit mittelalterlichen Korporationen vergleichen, auch wenn die Stiftungsbriefe darauf Bezug nehmen. Die Berufung auf mittelalterliche Idealvorstellungen schafft der Universität der frühen Neuzeit zwar einen gewissen Freiraum, aber sie wurde nie aus der landesherrlichen Aufsicht entlassen. Die Tendenz der „Verkirchlichung" der landesherrlichen Anstalt in nachtridentinischer Zeit führt schließlich zu einer Differenzierung bzw. Trennung zwischen „Kirche" und „Staat" im universitären Bereich.

FRANZ STEINER VERLAG GMBH · WIESBADEN

Den Islam kennenlernen



Anton Schall (Hg.)
Fremde Welt Islam

Einblicke in eine Weltreligion
Ca. 112 S., Kst., ca. DM 16,80

Die Welt des Islam rückt uns näher. Die Beiträge des vorliegenden Buches wollen helfen, Religion, Denk- und Lebensart des Islam besser kennenzulernen. Darüber hinaus geben sie Impulse, die zeigen, wie wir unseren muslimischen Mitbürgern gerechter werden können.

Adel Khoury, Toleranz im Islam

Entwicklung und Frieden · Wissenschaftliche Reihe, Bd. 22
In Gemeinschaft mit dem Chr. Kaiser Verlag, München
224 S., Kst., DM 22,50

Im Zusammenleben der Menschen miteinander und in den Beziehungen der Gemeinschaften und der Staaten zueinander wird heute die Toleranz als ein unentbehrliches Minimum angesehen, das auf die vorbehaltlose Anerkennung der Menschenrechte für alle hin überwunden werden muß. Die hier vorgelegte Arbeit will einen Beitrag leisten zur besseren Verständigung zwischen Nicht-Muslimen und Muslimen und zur Schaffung gerechter Lebensbedingungen für die Minderheiten in jedem Land. Sie will an die Beachtung der Bedingungen für ein friedliches und fruchtbares Zusammengehen der Völker erinnern.

MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG · MAINZ

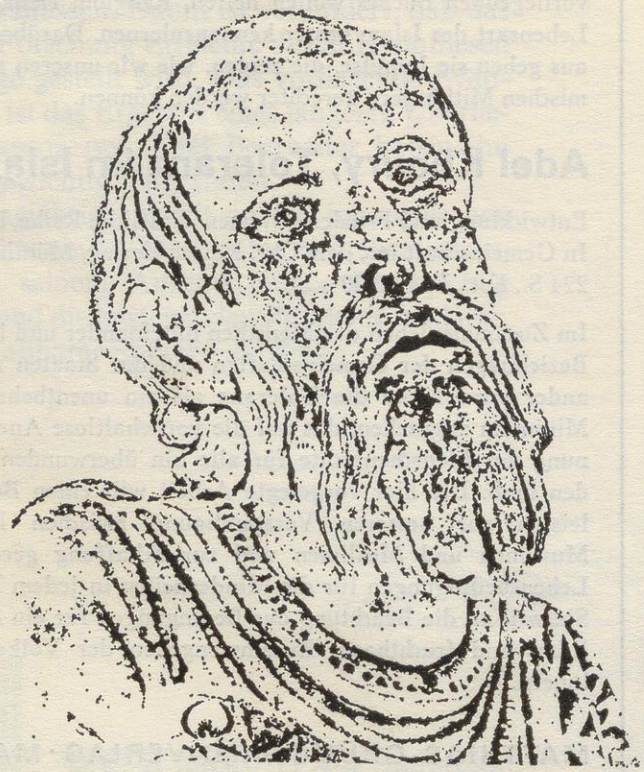
Der Stachel im Fleisch

Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenäus

Von Ernst Dassmann

Ein erstes, sehr anerkennendes Urteil:

„Es handelt sich hier nicht allein um die kirchengeschichtliche Frage, wie Paulus im zweiten Jahrhundert rezipiert worden ist, sondern auch und noch mehr um das die moderne Exegese brennend interessierende Problem, wie der Apostel im Gesamtzusammenhang des Neuen Testamentes steht . . . Allein schon der Versuch, dieses ungeheuer komplexe Geschehen auf 320 Seiten übersichtlich und verständlich zur Darstellung zu bringen, verdient gebührende Anerkennung. Schließlich sind nicht nur Studenten und an der Theologie interessierte Leser, sondern selbst Fachleute für einen solchen Überblick dankbar . . . Dank seiner bewundernswerten Literaturkenntnis, seinem sicheren Urteil, seiner Zurückhaltung gegenüber zu gewagten Hypothesen und seinem Darstellungsvermögen ist es dem Verfasser tatsächlich auch gelungen, die wichtigsten Stationen der Paulustradierung sowie des Ringens um Einfluß und Autorität des Apostels sichtbar werden zu lassen. Gleichzeitig hat er es verstanden, in diesem Zusammenhang klärende und nützliche Hinweise auf andere brennende Probleme der christlichen Frühzeit zu geben. So zum Thema der Auferstehung Christi und der Toten, zur Bußfrage, zur Einstellung der Christen gegenüber der Welt, zur Bedeutung von Petrus und Paulus für die Kirche von Rom usw. Im übrigen kann diese Untersuchung über die Paulusrezeption geradezu als Einleitung in die frühchristliche Literatur der ersten beiden Jahrhunderte angesehen werden." Aus einer Rezension der „Römischen Quartalsschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte"



Ernst Dassmann, geboren 1931, Priester der Diözese Münster, seit 1969 Professor für Alte Kirchengeschichte an der Universität Bonn, Direktor des F. J. Dölger-Instituts zur Erforschung der Spätantike.

Der Stachel im Fleisch. XII und 336 Seiten, Paperback 28,– DM, ISBN 3-402-03185-X. Bezug durch Ihre Buchhandlung.

Aschendorff
Münster

+ 476 Bu P

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte **ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER WESTFALEN** **Jährlich DM 78,–**

Nummer 3 **1981** **77. Jahrgang**

1980 erschienene Einführungen in das Alte und Neue Testament, vorgestellt von Josef Scharbert, München; Otto Knoch, Passau; Walter Radl, Bochum . . . . . Sp. 177

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 187

Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Hrsg. von G. J. Botterweck und H. Ringgren. Bd III, Lfg. 4/5 (G. Krinetzki)

J. B. van Zijl: A Concordance to the Targum of Isaiah (J. Scharbert)

J. Blenkinsopp: Prophecy and Canon (J. Scharbert)

M. Caloz: Étude sur la LXX origénienne du Psautier (H. Crouzel)

The Books of Elijah. Parts 1–2, collected and translated by M. Stone and J. Strugnell (J. Scharbert)

A. H. J. Gunneweg / W. Schmithals: Herrschaft (J. B. Bauer)

Nestle/Aland: Novum Testamentum Graece. Bearb. von K. Aland und B. Aland (G. D. Kilpatrick)

Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Bd I. Hrsg. von H. Balz und G. Schneider (F. Mußner)

Th. Matura: Le radicalisme évangélique (R. Pesch)

A. Fuchs: Die Entwicklung der Beelzebulkontroverse bei den Synoptikern (W. Schenk)

E. J. Pryke: Redactional Style in the Marcan Gospel (R. Pesch)

V. Fusco: Parole e regno (H.-J. Klauck)

H.-J. Steichele: Der leidende Sohn Gottes (R. Pesch)

F. G. Untergaßmair: Kreuzweg und Kreuzigung Jesu (G. Braumann)

M. Gourgues: A la droite de Dieu (J. Kremer)

J. Gnilka: Der Kolosserbrief (E. Schweizer)

X. Léon-Dufour: Face à la mort Jésus et Paul (K. H. Schelkle)

M. R. D'Angelo: Moses in the Letter to the Hebrews (C. Spicq)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 208

P. Meinhold: Studien zu Ignatius von Antiochien (J. A. Fischer)

R. Pillinger: Die Tituli Historiarum oder das sogenannte Dittochaeon des Prudentius (J. Speigl)

D. J. Fox: The "Matthew-Luke Commentary" of Philoxenus (J. F. Coakley)

Die Benediktsregel. Übersetzt und erklärt von G. Holzherr (A. Roth)

J. E. Chisholm: The Pseudo-Augustinian Hypomnesticon against the Pelagians and Celestians (C. Andresen)

J. Scotti: De divina praedestinatione liber (W. Beierwaltes)

J. A. Fischer: Die Freisinger Bischöfe von 906 bis 957 (L. Waldmüller)

Meister Eckhart: Gotteserfahrung und Weg in die Welt. Hrsg., eingel. und z. T. übers. von D. Mieth (B. Weiss)

C. F. Kelley: Meister Eckhart on Divine Knowledge (H. Fischer)

Sancta Birgitta, Opera Minora I: Regula Salvatoris. Hrsg. von St. Eklund (T. Nyberg)

J. Overath: Einführung in das Studium der mittleren und neueren Kirchengeschichte (M. Clauss)

R. Padberg: Erasmus von Rotterdam (G. B. Winkler)

Johann von Staupitz. Libellus de executione aeternae praedestinationis. Bearb. von L. Graf zu Dohna und R. Wetzel (R. Stupperich)

M. Lienhard: Martin Luthers christologisches Zeugnis (A. Peters)

H.-A. Stempel: Melanchthons pädagogisches Wirken (R. Düchting)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . Sp. 230

R. Margreiter: Ontologie und Gottesbegriffe bei Nietzsche (P. Köster)

Trois jésuites nous parlent. Yves de Montcheuil (1899–1944), Charles Nicolet (1897–1961), Jean Zupan (1899–1968). Textes présentés par H. de Lubac (K. H. Neufeld)

J. Miguez Bonino: Theologie im Kontext der Befreiung (K. Füssel)

H. J. Kühne: Schriftautorität und Kirche (H. Wagner)

Christliche Sozialwissenschaften . . Sp. 237

O. von Nell-Breuning: Soziallehre der Kirche (A. Rauscher)

N. Monzel: Die katholische Kirche in der Sozialgeschichte (L. Schneider)

Pastoraltheologie, Liturgiewissenschaft Sp. 239

Handbuch kirchlicher Altenarbeit. Hrsg. von J. Schmauch (K.-H. Schmitt)

Freiheit und Methode. Hrsg. von J. Scharfenberg (P. M. Zulehner)

M. Hartung: Angst und Schuld in Tiefenpsychologie und Theologie (K. Thomas)

J.-M. R.: Tillard: Freisein in Gott (C. Bamberg)

I. Baldermann: Die Bibel – Buch des Lernens (R. Glöckner)

Th. Schnitzler: Was das Stundengebet bedeutet (Th. A. Schnitker)

D. Sicard: La liturgie de la mort dans l'église latine des origines à la réforme carolingienne (H. R. Rutherford)

Religionswissenschaft, Missionswissenschaft, Philosophie . . . . . Sp. 248

A. Th. Khoury: Begegnung mit dem Islam (P. Antes)

Theologische Bibliographie . . . . Sp. 249

1980 erschienene Einführungen in das Alte und Neue Testament,*

vorgestellt

I von Josef Scharbert, München

Die beiden Einführungen von B. Lang[1] und M. Riebl/A. Stiglmair[2] sind für einen breiten Leserkreis bestimmt. Die Vf. wollen den Bibelleser mit den modernen Methoden der Exegese, mit den wichtigsten Ergebnissen der Bibelwissenschaft und mit der modernen biblischen Hermeneutik vertraut machen. Auch wollen sie bewußt Grundsätze katholischer Bibelauslegung vertreten. Dennoch unterscheiden sich die beiden Bändchen nicht nur formal voneinander, sondern insbesondere in grundlegenden Problemen der Hermeneutik.

1. Lang bespricht zunächst unter der Überschrift „Die Bibel als Buch" (13–72) Fragen der allgemeinen Einleitung: Kanongeschichte, Einteilung der Bibel, Ursprachen und Übersetzungen, Handschriften und Grundsätze der Textkritik. Die Kanongeschichte läßt er erst mit der angeblichen Synode von Jamnia beginnen, also erst um 100 n. Chr.; die Zeit vorher sei die Zeit der „Buchreligion", in der das AT noch kein fertiges Corpus heiliger Schriften gewesen sei, einige Bücher aber bereits das religiöse Leben der Juden bestimmten.

* Vgl. ThRv 73, 1977, 378–380.

[1] **Lang,** Bernhard: **Ein Buch wie kein anderes.** Einführung in die kritische Lektüre der Bibel. – Kevelaer/Stuttgart: Butzon & Bercker/Kath. Bibelwerk 1980. 242 S. (Biblische Basisbücher Bd 3) kart. DM 26.–

[2] **Riebl,** Maria/**Stiglmair,** Arnold: **Kleine Bibelkunde zum Alten Testament.** – Innsbruck, Wien, München: Tyrolia 1980. 168 S. kart.

UB TÜB

ZID

Ein zweiter Teil „Die historisch-kritische Exegese" (75–175) zeigt am Beispiel des Pentateuch und der synoptischen Evangelien die Entstehung der Quellentheorien auf, skizziert kurz die Methoden der Literar-, Form-Traditions- und Redaktionskritik, deutet an einigen Beispielen den Ertrag der Archäologie und der Erforschung der biblischen Umwelt für die Exegese an und umreißt die Geschichte der Exegese, wobei ein sehr düsteres Bild der katholischen Bibelwissenschaft gezeichnet wird und die Verdienste von Marie-Joseph Lagrange O.P. und Augustin Bea S.J. um den Durchbruch der kritischen Exegese in der katholischen Kirche gewürdigt werden. Von den beiden genannten Exegeten finden sich nach S. 168 auch Fotos.

Der dritte Teil „Heilige Schrift und kritisches Bewußtsein" (177–231) bietet dann eine gedrängte Darstellung der biblischen Hermeneutik. Vf. stellt die „fundamentalistische", „referentiell orientierte", d. h. auf die Dogmatik bezogene Auslegung der kritischen, „intentionalen" Auslegung, die die Anliegen der biblischen Autoren herausfinden will, gegenüber. Er tritt für eine über Bultmann hinausgehende, an Dennis Nineham anknüpfende Entmythologisierung des AT und NT ein, die „aus der Begegnung mit der Bibel zu einem heute vertretbaren Glauben finden und diesen ... auch in nichtbiblischer Ausdrucksweise darstellen" müsse (203). Den Inspirationsbegriff soll man heute aus dem Spiel lassen und auch mit dem Begriff „Wort Gottes" vorsichtig sein. Charismatische Qualität hat die Bibel nur insofern, als sie den Leser oder Hörer zu einer Gotteserfahrung bringen kann; sie muß erst Gotteswort im Hörer werden: „Die Begegnung mit der Bibel kann charismatische Qualität haben; diese Qualität fällt auf die Schrift zurück, denn sie kann ja Weg zu Gott und – Gottes Wort werden" (221). Für die Deutung des AT lehnt Vf. jede Typologie ab. Das AT weist nicht auf Christus hin, sondern bezeugt nur die Gotteserfahrung eines Volkes, die sich im NT fortsetzt und immer noch weitergeht in der Kirche. Vf. tritt vehement für die Gleichwertigkeit von AT und NT ein, ja, er meint, in mancher Hinsicht dem AT die größere Bedeutung für uns heutige Menschen zuschreiben zu müssen, weil es uns im Ringen um Gott näher steht, weil es „menschlicher" ist.

Die wenigen Anmerkungen mit einigen Literaturhinweisen, Erläuterungen zu drei Abbildungen und ein kurzes Namen- und Sachregister stehen am Schluß des Bändchens.

Das Buch ist in einer packenden Sprache geschrieben, ist gut gegliedert und zeigt an gut ausgewählten Beispielen die Probleme und ihre Lösungsmöglichkeiten auf. Wegen seiner interessanten Darstellungsweise wird es dem theologisch nicht vorgebildeten Bibelleser viele Informationen liefern, die er nicht kannte. Aber auch der Theologiestudent und der Seelsorger, der Katechet und der Laienbildner werden hier eine gute Zusammenfassung der wichtigsten Ergebnisse der Bibelwissenschaft finden. Daß gelegentlich komplizierte historische und exegetische Entwicklungen, Tatbestände und Probleme simplifiziert werden, ist bei solchen kurzgefaßten Einführungen nicht anders zu erwarten. Aber einige Schwächen sind doch nicht zu übersehen, die einer rückhaltlosen Empfehlung für Theologiestudenten und einfache Bibelleser im Wege stehen.

Daß zum Chronistischen Werk auch Esra und Neh gehören (34), sollte man heute nicht mehr mit solcher Sicherheit behaupten. Die Bezeichnung „altphönizisch" für die Sprache und Kultur von Ugarit (44 und öfter) findet man sonst in der Fachliteratur kaum. Der Satz „Nebukadnezzar ... spricht ebenso Aramäisch wie der Perserkönig Kyrus" (46) läßt sich aus deren Inschriften nicht als richtig erweisen. Paul Kahle kann man kaum als „Entdecker" des Codex Leningradensis bezeichnen (61). Unter den hebräischen Bibelhandschriften hätten auch die Genizafragmente Erwähnung verdient (zu S. 61–65). Daß viele atl Bücher als „Schulbücher für die Schreiberausbildung" (103) abgefaßt worden seien, ist eine sehr gewagte Behauptung. Daß Jesus „mit und bei ... den Außenseitern und Verachteten lebt" (129), steht nirgends in den Evangelien.

Natürlich darf Jesus das Felsenwort Mt 16,18 nicht gesprochen haben, und weil das absolute Ehescheidungsverbot von Mt 5,32 nicht in die heutige theologische Landschaft paßt, muß man es so übersetzen, daß es paßt: „Wer seine Frau entläßt, obwohl sie die Ehe nicht gebrochen hat, ...". So steht es nicht im NT, auch wenn es im Probedruck der „Einheitsübersetzung" so lautete – es ist in der Endfassung korrigiert (vgl. S. 134f). Die ganz andersartige Deutung der „Unzuchtklauseln" durch J. Bonsirven und H. Baltensweiler scheint Vf. nicht zur Kenntnis nehmen zu wollen. An einer klaren Aussage, wie es nun eigentlich mit der Kindheitsgeschichte bei MT und Lk steht, ob sie auch zu entmythologisieren ist, drückt er sich geschickt vorbei; mehrmals wird aber behauptet, auch Lukas wolle keine Geschichte schreiben. Was soll dann aber das Vorwort Lk 1,1–4? Kann man denn noch eindeutiger sagen, man wolle niederschreiben, wie es wirklich gewesen ist? Aus der Selbstbezeichnung „dein Sklave" im Yavne-Yam-Ostrakon kann man nicht schließen, daß der Beschwerdeführer ein „königlicher Sklave" war (139). Auch Ex 22,25f bezieht sich sicher nicht auf Sklaven (140), sondern auf freie Taglöhner.

Es ist zwar richtig, daß die „historisch-kritische Exegese" nicht „erbaulich reden" solle und nicht „sofort verbindliche Glaubensaussagen machen" kann (191f); das heißt aber noch nicht, daß der christliche Exeget zu Glaubensfragen schweigen muß. Er ist immerhin in der Regel Theologe und hat die Bibel als Theologe auszulegen. Dann kann er aber auch nicht die Inspiration und den Begriff „Wort Gottes" so oberflächlich abtun, wie es in diesem Büchlein geschieht. So wie hier die „charismatische" Qualität der Bibel und deren Inspiration verstanden wird, kann man jedes religiöse Buch als charismatisch bedingt und „Wort Gottes" verkündend ansehen. Es wäre dann nicht einzusehen, warum man die Bibel als „ein Buch wie kein anderes" (s. Titel) bezeichnen soll.

2. Solche Einseitigkeiten und Schwächen findet man bei Maria Riebl und Arnold Stiglmair nicht.

Auch dieses Bändchen unterrichtet zuerst über die äußere Gestalt der Bibel, allerdings nur des AT. Die Geschichte des Kanons wird zwar sehr gedrängt, aber für den theologisch nicht vorgebildeten Leser sehr klar und aufschlußreich dargestellt. Dabei beginnt für diese Vf., wie mir scheint, mit Recht, die Kanongeschichte bereits mit der mündlichen Fixierung von bestimmten ethischen und rechtlichen Gebotsreihen und von festen Geschichtstraditionen und führt über die Tora, einen schon vorexilisch aufgestellten Prophetenkanon und Liederzyklen zum endgültigen Abschluß des Kanons im Judentum und im Christentum. Die Darlegung der Methoden der Exegese und Ausführungen über die Bedeutung und Erschließung der Umwelt des AT schließen das erste Kapitel „Wege zum Verstehen des Alten Testaments" (9–34) ab.

Es folgt ein Durchblick durch die Glaubensgeschichte Israels in fünf Kapiteln: „Die normgebenden Anfänge" (34–60) über die Patriarchen, über Exodus und Wüstenzeit Israels; „Staatenbildung und frühe Königszeit" (61–81) über Landnahme, Richter, Saul, David und Salomo mit Erwähnung der Bedeutung der frühesten Propheten; „Propheten in ‚Israel' und ‚Juda'" (82–107) mit der Darstellung der Geschichte der beiden Reiche und der Wirksamkeit der Propheten; „Das Babylonische Exil – Der entscheidende Wendepunkt" (108–116) über die Gefahren für die Religion Israels und über die bei den Exilspropheten, in P und im Deuteronomisten sich abzeichnende Neugeburt; „Die Spätzeit des Alten Testaments" (117–142) über den Geschichtsablauf nach dem Exil, die nachexilischen Propheten und Geschichtsschreiber, über die Weisheit und die Liedsammlungen.

Unter der Überschrift „Das Alte Testament – Wegweiser des Glaubens" (143–152) werden die hermeneutischen Fragen „Bibel als Wort Gottes", „Inspiration" und „Autorität der Bibel" knapp, aber leicht verständlich, ganz im Sinn der Lehre der Kirche und doch moderner Exegese angemessen, abgehandelt.

Ein Anhang enthält ein Verzeichnis der biblischen Bücher, 2 Karten, eine Zeittafel, eine Tabelle mit den Psalmengattungen, Literaturhinweise, ein Bibelstellen- und ein Sachregister.

Das besondere an diesem Bändchen sind die umrandeten kurzen Zusammenfassungen nach jedem Abschnitt, die das Büchlein als ein Lernbuch qualifizieren. Freilich ist das Gebotene so knapp gehalten, daß es für den Theologiestudenten nicht ausreicht. Man kann aber dieses Bändchen uneingeschränkt Nichttheologen für eine erste Einführung in das AT empfehlen. Auch derjenige Student, der Theologie als Beifach wählt, wird es zumindest als einen ersten Überblick und nach dem Studium der von ihm verlangten Themen aus dem AT zu einer Zusammenfassung mit Gewinn verwenden können. Daß natürlich auch hier vieles allzusehr vereinfacht werden mußte, war unvermeidlich. Umstrittene Fragen sind mit großer Zurückhaltung behandelt; der Fachexeget wird zwar manchmal anderer Meinung sein, aber er wird beiden Vf.n Sachkompetenz und angemessene Umsicht bei der Behandlung der angeschnittenen Probleme zuerkennen. Was jeder der beiden Autoren beigesteuert hat, ist nicht zu erkennen.

II von Otto Knoch, Passau

Die beiden Basis-Einleitungen, die R. C. Walton[3] als Hrsg. betreute, zeichnen sich durch Praxisnähe, gute Aufmachung, Verständlichkeit und leichte Lesbarkeit, ausgewogene Information über den gegenwärtigen Stand der Einleitungswissenschaft, Zusammenschau wichtiger historischer, archäologischer, religionsgeschichtli-

[3] **A Basic Introduction to the Old Testament.** Hrsg. von Robert C. Walton. – London: SCM Press LTD (1980). 215 S. kart.
A Basic Introduction to the New Testament. Hrsg. von Robert C. Walton. – London: SCM Press LTD (1980). 237 S. kart.

cher, literarkritischer und theologischer Erkenntnisse und Prinzipien sowie durch einen erstaunlich niedrigen Preis aus. Ein Blick in das Inhaltsverzeichnis und die Mitarbeiterliste vermag dies bereits zu zeigen.

A T : Was ist die Bibel? (Walton); Der Bibelwissenschaftler und seine Werkzeuge (Manuskripte, Archäologie – J. Bowden); Land und Volk (Geologie und Geographie des Nahen Orients – J. R. Bartlett); Wie Israel eine Nation wurde (E. Nicholson); Am Anfang (Hintergrund, Schöpfungslieder, Kain und Abel, Flut, Noahbund, Turm von Babel, Geneologie Sems; Die Patriarchen; Moses – R. Davidson); Josua und die Richter (J. R. Porter); Das vereinigte Königreich; die getrennten Reiche (R. N. Whybray); Prophetie in Israel (R. E. Clements); Gottesdienst in Israel (J. H. Eaton); Weisheit in Israel (W. McKane); Das Exil; Die Heimkehr (H. McKeating); Die Seleukiden und die Makkabäer (J. R. Bartlett).

N T : Jüdisches religiöses Leben im 1. Jh. n. Chr. (J. Bowden); Rom und der Nahe Osten (M. J. Thorpe); Allg. anerkannte Ideen in Palästina des 1. Jh.s (M. Thrall); Die Niederschrift der ersten 3 Evangelien (C. F. Evans, D. E. Nineham); Die Wunder (J. Bowden); Der (öffentliche) Dienst Jesu (A. T. Dale); Die Botschaft Jesu (R. C. Walton); Paulus und seine Welt; Das Denken des Paulus (C. H. Dodd); Das Evangelium nach Johannes (C. F. Evans); Die frühe Kirche (J. Bowden).

Beide Bde enthalten Bildtafeln, Hinweise auf wichtige Literatur und Skizzen bzw. Karten.

Die einzelnen Beiträge sind gut aufeinander abgestimmt und vermitteln auf lebendige und zugleich ausgewogene Weise einen guten Einblick in die Quellen, die Methoden, Hypothesen und Ergebnisse der modernen Bibelwissenschaft. Dabei werden auch die Fragestellungen und Auffassungen wichtiger Vertreter der deutschen Wissenschaft aufgegriffen und diskutiert. Selbstverständlich werden die Fragen der Urgeschichte, der Patriarchengeschichte, des Gottesnamens Jahwe, der Quellen des Pentateuch, des Bundesschlusses am Sinai, der Chronologie von Exodus und Landnahme und des archäologischen Befundes ebenso behandelt wie im NT die Probleme von Markus und Q, der Verfasser der Evangelien, der nachapostolischen Kirche, der Pseudonymität, der Apokryphen und der Apostolischen Väter. Den hier eingenommenen und auch begründeten Positionen kann ein deutscher Fachmann ohne Vorbehalt zustimmen. Sie stellen eine gesunde Mitte dessen dar, was heute auch in deutschen akademischen Lehrstätten vertreten wird. Leider verfügen wir in Deutschland über keine Lehrbücher, in denen für Seelsorger, Religionspädagogen und theologisch gebildete Laien alles wichtige biblische Einleitungswissen in solch ganzheitlicher, leicht faßlicher und pädagogisch-geschickter Weise dargeboten wird. Beide Bde verdienten daher, übersetzt zu werden.

Ganz anderer Art ist dagegen die Elementareinführung des evangelischen Dozenten an pädagogischen Hochschulen für das Fach Religionspädagogik D i e t e r N e s t l e.[4]

Er will nicht „Neues sagen ..., sondern ... einiges Alte neu ... sagen" (Vorwort) und zwar so, daß er seine Adressaten, eben Religionspädagogen, zunächst mit der Situation vertraut macht, aus der heraus die Schriften des NT entstanden sind. Es sind dies für Nestle als Schüler von Ernst Fuchs die Situation der Verfolgung, die Vorbereitung auf die Taufe und der Glaube der Kirche als Auslegung der Hl. Schrift oder wie N. formuliert: „sakramentale Interpretation, Unterscheidung von Gesetz und Evangelium und hermeneutischer Sinn des trinitarischen Dogmas". Er will also „Worte (der Bibel) wörtlich nehmen". Da die Texte des NT Zeugnisse urchristlichen Lebens sind, bezieht der Autor auch die Erfahrungen mit ein, die er in zehnjährigem Wirken in der Elisabethgemeinde Marburg mit dem NT gemacht hat.

Ein Blick in das Inhaltsverzeichnis vermittelt einen Eindruck dieses ekklesiologisch-existentialen Ansatzes dieser Einführung in das Glaubenszeugnis des NT:

A) „Heimat im Wort" mit Themen wie: Umkehren und das Evangelium wieder evangelisch verstehen; Spüren lernen, wie lebendig das Buch ist; Das Titelblatt bedenken; Beobachtungen am Inhaltsverzeichnis der Bibel machen usw.;

B) „Texte Verfolgter", mit Untergruppen wie: Das Tragische in der Christenverfolgung; Die Verfolger verstehen lernen; Die Haltung der Märtyrer verstehen lernen; Die Schriften des NT als Texte Verfolgter usw.;

C) „Sprache der Liebe", mit Themen wie: Der Text als Ereignis; Das Ereignis des Glaubens; Von der Einsicht Gebrauch machen, daß das NT um die Taufe herum geschrieben ist; die Geschichte der Liebe; Die Texte des NT im Lichte der Mahlfeier sehen und lesen; Zuhören, wie Jesus von der Geschichte der Liebe erzählt;

D) „Wort Gottes", mit Themen wie: Die Lehre der Kirche als Hilfe der Auslegung; Von der Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium als entscheidender Hilfe für die Auslegung Gebrauch machen; Sich von der Trinitätslehre erleuchten lassen.

Wer dies liest, wird auf den ersten Blick konsterniert sein, auf den zweiten Blick aber bewundern, mit welcher gläubigen Entschlossenheit dieser „Lehrer des Neuen Testaments" mit der Erkenntnis Ernst macht, daß die Schriften des NT inspirierte Zeugnisse des Glaubens und Lebens der Urkirche sind. Er wird zugleich dem Autor Recht geben darin, daß die Hörer und künftigen Lehrer von angehenden Christen selbst erst zum Glauben geführt werden müssen in der Begegnung mit diesen Zeugnissen und daß allein Gläubige diese Zeugnisse des Glaubens zutiefst „begreifen" und auslegen können. Auch wird ein katholischer Exeget gerne zugestehen, daß NT und Kirche wesentlich aufeinander hingeordnet sind und sich gegenseitig bedingen und beleben. Von diesen Voraussetzungen her kann der mutige neue Einstieg in die Aufgabe kongenialer Einführung in die Texte des NT nicht ernst genug genommen werden, gerade von katholischen Fachleuten.

Die Einwände setzen auf katholischer Seite an der hermeneutischen Methode von Ernst Fuchs, näherhin an einigen Vollzügen in diesem Werk an; grundsätzlich ist aber Ernst Fuchs darin recht zu geben, daß es sich um Zeugnisse kirchlichen Glaubens handelt, die immer neu zum Glauben führen wollen, gerade auch die Ausleger dieser Schriften selbst.

Diese Elementareinleitung will die Einleitungen und Einführungen herkömmlicher Art nicht verdrängen, sondern den Sitz im Leben aufzeigen, aus dem heraus diese „Disziplin" allein sinnvoll zu vollziehen ist, es ist das Leben der Glaubenden in der Gemeinschaft der Kirche. Dieser wirklich originelle und „radikale" Versuch kann vielen Exegeten helfen, ihren Auftrag als Christen vom Ursprung her neu zu bedenken.

Eine völlig andere Zielsetzung verfolgt das umfängliche Werk von Helmut K ö s t e r,[5] einem Schüler Rudolf Bultmanns, der heute an der Harvard-Universität Cambridge in den USA lehrt. Der Untertitel gibt an, was das Werk will. Analog dem veralteten Werk gleicher Zielsetzung von Knopf/Lietzmann/Weinel, das durch dieses Handbuch ersetzt werden soll, wird das NT als Zeugnis des hellenistischen Christentums verstanden und in den Rahmen der hellenistischen Geistes- und Religionsgeschichte gestellt, die konsequenterweise bereits vor Alexander dem Großen beginnt. Die verarbeitete Materialfülle ist erstaunlich, die Herausarbeitung einer profilierten Übersicht über die griechisch-römische Kultur bewundernswert.

Zur Darstellung gelangen nämlich näherhin Geschichte, Sprache, Bildungswesen, Literatur, Philosophie und Religion der hellenistischen Welt des östlichen Mittelmeers; dann das Judentum in der hellenistischen Zeit (ebenfalls mit Geschichte, Literatur, Religion, religiösen Gruppen und Institutionen); schließlich das römische Reich als Erbe der hellenistischen Kultur. In diesem Abschnitt finden sich die Darstellungen der Quellen für das frühe Christentum, Paulus, das Christentum in Palästina, Syrien, Ägypten, Kleinasien, Griechenland und Rom bis hin zu den Apologeten und Märtyrerberichten. Ein umfangreiches Register mit Übersichtskarte schließt dieses Werk ab.

Man kann es getrost als Handbuch der geistigen Umwelt des frühen Christentums im griechisch-römischen Kulturraum bezeichnen, das eine seit langem als schmerzlich empfundene Lücke schließt, indem die Fülle von neuen Quellen und Einsichten hier zu einer Synthese zusammengefaßt ist, die man durchaus als gelungen bezeichnen kann. Allerdings besteht auch die Gefahr, über der Fülle des Gebotenen die in diesem Buch gesetzten Akzente zu übersehen. Problematisch ist es bereits, das frühe Christentum, näherhin die Jesusbewegung als ein Teilelement der hellenistischen Geistigkeit und Religiosität zu verstehen. Zweifellos bestehen Interferenzen, aber Jesus von Nazaret ist ein originärer Neuansatz, der aus seiner Umwelt, vor allem seiner hellenistischen Umwelt nicht abgeleitet werden kann.

Bezeichnenderweise widmet K. Botschaft und Schicksal Jesu bedeutend weniger Raum als Paulus (10 S. gegen 52 S.!). Zwar stellt K. fest, „daß

[4] **Nestle,** Dieter: **Neues Testament elementar.** Texte der Verfolgten, Sprache der Liebe, Wort Gottes. – (Neukirchen-Vluyn): Neukirchener Verlag (1980). X, 181 S. kart. DM 22.–

[5] **Köster,** Helmut: **Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit.** – Berlin, New York: Walter de Gruyter 1980. 801 S., 1 Faltkarte, geb. DM 78.–

Jesus sich selbst als entscheidenden und handelnden Vermittler der Ankunft der Herrschaft Gottes verstand" (511), aber in bezug auf sein Sterben meint er: „Ob Jesus mit seinem Tod rechnete und welche Wirkung er sich davon versprach, läßt sich auf Grund der zuverlässigen Überlieferungen nicht sagen" (516). Und was als das Hauptergebnis der sog. Erscheinungen des Gekreuzigten anzusehen ist, sagt er: „Man sieht die Auferstehung am besten als einen Katalysator, durch den Reaktionen ausgelöst wurden, die zur Mission und zu Gemeindegründungen führten ... Einen neuen Inhalt brachte die Auferstehung nicht, aber sie machte für die ersten Christen alles neu" (518). Die verschiedenen christlichen Kreise und Gruppen sammeln und prägen nun die Jesusüberlieferungen, wobei die syrisch-palästinensische Tradition maßgeblichen Charakter gewinnt.

Der Frühkatholizismus beginnt nach K. sehr früh, grundlegend bereits mit dem Markusevangelium, vor allem aber mit dem Matthäusevangelium und den Petrustraditionen.

Interessant ist, daß nach K. die christliche Gnosis wohl in Syrien entstand, und zwar bereits um 50 n. Chr. Dies sucht K. durch einen Vergleich mit den ägyptischen Texten von Nag Hammadi zu unterbauen. Überhaupt macht er keinen Unterschied zwischen kanonischen und nichtkanonischen christlichen Schriften. Beide sind Zeugnisse des frühen Christentums und seiner geistigen Entwicklung im hellenistischen Großraum des römischen Imperiums.

Unter der Überschrift des letzten Abschnitts „Das Christentum in der Auseinandersetzung mit der Welt" finden sich folgende Untertitel: Evangelium und Geschichte als Sieg in der Welt; Die wunderwirkenden Apostel (s. die Apostelakten) im Konflikt mit der Welt; Das paulinische Evangelium der Weltentsagung; Die Stellung der römischen Behörden; Die älteren Apologeten, Märtyrer. Mit der Darstellung des Todes Polykarps von Smyrna endet abrupt das gesamte Werk. Eine Zusammenfassung wurde nicht versucht, auch keine Wertung des Ganges der dargestellten Geschichte, die auf einen Sieg des hellenistischen Christentums im römischen Weltreich hinzielt.

Für den, der nicht weiß, daß K. mit seiner ungeheuren Materialsammlung letztlich lediglich die These seines Lehrers Bultmann unterbaut, das Christentum sei trotz seiner eschatologisch-apokalyptischen Anfänge lediglich Teil der hellenistischen Geistes- und Religionsgeschichte und daß der apokalyptische Vorbehalt gegen die Welt bald einem bürgerlich-asketischen Sich-Einrichten in der Welt mit langsam wachsenden Herrschaftsansprüchen im Zuge der Enteschatologisierung Platz macht, bleibt zuletzt unbegreiflich, wie man dieses geschichtliche Sammelwerk noch eine „Einführung in das Neue Testament" nennen kann. Aber das NT liefert nach Köster den kanonischen Kern der Schriften, welche das Jesusereignis den verschiedenen hellenistischen Geistesströmungen und religiösen Bewegungen dienstbar machen. Insofern wird dieses Werk seinem Anspruch nicht gerecht. Denn dem Autor mangelt es an dem Gespür für das epochal Neue, das mit Jesu Botschaft, Beispiel und Schicksal in die Geschichte des Mittelmeerraumes eintrat. Außerdem fehlte ihm als spätem Vertreter der liberalen religionsgeschichtlichen Schule das Kriterium, die dadurch eingeleitete Bewegung in ihrer umstürzenden Neuheit und ihrem eigentlichen Wesen zureichend zu beurteilen. Insofern bricht die Darstellung dort einfach ab, wo am Ende des 2. Jh.s mit dem Aufkommen erster theologischer Schulen die herkömmliche Periodisierung das Ende der urchristlichen Zeit gegeben sieht.

Die liberal-religionsgeschichtliche Betrachtungsweise des Vf. zeigt sich auch in der Auswahl der wichtigsten Sekundärliteratur zum NT und den Schriften des 2. nachchristlichen Jh.s. Wichtige Standardwerke, vor allem katholischer Herkunft, werden nicht genannt (s. z. B. zur Q-Quelle, zu den synopt. Evangelien, zu den Apost. Vätern, speziell 1 Clem).

So bleibt als abschließender Eindruck: eine vorzügliche Materialsammlung zur Vorgeschichte und Nachgeschichte des Urchristentums auf religionsgeschichtlicher Grundlage, deren Voraussetzungen und Kriterien aber kritisch zu prüfen sind, will man das Christentum nicht als Inbegriff der Synthese von jüdisch-apokalyptischem, jüdisch-weisheitlichem und prophetisch-ethischem Denken und alles überfremdender hellenistischer Geistigkeit mißverstehen.

Einen interessanten Versuch stellt die Einführung in die Methodik der Literarkritik[6] dar. Neben guter Beschreibung der Methode und ihrer Bedeutung und Erläuterung an wichtigen Texten aus den Evangelien findet sich die Andeutung, bei konsequenter Anwendung dieser Methode erweise sich die Annahme einer Logiensammlung Jesu (Quelle Q) als Ergebnis vorschneller Hypothesenfreudigkeit. Damit wird erneut ein Standpunkt vorgetragen, der in Frankreich und Großbritannien sich noch immer hartnäckig gegen die Anerkennung der Zwei-Quellen-Theorie sträubt. Dies zeigt auch ein Blick auf die Literaturangaben (s. die Werke von R. H. Fuller, W. R. Farmer, B. Orchard, T. R. W. Longstaff, H. H. Stoldt und B. Reicke, vor allem aber die Studien von M. E. Boismard, F. W. Beare und A. Vanhoye).

Die aufgeführten Beispiele vermögen aber nach Auffassung des Rez. diese Theorie nicht eindeutig zu unterstützen. Es lohnt sich aber, sich mit der hier dargelegten Methode eingehender zu befassen.

Als „Anwalt und Helfer für Studierende der Theologie und Religionspädagogik", um sie mit dem Grundwissen „der wichtigsten Fakten und Probleme der Zeitgeschichte, Bibelkunde, Einleitungs- und Methodenfragen, Theologie und Hermeneutik des Neuen Testaments" vertraut zu machen, versteht sich der Taschentutor: Neues Testament.[7] Näherhin soll er „den Umgang mit Lehrbüchern, Quellen und übriger Sekundärliteratur erleichtern. Er ersetzt aber keineswegs die Beschäftigung mit ihnen". Eigentliche bibelkundliche Hilfen werden nicht geboten, doch wird zur Erarbeitung solcher anhand der ntl Texte selbst angeleitet.

Diese wirklich voll auf die Praxis abgestellte Handreichung ist aus den Studien des Züricher Assistenten für Neues Testament, Hans Weder, und aus Veranstaltungen der Theol. Fakultät der Universität Zürich, sog. Grundkursen vor allem, herausgewachsen. Sie hat den Charakter einer Merk- und Arbeitskartei, was durch die Wahl verschieden-artiger Karten für verschiedene Sach- und Methodengruppen noch unterstrichen wird. Sie soll zugleich auch als Grundlage einer eigenen Arbeits- und Merkkartei für den Benützer dienen, wie eigens gesagt wird.

Die Arbeitsthemen sind weit gestreut und umfassen nicht nur Einleitungsfragen, sondern auch Fragen der Hermeneutik und der Theologie des NT, ebenso der Geschichte des Urchristentums bis zur Kanonwerdung, also bis zum Ende des 2. Jh.s n. Chr.

Näherhin bestehen die einzelnen Sachabschnitte aus Kapitel- und Unterkapitelleitkarten, aus Aufgabenkarten, aus Diskussionskarten (für die Arbeit in Arbeitsgruppen gedacht), aus Lernkarten (Hilfen zur Einprägung des Lernstoffs), aus Materialkarten (Hinweise zur Arbeit mit den Texten und wichtiger Lektüre) und Testkarten zur Selbstkontrolle.

Die Zielgruppen werden folgendermaßen näher bestimmt: dem Studienanfänger werden Hinweise für Lernschritte und Hilfen zum Verstehen des Stoffes geboten, ebenso Anregungen für die eigene Arbeit; dem Studierenden soll der T. als Studienhilfe dienen (mit Anregung, selbst den Tutor durch eine eigene Kartei auszubauen); angeregt wird, die Dozenten möchten sich dieses Tutors bedienen; für Examenskandidaten soll der Tutor als Grundlage für Stoffzusammenfassung und Endrepetition dienen. Für die Examen wird dabei zwischen historischem und theologischem Stoff unterschieden.

Insgesamt ist festzustellen, daß dieser T. aus langer Eigenbemühung des Autors und verschiedener Arbeitsgruppen erwachsen ist und insofern weithin tatsächlich eine gediegene ausgewogene Hilfe für die verschiedenen Studienaufgaben darstellt. Es stimmt, was gesagt wird, das Arbeitspensum sei so bemessen, daß ein Aufgabenblatt jeweils in einer Woche bewältigt werden könne, wenn pro Tag 2–3 Stunden an Arbeit geleistet werden. Wird dieses Arbeitspensum eingehalten, kann das Grundwissen im Fach Neues Testament in etwa 4–5 Monaten, d. h. etwa in 2 Semestern erarbeitet werden.

Der T. setzt den neuesten Stand des ntl Fachwissens voraus, baut auf einer mittleren Sachposition auf, gibt gute Informationshinweise und stellt wichtige und zentrale Fragen. Von hier aus gesehen, bildet dieser T. eine wirklich brauchbare Hilfe für das Studium des NT und zwar nicht nur für den Studierenden der Theologie, sondern auch für die Dozenten dieses Fachs.

Dennoch weist dieser T. auch nicht zu übersehende Mängel auf.

Zunächst erscheint dem Rez. die verschiedene Zielsetzung diesen T. zu überfordern. Denn der Anfänger kann nicht von Anfang an unterscheiden, was für ihn nötig und wichtig und was für den Examenskandidaten nötig ist.

[6] **Boismard,** Marie-Emile – **Lamouille,** Arnaud: **Aus der Werkstatt der Evangelisten.** Eine Einführung in die Literarkritik. – München: Kösel 1980. 150 S. kart. DM 19.80

[7] **Weder-Altherr,** Hans: **Taschen-Tutor Neues Testament.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1980. Postkartenformat. 220 Karten (Reihe Taschen-Tutor) kart. DM 36.–

Wie soll ein Anfänger auf folgende Fragen antworten, welche die Kapitelleitkarten oder die Aufgabenkarten aufführen: „Wie verhält sich die Verkündigung des Willens Gottes zur Gleichnisrede Jesu?" „Welchen Stellenwert haben Wundergeschichten in der Theologiegeschichte der Neuzeit; in unserer gegenwärtigen Verkündigung?" „Welches hermeneutische Grundproblem erkennen Sie beim Begreifen und Vermitteln ntl Wundergeschichten?" „Welcher Unterschied besteht zwischen einem Selbstverständnis der Kirche als ‚wahres' Israel und einem solchen als ‚eschatologisches' Israel?" „Was bedeutet der historische Sachverhalt, daß die erste Gemeinde wohl nur gelegentlich Kinder getauft hat, für die Frage nach der Legitimität der Kindertaufe heute?" „Was ergibt sich aus Röm 1,3f für die gegenwärtige christolog. Diskussion, bzw. für die Frage nach einer sachgemäßen ntl Hermeneutik?" „Begründet der ntl Kanon die Einheit der Kirche?" „Wie beurteilen Sie ein Vorgehen, das alle ntl Aussagen am paulin. Evangelium mißt? Wäre in diesem Falle Sachkritik an Pl ausgeschlossen? Welche Probleme impliziert ein solches Vorgehen?" „Inwiefern gilt, daß das NT der ‚Quellgrund christl. Theologie' (Ebeling) ist?" Zwar wird gesagt, der T. leite nur zum rechten Studium der Quellen und der Sekundärliteratur an, aber wie soll ein Studierender solche Fragen beantworten, die einem Doktoranden anstehen?

Insofern wäre es besser, der Tutor würde sich zunächst eindeutig auf all das beschränken, was der, der Einleitung studiert, wissen muß. Daneben könnte ein eigener Tutor Hilfen für den bieten, der zum theol. Diplomexamen ansteht.

Und hier erhebt sich ein weiterer Einwand. Der Tutor gibt „Basisliteratur" an.

Genannt werden: neben Quellenwerken wie Barrett, Umwelt des Neuen Testaments; Strack-Billerbeck, Kommentar aus Talmud und Midrasch; Hennecke-Schneemelcher, Ntl Apokryphen; Leipoldt-Grundmann, Umwelt; Kautzsch, Apokrypen usw. Bultmann, Theologie, und: Urchristentum; Conzelmann, Geschichte des Urchristentums, und: Theologie; Conzelmann-Lindemann, Arbeitsbuch zum Neuen Testament; Goppelt, Theologie des Neuen Testaments, und: Apostol. und nachapostol. Zeit; Kümmel, Einleitung, und: Theologie; Lohse, Entstehung des Neuen Testaments, und: Grundriß der ntl Theologie, und: Umwelt des Neuen Testaments; Vielhauer, Urchristl. Literatur.

In dieser Liste fehlen katholische Autoren völlig, obwohl es heute angesehene katholische Einleitungen (s. Wikenhauser/Schmid oder: J. Schreiner, G. Dautzenberg, Gestalt und Anspruch des Testaments) und Theologien gibt (u. a. Schelkle). Dieser Tatbestand wird noch deutlicher bei Teilbereichen. So werden zu Q die Werke von P. Hoffmann und A. Polag nicht angegeben; zu Mt fehlt W. Trilling; zu Lk fehlen die Arbeiten von Schürmann und G. Lohfink, zu Joh Schnackenburg (nur einmal am Rand angegeben) und J. Blank; zu Jak und 1/2 Petr die Werke von Mußner, Schelkle und Brox; zu Past die Arbeiten von Brox.

Das verstärkt sich noch bei konfessionellen theol. Streitfragen (Frühkatholizismus, Schrift und Theologie), wo lediglich Hinweise auf Küng und K. Rahner begegnen. Dagegen wird ein einseitig protestant. Werk wie jenes von S. Schulz, Mitte der Schrift, eigens genannt.

Hier gilt also noch: catholica non leguntur, und dies bei einem Schüler von E. Schweizer, dem Mitherausgeber von EKK.

Auffällig ist auch, daß die Einleitung von Marxsen nicht erwähnt wird; ebenso fehlt ein Hinweis auf K. Berger, Exegese des Neuen Testaments, oder auf G. Adam, O. Kaiser, W. G. Kümmel, Einführung in die exeget. Methoden; H. D. Preuß und Kl. Berger, Bibelkunde des Alten und Neuen Testaments (Bd 2), wäre ebenfalls zu nennen gewesen, da jeweils die biblischen Gattungen der ntl Schriften genannt werden; ebenso wird dort auf die Frage: Verhältnis AT – NT eingegangen. Ein großer Mangel besteht im Fehlen eines Hinweises auf B. Metzger, Der Text des Neuen Testaments.

Die theol. Fragen überschreiten dort deutlich den Rahmen einer Hilfe zum Verstehen des NT, wo sie auf Auslegungsprobleme eingehen: Wie sind Wunder heute auszulegen usw.

Außerdem setzen sie ebenfalls das protest. Verständnis der Stellung und Bedeutung des NT für das System der Theologie voraus.

Hier wäre es wohl besser, sich auf Einleitungsfragen zu beschränken und dabei durch einen kathol. Mitarbeiter auch die katholischen Auffassungen und Einsichten in den Frage- und Anleitungsteil, angefangen von der Basisliteratur, einzubringen.

Zuletzt sei noch auf verschiedene Auffassungen eingegangen, die dieser T. bei strittigen Fragen vertritt. Insgesamt ist das hier Vertretene ausgewogen. Doch fallen einige Aussagen auf, bei denen es angebracht gewesen wäre, vorsichtiger zu formulieren:

Bei Joh und 1 Joh wird die Bultmannsche These von der kirchlichen Redaktion mehr oder weniger übernommen; Taufe und Abendmahl seien bei Joh nicht thematisiert, sd. lediglich vorausgesetzt (doch s. Cullmann!); bei der joh. Ekklesiologie fehlen Hinweise auf die Bilder von Hirt und Herde und vom Weinstock; mit K. Heussi wird für möglich gehalten, Petrus sei nicht in Rom gewesen (gegen 1 Klem 5!); das Aposteldekret Apg 15 wird sicher als späterer kirchlicher Versuch angesehen, das Zusammenleben von strengen Judenchristen und Heidenchristen zu ordnen; Mk 16,8 wird als ursprünglicher Abschluß des Mk-Ev angesehen; Röm 16 wird als sicher nicht zu Röm gehörig dargestellt. Eine bemerkenswerte Auffassung wird zu Kol vertreten: Vf. sei wohl ein Mitarbeiter des Pl (viell. Timotheus), da Pl verhindert gewesen sei zu schreiben.

Abschließend läßt sich sagen: Dieser T. bildet einen beachtlichen Entwurf einer Hilfe für die Hände des Studienanfängers und des Studierenden der Einleitungswissenschaft in das NT, insbesondere in Hinsicht auf die Examensvorbereitung. Aber das Konzept sollte auf Einleitungsfragen beschränkt, theologische, kirchengeschichtliche und hermeneutische Fragen sollten weggelassen, das Leistungsniveau von Studierenden der Theologie (mit Sprachkenntnissen in Griechisch!) und solchen der Religionspädagogik sollte je differenziert berücksichtigt werden. Hilfreich wäre, auf Bibelkunden hinzuweisen, z. B. auf die von Preuß-Berger und auf das vorzügliche Arbeitsbuch von H. Merkel, Bibelkunde des Neuen Testaments (1978). Katholische Literatur sollte ebenso verzeichnet werden wie katholische Auffassungen zu kontroversen Fragen. Sodann sollte nicht vergessen werden, auf Fragen der Anordnung des NT und seiner Schriften und auf die Abkürzungen (s. Loccumer Richtlinien) einzugehen. Dann könnte dieses neue Arbeitsinstrument wirklich gute Dienste denen leisten, für die es gedacht ist: alle, die einen wissenschaftlich gesicherten Zugang zum NT suchen.

III von Walter Radl, Bochum

Die Reihe, der das Buch von O. Knoch angehört, möchte (laut Verlagsprospekt) „Welt und Umwelt der Bibel in 10 Bänden" darstellen und so „ein Instrumentarium zur Erschließung des Sachgebietes Bibelwissenschaft" sein. Hinter dem anregenden Titel[8] verbirgt sich das, was gewöhnlich „Einleitung in das Neue Testament" heißt. Dementsprechend ist das Buch auch aufgebaut.

Mit dem erwähnten traditionellen Titel ist dabei – etwas irreführend – der 1. Teil (11–26) überschrieben, der nur Fragen der Kanongeschichte und (auf der letzten Seite) der Textkritik behandelt (zur letzteren vgl. noch 110.117). Der 2. Teil (27–117) stellt die „geschichtlichen Bücher", also die Evangelien und die Apg, vor, der 3. (119–237) die „neutestamentliche Briefliteratur" und der 4. (239–248) das „prophetische Buch", die Apk. Ein Verzeichnis „weiterführende(r) Literatur" (249–251) sowie ein Namen- und Sachregister (253–260) schließen das Buch ab.

Die den einzelnen Schriften gewidmeten Abschnitte – nur die Pastoralbriefe sowie 2 und 3 Joh werden zusammen untersucht – gehen jeweils den üblichen Einleitungsfragen nach. In wechselnder Reihenfolge finden sich regelmäßig ein Gliederungsvorschlag, Angaben zu Anlaß und Zweck des Schreibens, zu Empfängerkreis und Vf., zu Abfassungszeit und -ort sowie zur theologischen Bedeutung, je nach Situation auch zur Einheitlichkeit oder Echtheit einer Schrift.

Der Charakter des Buches ist offensichtlich im Blick auf eine breite vom exegetischen „Betrieb" wenig oder unberührte Leserschaft gewählt. Abgesehen von der – allzu kurzen – Liste am Ende finden sich fast nirgends Literaturangaben, d. h. konkrete Hinweise auf die Forschung. Fachtermini werden erklärt, z. B. „Hapaxlegomena" (179.188), griechische Vokabeln möglichst vermieden bzw. in Umschrift geboten („hē koinē diálektos", 25). K. schreibt einfache, kurze Sätze. Er gestaltet die Darstellung übersichtlich und lockert sie auch gern auf durch historische Details, z. B. zu den Häfen von Korinth (150; hier auch, allerdings zu Unrecht, die phantastischen Nachrichten des Strabo über den dortigen Aphroditetempel). Die hinter den Schriften stehenden (bzw. vermuteten) Personen treten sehr stark hervor. Das hängt damit zusammen und ist auch nur dadurch möglich, daß K. die einschlägige altkirchliche Überlieferung ziemlich ausführlich zu Wort kommen läßt. Und nicht nur das: K. stützt sich auch relativ stark auf sie, ist jedenfalls mit historischer Skepsis sehr zurückhaltend.

Eine kritische Wertung kann hier nicht auf die Fülle von Einzelinformationen eingehen, die sich zwangsläufig in einer Einleitung sammeln. Einige Anmerkungen zum Ganzen und zu Beispielen müssen genügen. Jeder Leser ist dankbar für eine leicht lesbare, handliche und lebendig geschriebene Information. Er schätzt die geordnete, knappe Vorstellung von Thesen (etwa zur Synoptiker-

[8] **Knoch,** Otto: **Begegnung wird Zeugnis.** Werden und Wesen des Neuen Testamentes. – Kevelaer/Stuttgart: Butzon & Bercker/Kath. Bibelwerk 1980. 260 S. (Bibilische Basis Bücher Bd 6) kart. DM 26.–

frage, 74–78, oder zum Verfasserproblem beim Joh, 98–100), die klare Gedankenführung (etwa in Echtheitsdiskussionen; außer 140 unter b) oder die bei manchen Schriften, z. B. beim Mt, gut gelungene Skizzierung der literarischen und theologischen Eigenart.

Der Fachmann wird allerdings manches Versehen registrieren, auch öfter anderer Meinung sein, vor allem aber die zu unkritische Methode und Gesamttendenz bedenklich finden.

An wichtigeren Versehen wären die folgenden zu korrigieren: Die Ehescheidung wird Mk 10,2–12 (nicht 6,1–6) behandelt, und die lukanische Passionsgeschichte ist nur teilweise Sondergut (61). Der Papyrus 75 enthält Joh 1–12 (nicht nur 1,14) und Fragmente; er ist identisch mit Bodmer XV (100). Gliederungselemente und Gliederungsgesichtspunkte (zur Apg) sind nicht dasselbe (103). Im 2 Kor reden die Kap. 8 und 9 (nicht 9; 10) von der Kollekte (162). Es gab keine „Provinz Galatien" (215). Man spricht ferner besser, zumal in der Antike, von palästinischen (statt palästinensischen) Christen (99). Eine Unfreundlichkeit gegenüber dem Leser sind Stellenangaben mit „ff" (99.153.217). Die Textausgabe des NT schließlich sollte man nicht mitten in der weiterführenden Literatur nennen (249).

In der Sache fragwürdig bzw. zu kritisieren sind z. B.: die Gliederung des Mk (32f) ohne den Einschnitt vor 8,27 (obwohl dieser christologisch und topographisch begründbar ist; vgl. 34); ferner die Thesen, Lukas habe Lk 1–2 „als Einheit vorgefunden" (62) und Paulus habe mit Unzucht und Habsucht typisch heidnische Laster genannt (134.137) sowie die Thessalonicher über „Zeiten und Fristen" informiert (137.141); die Voraussetzung der Naherwartung im Jak und 2 Petr (213.224); die Gleichung „‚Herrenbrüder' = Vettern Jesu" (229); die Annahme desselben Autors für das Joh und alle Johannesbriefe (237).

Insgesamt auffällig ist einerseits die Nichtberücksichtigung des anonymen Formel- und Liedgutes für sich, andererseits der durchgängige Versuch, die Entstehung der ntl Schriften mit konkret benennbaren Personen zu verknüpfen, und zwar, abgesehen von der Apg, mit Hilfe der pseudepigraphischen Angaben sowie altkirchlicher Nachrichten. Daß auch die letzteren unzuverlässig sind, hat K. zumindest verwischt. Ein Beispiel (zur Herkunft des Paulus): „Nach einer Notiz des Hieronymus ... ist sein Vater aus Gischala in Galiläa zugewandert" (130). Dieser Satz bedeutet entweder: Über den Vater haben wir nur die (sehr späte) Notiz des Hieronymus, oder: Der Vater ist aus Gischala zugewandert; wir wissen das von Hieronymus. Aber auch die Pseudepigraphie als solche und als Möglichkeit nimmt K. zu wenig ernst. Er scheint ihren Angaben mitunter mehr zu trauen als dem literarischen und theologischen Befund (wobei er zum Kol die Eigenart der dortigen Eschatologie gar nicht erwähnt). Methodisch zweifelhaft ist dabei das öfter wiederkehrende Verfahren: Die Echtheit einer Schrift wird ernsthaft in Frage gestellt, dann aber, wenn die Entscheidung schwierig ist, wieder vorausgesetzt, die sonstige historische Darstellung manchmal ohne Vorbehalt geschrieben (anders etwa 142) und z. B. der 2 Thess schon vor solcher Erörterung „neben dem 1 Thess der ältesterhaltene aus der Hand des Paulus" genannt (122; vgl. 106 zu Apg 1–12).

Es läßt sich darüber streiten, wieweit historische Kritik jeweils im Recht ist, besonders in der Beurteilung der Apg. Aber das für weitere Kreise gedachte Buch von K. erweckt in manchen apologetischen Abschnitten den Eindruck der Rücksichtnahme auf ängstliche Gemüter, die an den tatsächlichen Entstehungsverhältnissen und Wesenseigenschaften des NT Anstoß nehmen könnten (das Fehlen des epochalen, aber sehr kritischen Apg-Kommentars von E. Haenchen in der Literaturliste erscheint von daher nicht als Versehen, sondern als Symptom). Vor allem aber hat K. offenbar unter dem Druck geschrieben, sich möglichst kurz fassen und manche Probleme vereinfacht darstellen zu müssen. Trotz dieser Schwierigkeiten ist ihm ein geraffter, verständlicher Überblick gelungen.

Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Hrsg. von G. Johannes Botterweck und Helmer Ringgren, Bd III, Lfg. 4/5. *jᵉʿōr–jālal.* – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer (1980), Sp. 385–640, Subskr. DM 39.90

Ein Vergleich mit THAT I zeigt unschwer den Informationsvorsprung von ThWAT III, Lfg. 4/5, das folgende Stichwörter enthält (die eingeklammerten fehlen in THAT I): (*jᵉʿōr, jābal, jābam, jābēš, jāgāh, jāgaʿ,*) *jād,* (*jādāh,* (*jādîd,*) *jādaʿ,* (*jᵉhûdāh,*) *jahwaeh,* (*jôbēl,*) *jôm,* (*jônāh, jāḥad,*) *jāḥal,* (*jāḥaś, jajin,*) *jākaḥ,* (*jākōl,*) *jālad,* (*jālal*) – in THAT I fehlen 15 der insgesamt 23 Stichwörter dieser beiden Lieferungen, d. h. THAT I hat gegenüber ThWAT III, Lfg. 4/5 ein Defizit von ca. 35 Prozent. Gewünscht hätte man sich aber auch in ThWAT III noch die Stichwörter *jᵉbûs* (wegen seiner Beziehung zu Jerusalem, vgl. Jos 18,28; Ri 10,10f.; 1 Chr 11,4f) und *jôsēp* (siehe *ʾabrāhām* ThWAT I, 53–62!), eventuell unter Wegfall des nicht so wichtigen Stichworts *jāḥaś.*

Kommen wir nun zu ein paar Einzelheiten der beiden Lieferungen, die dem Rez. auffielen bzw. erwähnungs- oder diskussionsbedürftig erschienen!

1. In seinem Artikel *jāgāh* (Sp. 406–412) meint S. Wagner zu Spr 14,10, das dort vorkommende *ʾaḥᵃrît* sei „wohl auch mit ‚Grenze' übersetzbar, so daß die Sentenz meinen könnte, dicht neben der Freude ‚grenze' der Gram" (Sp. 408). Eine derartige Bedeutung des Wortes *ʾaḥᵃrît* wird aber weder in den Fachartikeln von H. Seebaß (ThWAT I, 224–228) und E. Jenni (THAT I, 110–118) noch etwa in KBL³, Lfg. I, 35f, in Erwägung gezogen, so daß die entsprechende Interpretation von Spr 14,10 zumindest zweifelhaft erscheint.

2. Interessant und in der Tat erwägenswert ist die Vermutung von P. R. Ackroyd (Art. *jād,* Sp. 437), die im Zusammenhang mit der priesterlichen Einsetzung verwendete Phrase *millēʾ jād* (vgl. Ex 28,41) impliziere nach Ri 17,10.12 „die ... Übergabe der ganzen oder symbolischen Bezahlung in die Hand der eingesetzten Person". Hingegen ist der Sinn der Wendung *hēnîaʿ jād* (Zef 2,15) mit „eine vermutlich feindliche Gebärde" (Sp. 443) nicht zutreffend charakterisiert. M. Noth (BK IX, 1, 199) hat im Zusammenhang auf das parallele *šrq* q. darauf hingewiesen, daß das „Pfeifen" dem Verhalten eines Menschen in einer furchterregenden Lage entspricht und „wahrscheinlich mit dem Ziel der Abwehr dämonischer Wirkungen" (Abwehrzauber) vorgenommen wird. Dasselbe dürfte dann auch von dem „Schwenken der Hand" gelten: Der Gestus will offenbar verhindern, daß der ihn Vollziehende selber von dem Unheil ereilt wird, das – im Falle der erwähnten Zefanja-Stelle – eine Stadt ereilt hat (vgl. Klgl 2,15, ANEP Abb. 638: ägyptische Klageweiber mit erhobenen Händen bzw. erhobener Hand, und unser Wort „abwinken"); allerdings ist damit zu rechnen, daß dieser ursprüngliche Sinn des Gestus den ihn Ausführenden nicht immer bewußt und zum bloßen Trauergestus erstarrt war.

3. Daß das *šîr jᵉdîdōt* von Ps 45,1 von Hause aus „auf die Liebe JHWHs zu Israel bezogen sein will" (Art. *jādîd,* H.-J. Zobel, Sp. 477), erscheint mir angesichts der Tatsache, daß Ps 45 ein königliches Hochzeitslied darstellt (H.-J. Kraus: BK XV, 1, 332), was ja auch Zobel (ebd.) als „außer Zweifel" stehend erachtet, unvorstellbar – etwas anderes ist natürlich die spätere Deutung der Stelle und des ganzen Psalms (vgl. dazu L. Robitaille, L'Église, l'épouse du Christ, dans l'interprétation patristique du Psaume 44 [45], Québec 1971).

4. Der Satz G. J. Botterwecks (Art. *jādaʿ,* Sp. 494) zu *„jdʿ* im Sinne von ... [geschlechtlicher] ‚Liebe'": „(Es) wäre an euphemistischen Sprachgebrauch für das sexuelle Tun ... zu denken" formuliert das Gemeinte zu äußerlich; er übersieht die Möglichkeit der intimen Erfahrung der beglückenden Andersartigkeit des Partners und der Ergänzung der eigenen Person mit ihren beschränkten Fähigkeiten durch eben diesen Partner. Im übrigen ist der Artikel *jādaʿ* (Sp. 479–512) jedoch vorzüglich gearbeitet und äußerst informativ.

5. Der Artikel *jᵉhûdāh* (Sp. 512–533) ist recht lang geraten, bietet dafür aber vorzügliche Informationen, besonders zur Geschichte Judas (IV., Sp. 523–529) und zu den theologischen Implikationen dieses Stammesnamens (V., Sp. 529–533), Informationen, die indessen in ihrer Ausführlichkeit die Zielsetzung eines derartigen Werkes sprengen (das gilt besonders für V.).

6. Von allgemeinem Interesse dürfte die mögliche Gleichsetzung des *ʾaehjaeh* von Ex 3,14 (wissenschaftliche Aussprache: *ʾahjaeh*) mit *jahwaeh* sein, wie sie Freedman-O'Connor (Art. *jahwaeh* III, Sp. 545), die vom Amoritischen ausgehen, wo der Name *a-bu-um-ja-qar* auch in der Form *a-bi-ḫ-qar* vorkommt, vornehmen. *ʾaehjaeh* wäre dann nur die volkstümliche Deutung einer anderen Form des gleichen Gottesnamens! Nicht allgemeine Zustimmung dürfte die Meinung Freedmans (ebd., IV., 1, Sp. 545f) finden, *jhwh* sei wissenschaftlich von einer Verbwurzel *hwh/hwh/hjh* abzuleiten und als eine Hifil-Form derselben aufzufassen. Ebenso werden wohl nicht viele Exegeten bereit sein, das berühmte *ʾhjh ʾšr ʾhjh* von Ex 3,14 kausativ mit „ich schaffe, was ich schaffe" zu übersetzen und mit Freedman (ebd., Sp. 548) so zu paraphrasieren: „ich bin der Schöpfer par excellence". Der Artikel erwägt infolgedessen – im Unterschied zu THAT I, 704f, nur sehr vorsichtig eine Identifizierung des Jahwe-Namens mit dem Element *jhw* in der ägyptischen Wortverbindung *š3św jhw* von Soleb (II., Sp. 542, Beitrag von einem „Ri."), wenngleich aufgrund von Ex 18; Num 25; Ri 5,5; Ps 68,9 zu Recht eine midianitische oder kenitische Herkunft des Jahwe-Namens in Erwägung gezogen wird (V., Freedman-O'Connor, Sp. 552f, vgl. Sp. 550). M. E. wird die Verschmelzung Jahwes mit El und anderen Gottheiten etwas zu provokativ und ungeschützt vertreten (Sp. 552f), obschon an der Sache als solcher kaum zu zweifeln ist. Es hätte erwähnt werden

müssen, daß für die monotheistisch denkenden Autoren und Redaktoren des AT schon in der Frühzeit kein anderer Gott als Jahwe am Werk war, auch wenn der religionsgeschichtliche Prozeß wesentlich komplizierter war, als diese Glaubensaussage des AT es anzudeuten scheint.

7. Ein wenig resigniert, wenn auch wahrheitsgetreu, schreibt M. Saebø (Art. *jôm*, Sp. 583) zum Thema *jôm jahwaeh*: „... doch weiß man eigentlich (trotz vielen Vermutungen) fast nichts, was er [der Tag Jahwes] (gegebenenfalls) vor Amos gewesen ist, sondern nur [Komma fehlt!] was er unter den Propheten geworden ist. Und das Bild ist dabei verwirrend mannigfaltig." Auch das ist eine wertvolle Information!

8. Der Satz: „Im HL werden die Liebkosungen des *Bräutigams* und die Liebe der *Braut* höher eingeschätzt als der Weingenuß" (Art. *jajin* von W. Dommershausen, Sp. 620 – die kursive Hervorhebung stammt vom Rez.) setzt zu undifferenziert voraus, daß es alle Lieder des Hohenliedes mit Brautleuten zu tun haben. Das wird jedoch höchstens von den Stellen des Buches zu gelten haben, an denen das Substantiv *kallāh* vorkommt (Hld 4,8.9.10.11.12; 5,1) – (fast) alle anderen Stellen dieses biblischen Buches meinen einfach „Jüngling" und „Mädchen".

Passau Günter Krinetzki

Van Zijl, J. B.: **A Concordance to the Targum of Isaiah.** – Missoula/Montana: Scholars Press 1979. VIII, 207 S. (Society of Biblical Literature Aramaic Studies 3) kart. $ 9.–

Dieser Konkordanz liegen die Druckausgaben von J. F. Stenning, The Targum of Isaiah, Oxford ²1953, und A. Sperber, The Bible in Aramaic, Bd 3, Leiden 1962, S. 1–132, zugrunde. Die Wörter sind alphabetisch und nicht nach semitischen Wurzeln geordnet. Die Anlage entspricht ungefähr der hebräischen Konkordanz von Mandelkern, d. h. jedes Stichwort ist in sich geordnet nach Konjugation, nach Person und Zahl bei den Verben und nach Status, Zahl und Suffix beim Nomen. Außer den Numeralia, dem Verb *hwh* und den Präpositionen *be* und *le* ist der nächste Kontext angegeben und auch das entsprechende hebräische Wort beigefügt, dem das aramäische Stichwort entspricht; entsprechen mehrere Wörter einem Bezugswort, dann sind sie unterstrichen.

Diese Konkordanz ist ein wichtiges Hilfsmittel für jeden, der es mit den Targumen zu tun hat; aber auch der Exeget, der Jes zu bearbeiten hat, wird sie zu Rate ziehen müssen. Sie ist eine notwendige Vorarbeit zu einem aramäischen Lexikon, das für die Targumim immer noch fehlt. Man wünschte sich ähnliche Konkordanzen zu anderen Büchern des AT. Man wird aber überlegen müssen, ob die komplizierte Einteilung der Stichwörter nach den einzelnen Formen nach dem Muster von Mandelkern sich wirklich lohnt; eine Konkordanz nach Art von Lisowsky ist leichter zu handhaben. Nützlich für den Benützer wäre m. E. auch, wie bei Lisowsky, ein Hinweis auf die wichtigsten Bedeutungen in einer modernen Sprache, so problematisch im einzelnen eine Wiedergabe auch sein mag.

München Josef Scharbert

Blenkinsopp, Joseph: **Prophecy and Canon.** A Contribution to the Study of Jewish Origins. – Notre Dame/London: University of Notre Dame Press (1977). XII, 206 S. (Center for the Study of Judaism and Christianity in Antiquity Bd 5) Lw. £ 9.10, $ 16.25

Vf. dieser Arbeit will erklären, wie es zur Ausbildung des Kanons des AT und damit zum Übergang von Israel zum Judentum kam, will aber auch die Bedeutung der Kanonbildung für die Theologie des AT herausheben.

Das 1. Kap. „The Hebrew Canon" (1–23) zeigt zunächst, daß die Rechtsordnung und die Bindung an Jahwe, die sog. Bundesordnung Israels, der Prophetie vorausgeht und daß die Prophetie jene überkommene Ordnung vor institutioneller Verfestigung und Manipulierung durch die herrschende politische Macht, das Königtum, bewahrt. Die Verbindung von Tora und Prophetie bei der Entstehung des Kanons ist der Versuch, der alten Bundestradition eine festere Gestalt und dauernde Verbindlichkeit zu geben. Die bisherige Forschung seit Wellhausen hat Tora und Prophetie als Gegensätze betrachtet; heute wird deutlicher, daß beide zusammengehören und die Prophetie nichts anderes ist als Korrektiv und Auslegung der Tora.

Das 2. Kap. „Deuteronomy: The First Stage" (24–53) versucht, das gegenseitige Verhältnis von Tora und Prophetie im Deuteronomium zu klären. Dtn ist nicht Gesetz, sondern Weisung oder Lehre, die Rechtstradition, Weisheit und Prophetie miteinander verbindet. Geschaffen ist es von in der Weisheitstradition beheimateten Schreibern, die die ganze von ihnen geordnete und schriftlich fixierte Tradition unter die Autorität des Mose stellen. Indem sie Mose als den Propheten schlechthin charakterisieren und in Dtn 18 die Prophetie als ein „Amt" dem Priestertum, dem Königtum und dem beamteten Schreibertum gleichwertig gegenüberstellen, ja ihr sogar eine die anderen Ämter korrigierende Funktion zuschreiben, verleihen sie ihr trotz der Bindung an Institutionen wie Tempel und Staat eine Stellung, die die Manipulierung der Tradition durch die herrschende Macht verhindert. Da die Schreiber zumeist aus dem Levitentum kamen, kommt es jetzt zu einer engen Verbindung von Prophetentum und Leviten, was sich vor allem in der deuteronomistischen Bearbeitung der Prophetenbücher und in der deuteronomistischen Geschichtsschreibung bemerkbar macht.

Im 3. Kap. „The Priestly Work (P): The Second Stage" (54–79) geht Vf. der engen Verbindung von Prophetie, Priestertum und Levitentum im Exil weiter nach. Das Ergebnis der Arbeit der Leviten und Priester im Exil ist die Redigierung der Prophetenbücher Jes und Ez sowie der Priesterschrift, aber auch die Bildung des deuterojesajanischen Kreises. Gerade dem starken Einfluß der Prophetie ist es zu verdanken, daß jetzt das entstehende Judentum die Verbindung mit der alten Bundestradition nicht verliert und daß Israel trotz Verlust von Staat, Tempel und Land in neuer Gestalt, eben als Judentum, weiterlebt.

Im 4. Kap. „No Prophet like Moses" (80–95) verfolgt Vf. die Institutionalisierung des Prophetentums in der nachexilischen Zeit, wie sie sich in der großen Pentateuchredaktion und in der Tätigkeit der Propheten Sacharja und Haggai bemerkbar macht, weiter. Das freie Wirken des Geistes, wie in der älteren Prophetie, gilt nicht mehr als Ideal, weil es zu Auflösung und Sektierertum neigt, sondern das Charisma sieht man jetzt wirksam in Priestern, Leviten und Schreibergelehrten, die die mosaische Tradition aufrechterhalten und den neuen politischen Bedingungen anpassen.

Die weiteren Kap. „The Making of the Prophetic Canon" (96–123), „The Transformation of Prophecy" (124–138) und „The Canon and the Authority of the Bible" (139–152) verfolgen die Einbindung der Prophetie in die die alte Bundestradition organisch weiterentwickelnden Institutionen Klerus und Schriftgelehrtentum weiter bis ins Judentum zur Zeit Jesu. Nur der Tätigkeit der Leviten und der allmählich zu den Schriftgelehrten werdenden Schreiberschulen verdanken die Prophetentraditionen ihre Erhaltung. Wenn auch jetzt die freie Prophetie erloschen ist und die Prophetentraditionen nur noch als „tote", als Buch gewordene, greifbar sind, sind sie doch das Korrektiv gegen klerikale und juristische Erstarrung geblieben, und nur ihrer Eingliederung in den Kanon verdankt es das Judentum, daß es nicht nur den Untergang der Monarchie im Jahr 586 v. Chr., sondern auch den Untergang des Tempels und den endgültigen Verlust des Landes 70 n. Chr. überleben konnte. „The presence of prophecy as an essential part of the canon means that it will always be possible and necessary to remold the tradition as a source of life-giving power. It is this conclusion alone, it seems to me, which justifies our retention of the canon" (152).

Leider finden sich die zahlreichen und z. T. wichtigen Anmerkungen nicht unter dem Text, sondern zusammengefaßt auf S. 156–190. Ein Autorenindex und ein Verzeichnis der zitierten Bibelstellen stehen am Schluß des Bandes.

Gewiß müßten manche Thesen des Vf.s durch genauere Textanalysen erhärtet werden. Er hat aber dem Fachexegeten neue Wege für die Erforschung der Vorgeschichte des Kanons und des Verhältnisses zwischen Prophetie, in den Schreiberschulen gepflegter Weisheitstradition und der levitischen Lehrtätigkeit gewiesen. Beachtung verdient die Hauptthese des Vf.s, daß der einst in den Propheten frei wirkende Geist gleichsam erst gebändigt und von Leviten und Schriftgelehrten im Buch eingefangen werden mußte, bevor er auf Dauer Leben wecken und als Korrektiv für die jüdischen und christlichen Institutionen wirken konnte. Gilt das nicht letzten Endes auch für Jesus und sein Evangelium? Nur dadurch, daß sein Evangelium im ntl Kanon Buch geworden ist, konnte es bis heute weiterwirken und kann es weiterhin Leben wecken. B. hat ein bedenkenswertes Buch geschrieben, das die Beachtung nicht nur der Exegeten, sondern auch der Fundamentaltheologen und Dogmatiker verdient.

München Josef Scharbert

Caloz, Masséo: **Étude sur la LXX origénienne du Psautier.** Les relations entre les leçons des Psaumes du Manuscrit Coislin 44, les Fragments des Hexaples et le texte du Psautier-Gallican. – Fribourg, Suisse/Göttingen: Éditions Universitaires/Vandenhoeck & Ruprecht 1978. 480 S. (Orbis Biblicus et Orientalis 19). geb.

Entreprise sous la direction du P. Dominique Barthélémy, professeur à l'Université de Fribourg et spécialiste du texte grec des deux Testaments, cette étude est un essai laborieux pour reconstituer, dans la mesure du possible, quelques éléments du texte de la Septante, tel qu'Origène l'avait établi dans ses Hexaples. L'ensemble du livre est formé de comparaisons minutieuses de textes. D'abord parmi les fragments du Psautier hexaplaire édités en 1958 par le Cardinal G. Mercati la colonne consacrée à la Septante est comparée au texte du Vaticanus et du Sinaiticus, les

deux plus anciens manuscrits grecs de l'Ancien Testament, datant du IVe siècle, et aux autres colonnes des fragments Mercati contenant les versions grecques d'Aquila, Symmaque, Théodotion et de la Quinta. La seconde partie du livre, la plus importante, étudie les leçons hexaplaires conservées par le Commentaire des Psaumes d'Eusèbe de Césarée (Coislin 44) en les comparant au texte hébreu massorétique et à celui du Psautier Gallican qui remonte à Jérôme. À la fin du livre M. Caloz tire des conclusions sur la valeur du Commentaire d'Eusèbe pour la connaissance du Psautier hexaplaire de la Septante et sur le texte de la Septante qu'a utilisé Origène pour la confection de ses Hexaples: enfin il reprend le problème tant de fois discuté des Hexaples et des Tétraples en passant en revue les témoignages souvent cités d'Origène lui-même, d'Eusèbe, de Rufin, d'Epiphane et des scolies du manuscrit 1175 qu'il étudie une à une. P. Nautin dans son livre récemment paru, Origène (Paris 1977) revient aussi sur cette question et ce qu'en disent les deux auteurs mériterait d'être confronté.

Espérons que cette étude minutieuse prélude à une nouvelle édition des fragments hexaplaires, car personne ne serait plus qualifié pour cela que le P. Barthélémy. Depuis l'édition de Field à la fin du XIXe siècle bien des fragments ont été publiés, notamment par le Cardinal Mercati, et il serait utile de les réunir à nouveau.

Il aurait été nécessaire que l'auteur de ce livre ait mis en tête de l'ouvrage une liste complète des abréviations employées et ait donné au même endroit des indications plus claires sur les manuscrits et ouvrages qu'il utilise. Le lecteur est constamment embarrassé par le manque de telles informations qui, lorsqu'elles sont données, sont dispersées tout le long du livre, au lieu d'être concentrées à un endroit où l'on pourrait se reporter facilement.

Toulouse Henri Crouzel S. J.

The Books of Elijah. Parts 1–2, collected and translated by Michael Stone and John Strugnell, comprehensive index by W. Lowndes Lipscomp. – (Missoula, Montana): Scholars Press (1979). X, 110 S. (SLB Texts and Translations Nr. 18, Pseudepigrapha Series Nr. 8) kart. $ 10.50

Von einem sicher einmal vorhandenen Elija-Apokryphon sind nur mehr oder weniger umfangreiche Fragmente innerhalb anderer jüdischer oder christlicher Schriften des Altertums und Mittelalters erhalten geblieben. Der hier zu besprechende Band sammelt diese Fragmente und legt sie in einer kritischen Ausgabe vor. Auf den S. 11 und 12 zählen die Hrsg. die Titel von Elija-Apokrypha auf, die sich verstreut in einer Reihe von jüdischen und christlichen Quellen finden, ohne daß man mit Sicherheit entscheiden könnte, ob hier nicht manchmal verschiedene Titel für ein und dasselbe Werk vorliegen. Aufgenommen sind folgende Fragmente:

I. „The Torments of the Damned" (14–26) aus dem apokryphen Brief des Titus in lateinischer Sprache, zu dem es Auszüge oder Zitate in jüdischen Schriften in hebräischer Sprache gibt, die hier ebenfalls im Original angeführt werden.

II. „The Appearence of the Antichrist" in griechischer Sprache, zu dem es Übersetzungen in syrisch, lateinisch, äthiopisch und arabisch gibt, die ebenfalls alle hier abgedruckt sind.

III. „Eye has not seen" (42–73), zitiert in 1 Kor 2,9f, das aus einem Elija-Apokryphon stammen soll, wie zahlreiche Texte bei den Apostolischen Vätern, in der Asc. Isaiae, in der Doctrina XII Apost., bei Clemens Alex., in den Actus Petri cum Simone, in der Pistis Sophia u. a. behaupten; auch diese Texte werden in griechisch, latein, hebräisch, koptisch, äthiopisch und armenisch abgedruckt.

IV. „Awake, o Sleeper" (75–81), zitiert in Eph 5,14, hat Parallelen in mehreren griechisch überlieferten Schriften, die das Zitat einem Elija-Buch zuschreiben.

V. „On the Antichrist" (83–85) findet sich bei Hippolytus, Christus und Antichrist 15 und 54 als ein Elija-Zitat.

VI. „Elija and Lilith" (87–89) aus einer Elija-Apokalypse, bezeugt in einer gnostischen Schrift und bei Epiphanius.

Dazu kommt als Teil 2 eine Vita Elijae, deren Fragmente Th. Schermann herausgegeben hat (91–100).

Ein Namen- und Sachindex schließt den Bd ab.

Alle Texte werden in der Sprache geboten, in der die Quellen geschrieben sind. Die Texte stehen jeweils auf der rechten Seite, links die englische Übersetzung. Die Hrsg. enthalten sich eines eigenen Urteils und eigener Stellungnahmen, sie stellen aber alle Textausgaben und die wesentliche Literatur zu den Texten zusammen und verzeichnen, soweit vorhanden, abweichende Lesarten. In wenigen Anmerkungen am Schluß eines Abschnittes bieten sie einige zusätzliche Informationen.

Das Bändchen ist eine willkommene Bereicherung der Textausgaben der Apokryphen. Daß 1 Kor 2,9f und Eph 5,14 möglicherweise Zitate aus einem Elija-Apokryphon sind, wird der Neutestamentler zu beachten und weiter zu klären haben. Dem Alttestamentler bietet diese Sammlung wichtiges Material für die Wirkungsgeschichte der Elija-Erzählungen. Aber auch der Patrologe, der Semitist und der Erforscher der christlich-orientalischen Literatur findet hier manch Interessantes.

München Josef Schabert

Gunneweg, Antonius H. J. / **Schmithals,** Walter: **Herrschaft.** – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1980). 197 S. (Kohlhammer Taschenbücher Bd 1012, Reihe: Biblische Konfrontationen) kart. DM 14.–

Die beiden Autoren, deren Anteil an der gemeinsamen Publikation nicht abgegrenzt wird, vermitteln einleitend eine begriffliche Klärung zwischen Herrschaft, Anarchie und Autorität, wobei der berühmte Satz aus dem Monumentum Ancyranum 34 eine Rolle spielt, in dem Augustus erklärt, daß er in seiner Person mehr Ansehen (auctoritas) vereinigt als alle seine Amtskollegen, obwohl er an Amtsgewalt (potestas) nicht mehr hat als sie. Dieses Begriffspaar hätte man auch schon mit Cicerozitaten illustrieren können (Pis. 8; fam. 13,26,2, wo ius et potestas gegenüber auctoritas et consilium steht, wie auch Tacitus Germ. 11 die suadendi auctoritas von der iubendi potestas absetzt). Es folgt eine Skizze der Herrschaftsvorstellungen des Alten Orients, der vergleichbaren Parallelen dazu in Israel (besonders im Psalter), die man gegenüber den herrschafts- und königskritischen Belegstellen nicht als „peripher oder äußerlich (Hofstil) herunterspielen" dürfe. Im AT sei Raum für sehr unterschiedliche „Auffassungen, Urteile und Bewertungen, die man schlechterdings nicht auf einen Nenner bringen und darum auch nicht harmonisieren kann" (27). Israels Kritik am Königtum und die Wandlung der Herrschaftsidee in die messianische Erwartung werden nachgezeichnet, um schließlich auf die Erfüllung dieser Erwartung in Jesus einzugehen: in ihm ist die Gottesherrschaft zum Greifen nahe (1 Mk 1,15; Röm 13,11): „Jesus eröffnet den Menschen die Möglichkeit, die Gottesherrschaft zu ergreifen. ‚Nähe' der Herrschaft Gottes bedeutet also nicht ihre Noch-Abwesenheit, sondern ihre greifbare Schon-Anwesenheit. Die Schon-Anwesenheit darf (aber) nicht im Sinne einer objektiven Vorfindlichkeit verstanden werden, der sich niemand entziehen kann. Es handelt sich, blickt man auf den Menschen, um eine ‚potentielle' Anwesenheit ... die Gottesherrschaft (muß) ... in der Abkehr vom alten Äon geschichtlich ergriffen werden" (121). Die vielfältige atl Aporie (Regiment des Königs: Herrschaft Gottes, „von dieser Welt": „nicht von dieser Welt", König: Messias, Theokratie: Eschatologie, Gegenwart der Herrschaft Gottes: Zukunft der Herrschaft Gottes), die die Heilserwartung an die empirische Größe „Volk" bindet, „rückt unvermeidlich auch das Heil selbst in den Bereich empirischer, vorfindlicher, sichtbarer, greifbarer und damit machbarer Wirklichkeit" ... „Das Heil der Herrschaft Gottes läßt sich aber überhaupt nicht in einem ‚Was' fixieren, sondern nur in einem ‚Wer'. Daß Gott, der Ursprung des Lebens, der ‚Herr' sein will und die Seinen damit der letzten Verfügung aller anderen Mächte entnimmt, macht das Wesen der Gottesherrschaft aus. Darum gilt Mk 10,15" (123). Die lukanische Weihnachtserzählung (2,1–20) läßt sich ebenso wie Mt 2,1–12 politisch lesen: Hier wie dort wird das Kind einem Herrscher gegenübergestellt und der Leser dazu eingeladen, sich der Herrschaft zu beugen, die im Zeichen des aufgehenden Sternes steht (125–148). Aber wie Maria und Josef dem Befehl des Kaisers gehorchen, so kehren die Hirten als Menschen des göttlichen Wohlgefallens in ihre Welt zurück und geben dem Kaiser, was des Kaisers ist (137). „Das Gewicht in Jesu Antwort liegt auf ihrem ersten Teil ‚Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist'. Jesus akzeptiert irdische Herrschaft" (150). Vgl. demgegenüber G. Bornkamm Jesus (ebenfalls Urban TB 19 S. 112): „In Wahrheit hat die zweite Hälfte alles Gewicht, und gerade um ihretwillen wird der ersten ihr Gewicht genommen." So urteilen die Kommentatoren durch die Bank. Schmithals äußert sich ähnlich E. Stauffer eben positiver über die Stellung Jesu zur weltlichen Macht als das üblich ist. Er bringt auch nicht Lk 13,5 ins Spiel, jenes Wort Jesu, das die politische Problematik in geradezu schockierender Weise beiseite schiebt. Auch Joh 19,11 wird nicht erwähnt (wozu sich die Interpretation H. v. Campenhausens ThLZ 13, 1948, 387–392 =

„Aus der Frühzeit des Christentums" 1963, 125–134, wohl durchgesetzt hat). Röm 13,1–7 gilt als aus der Synagoge übernommener Text, der nichts genuin christliches enthält (vgl. Wsh 6,4), nicht metaphysische Überhöhung irdischer Herrschaft, sondern nur ihre Funktion als Ordnungsmacht betont.

Fazit: Mit dem Verweis auf die Herrschaft Gottes rückt die Bibel wie alles Irdische so auch die irdische Herrschaft zurecht und relativiert sie zur „bloß" irdischen und vorläufigen (193). „Zu dem, was da irdisch (nach Mt 6,33) alles zufällt, gehört die aller Herrschafts- und Politikvergottung abgeneigte Nüchternheit, die auch noch die Herrschaftsverteufelung, die Anarchie, als Vergötzung zu durchschauen vermag" (194).

In keinem lateinischen Lexikon findet sich für „Herrschaft" auctoritas, was hinsichtlich autority und autorité auch für die großen englischen und französischen Wörterbücher gilt (gegen S. 7). Die Kenntnis der Abkürzungen ANET usw. wird (mit welchem Recht?) vorausgesetzt. Die Herkunft der Übersetzung zitierter antiker Texte wird meist nicht angegeben, moderne deutsche Zitate sind wenigstens mit Namen versehen (Biermann, Gollwitzer, Habermas, Böll), aber ohne weitere Angaben. Die Passage (17) aus Platons Politeia VIII 562e–563e (so und nicht 8,14 wäre zu zitieren) ist schon am Anfang falsch übersetzt und stammt auch in der Folge nur teilweise von Platon, natürlich auch nicht aus einer der gängigen deutschen Fassungen von Schleiermacher, Hildebrandt, Rufener oder Vretska. Ungenannt abgedruckt wird für Seneca die Übersetzung von E. Glaser-Gerhard (17), für die Psalmen Salomons die von P. Rießler (93), für Josephus die von H. Clementz (144, daher fehlt auch die übliche §-Angabe), für Philo die von L. Treitel (180).

Bedeutet der Hinweis auf ANET (25 und 51 Anm. 26), daß aus dem Englischen übersetzt wurde? Zu (143) dem bekannten Prodigium Suet. Aug. 94,3 vgl. Hermes 102 (1974) 124–127. Statt Orig. Cels 8,37ff (161) l. 8,73ff.

Graz Johannes B. Bauer

Nestle/Aland: Novum Testamentum Graece. Bearb. von Kurt Aland und Barbara Aland zusammen mit dem Institut für Neutestamentliche Textforschung Münster/Westfalen. – Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung (1898 und 1979). 26. neubearb. Auflage, 78* S., 779 S. Kunststoff DM 18.–

Die 26. Ausgabe des Nestle/Aland Novum Testamentum Graece (= NA[26]) unterscheidet sich in zwei Hauptbereichen von den früheren Ausgaben, nämlich im Text und im kritischen Apparat.

Mit wenigen Abänderungen hat man den Text der 3. Ausgabe (1975) des griechischen Testaments der United Bible Societies (= UBS[3]) übernommen. Dieser wird in B. M. Metzgers A Textual Commentary on the Greek New Testament (1971) besprochen, das die Richtlinien erläutert, die beim Zusammenstellen des UBS-Textes befolgt wurden.

Dieser Text wird im NA[26] als Standard Text (ST) vorgestellt, eine Bezeichnung, die zwar der Zielsetzung der Hrsg. entsprechen mag, jedoch durch zeitgenössische Praktiken keine Untermauerung erfährt – wie noch ersichtlich wird. Weiter ist an den Richtlinien, anhand deren dieser Text zusammengestellt wurde, einiges auszusetzen.

Davon geben wir drei Beispiele:

1. Häufig begegnet man Ausdrücken wie „die überwältigende Masse Beweismaterials in den griechischen Handschriften" (Kommentar S. 74, zu Mk 1.8). Eigentlich haben wir kein Recht, uns überwältigen zu lassen. Schon vor längerer Zeit machte Hort darauf aufmerksam, daß Handschriften nicht einfach zu zählen sind, und seither wurden keine neuen Gründe entdeckt, die dafür sprächen, den Text des NT durch zahlenmäßiges Übergewicht zu bestimmen. Trotzdem führten laut Kommentar überwältigende Beweismassen und dergleichen die Hrsg. irre, z. B. bei Mt i.18, iv.17, v.13, viii.8, ix.34, xiii.35, xix.29, xxii.35, xxv.41, xxvi.63 usw.

2. „Im allgemeinen ist der kürzeren Lesart der Vorzug zu geben." K. T. Schäfer (Theologische Revue, 69 [1973], 193) war es klar, daß dieses Prinzip ein Irrtum ist. Vergleichen wir Mk vi.41 (Kommentar S. 91f), Lk xvii.36 (Kommentar S. 168), Ap xxiv.6–8 (Kommentar S. 490). Auch bei Mt xii.47, xxiii.14, Mk xi.26, xv.28, Lk xxii.43–44, xxiii.17 dürfen wir vermuten, daß die längere Lesart stimmt.

3. „Der Textkritiker berücksichtigt im allgemeinen: (a) den Stil und Wortschatz des Verfassers das ganze Buch hindurch." (Kommentar xxvii). In der Praxis hielten sich die Hrsg. zu wenig daran. Manchmal ließen sie sprachliche Erwägungen außer Acht, so z. B. bei Mk i.4.27, iii.8,14, viii.26,38, ix.23, xiv.39,72, xv.12(1°),25, und manchmal unterschätzten sie diese, wie bei Mk i.21,39, ii.1,4 usw. Gelegentlich schreiben sie Kopisten stilistische Praktiken zu, die durch die antike Lehre nicht bestätigt werden – siehe Mk i.11,27, ii.4(1°),15–16, vi.39,47 (cf xv.44).

Es ist interessant, ST mit der Stuttgarter Ausgabe der Vulgata (SV) zu vergleichen.

Fangen wir bei einigen Versen an, deren Echtheit bestritten wurde. Mit Recht druckt SV Mt xii.47, Lk xxii.43–44, die im ST eingeklammert sind, und behält Mk xi.26, xv.28, Lk xvii.36, xxiii.17, die im ST zu Unrecht weggelassen wurden. Andererseits läßt ST im Gegensatz zu SV mit Recht Mt (xvi.2–3), xvii.21, xviii.11, (xxi.44), Mk vii.16, xvi.9–20, J. vii.53 – viii.11, (R. xvi25–27) weg. Im großen und ganzen scheint ST in punkto umstrittene Verse SV eine Spur überlegen.

Als nächstes nehmen wir das Wort „Jünger". Ursprünglich deutete μαθητής immer auf eine Beziehung hin: ein Jünger war ein Jünger von jemandem, und diese Beziehung wurde meist mittels eines Wesfalls der Abhängigkeit ausgedrückt, z. B. οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ. Später wurde μαθητής zu einer weiteren Bezeichnung für einen Christen und ein Wesfall der Abhängigkeit oder dergleichen erübrigte sich. Bei Markus und Lukas scheint μαθητής immer im ursprünglichen Sinn verwendet zu sein, also eines Ausdruckes zu bedürfen, der die jeweilige Beziehung klarstellt: meistens eines Wesfalles wie z. B. αὐτοῦ.

Es stellt sich heraus, daß die Texte von Markus sowie Lukas zwei Arten von Passus aufweisen: (1) Wo im Wortlaut die Beziehung mittels z. B. αὐτοῦ klar zum Ausdruck kommt, und (2) wo der Text fraglich bleibt, d. h. manche Handschriften weisen αὐτοῦ auf, während andere es weglassen. Bei dieser zweiten Gruppe ist anzunehmen, daß die Zeugen mit αὐτοῦ recht haben. Inwiefern dieser Umstand für die frühe Christologie von Bedeutung ist, erläuterte ich im Vortrag: Jesus in the Gospels and the Early Church, S. 11f (Drawbridge-Gedenkrede 1971).

Wie sieht ein Vergleich zwischen SV und ST aus, was die Behandlung der Passus mit unklarem Wortlaut betrifft? Bei Mk ix.13, x.10, xiv.16, Lk ix.54, x.23, xvi.1, xx.45, xxii.45 gibt SV den vollständigen Text wieder, während ST den abhängigen Wesfall wegläßt. In Mk iv.12 führt ST im Gegensatz zu SV αὐτοῦ an. Demnach schneidet SV wesentlich besser ab. Im Mk vi.41 ist der Wortlaut umstritten.

Dieser unvollständige Vergleich, der sich auf die Evangelien beschränkt, läßt vermuten, daß der SV-Text im großen und ganzen keineswegs schlechter als der von ST ist. Die Tatsache, daß ST um nichts besser ist, hat mit den unbefriedigenden Prinzipien (bzw. mit der Art, sie anzuwenden) zu tun, die man beim ST befolgt hat.

Kommen wir auf die Bezeichnung ST zurück. Ich stelle zur Debatte, daß ST an sich nicht die Eigenschaften aufweist, die zu diesem Titel berechtigen würden, also keinen Maßstab darstellt. Beim Untermauern dieser Ansicht würde ich R. W. Bartsch ergänzen: „Zur Problematik eines Monopoltextes des Neuen Testamentes" (ThLZ 105, 1980, 91–96). Es ist kein Zufall, daß die 2. Ausgabe des Neuen Testamentes in der Einheitsübersetzung (1979) den ST nicht erwähnt, noch wird sich die neue Ausgabe von Huck-Lietzmanns Synopse, bearbeitet durch H. Greeven, an seinen Text halten. Die Überarbeitung von Blass-Debrunner durch F. Rehkopf (1976) folgt noch Nestle[25]. Die 4. Ausgabe von Bover durch J. O'Callaghan (Nuevo Testamento Trilingue, 1977) legt einen unabhängigen griechischen Text vor. Obwohl die Neo-Vulgata dem ST verhältnismäßig nahesteht, ist es nicht möglich, sie als mit dem ST identisch aufzufassen. Das Päpstliche Bibel-Institut wiederum behält A. Merk Novum Testamentum Graece et Latine[9] (1964) noch immer in Druck bei. In der Praxis hat sich der ST als Standard Text nicht die nötige Anerkennung verschaffen können.

Soweit meine Stellungnahme zum griechischen Text und zum Anspruch, der auf ihn erhoben wird. Nun wollen wir den kritischen Apparat näher betrachten, der in mehrfacher Hinsicht den wichtigsten Bestandteil dieser Ausgabe darstellt. Natürlich sind Mängel und irreführende Behauptungen zu finden. Es ist z. B. nicht immer klar, inwiefern f^1 f^{13} auf das Zeugnis aller Mitglieder dieser Sippen schließen lassen. Es wäre möglich, eine Anzahl weiterer Fehler und Unzulässigkeiten anzuführen, doch würde dies von den echten Vorzügen des Apparates ablenken.

Der Apparat ist ein Wunderwerk der Verdichtung, was zur Folge hat, daß man die Einleitung sorgfältig durchlesen und aus den Vermerken zum jeweiligen Passus richtig folgern muß. Die unmittelbare Klarheit mancher anderer Ausgaben ist hier nicht gegeben, dennoch bleibt dieser der mit Abstand beste Auswahl-Apparat, der uns zur Verfügung steht. Selbstverständlich dürfen wir nicht übersehen, daß es sich um eine Auswahl handelt, wobei kein Anspruch darauf erhoben wird, sämtliche Varianten von Belang bzw. alle Handschriften, die die verschiedenen Lesarten bezeugen, anzuführen. Einige Informationen, die wir von diesem Apparat erfahren, sind in keinem anderen Buch zu finden. In dieser und in anderer Hinsicht macht NA[26] denen Ehre, die zusammen an

dieser Ausgabe gearbeitet haben; viele davon stehen namentlich erwähnt im deutschsprachigen Vorwort ganz am Anfang des Buches. Ihnen können wir für diesen großartigen Beitrag zur Gelehrsamkeit nur Dank zollen.

Man staunt, auf welch engem Raum der Drucker das Ganze unterbrachte. Im Schriftbild und in der Gliederung ist diese Ausgabe NA[25] überlegen. Eigentlich fragt man sich, wie unter Beibehaltung des jetzigen Formats noch Verbesserungen zu erzielen wären.

Oxford G. D. Kilpatrick

Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Hrsg. von Horst Balz und Gerhard Schneider. Bd I: Ἀαρών – Ἐνώχ. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer [1978–] 1980. XXXII S., 1132 Sp. Lw.

Die Bochumer Neutestamentler H. Balz (evang.) und G. Schneider (kath.) haben sich zusammengetan, um ein „Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament" herauszugeben. Der I. Bd liegt nun vor. Wie versteht sich das neue Werk? Das Vorwort der beiden Hrsg. gibt darauf eine klare Antwort.

Das in mehr als 50jähriger Arbeit erstellte, elfbändige „Theol. Wörterbuch zum Neuen Testament", hrsg. v. G. Kittel und G. Friedrich, wird zwar noch für viele Jahrzehnte von der Fachwelt geschätzt und benutzt werden, ist aber wegen seines großen Umfangs, seiner Ausführlichkeit, seiner Kosten für viele doch nicht das geeignete, handliche Arbeitsinstrument. Außerdem sind die ersten Bände wegen der in den letzten Jahrzehnten enorm vorangetriebenen Forschungsarbeit am NT streckenweise überholt. So ist es in der Tat gerechtfertigt, ein „Exegetisches Wörterbuch zum NT" wesentlich kleineren Umfangs zu erstellen, das zugleich den Stand der gegenwärtigen Forschung widerspiegelt.

Das EWNT erfaßt alle Vokabeln des griechischen Textes, einschließlich aller Eigennamen, in alphabetischer Reihenfolge, wobei die tragenden Wörter des NT in ausführlichen Artikeln behandelt werden.

Das EWNT arbeitet primär mit dem Prinzip der „Synchronie", d. h. die einzelnen Lexeme werden aus ihrem Textzusammenhang erläutert, aber die Konfrontation mit dem außer-ntl und religionsgeschichtlichen Material wird nicht außer Acht gelassen, sondern an den betreffenden Stellen miteingebracht.

Allen wichtigen Wörtern sind umfassende Literaturangaben, die dem neuesten Stand entsprechen, vorangestellt.

Da das EWNT auch an Benutzer denkt, die des Hebräischen und Griechischen nicht kundig sind, „werden alle hebräischen Wörter in Umschrift und die griechischen Stichwörter ursprachlich sowie in Transkription angeführt". Ein deutsches Stichwortregister hilft denen, die des Griechischen unkundig sind, zum Auffinden der griechischen Lexeme.

Das besondere Plus des EWNT besteht darin, daß es ein „ökumenisch" erstelltes Wörterbuch ist, insofern an ihm in gleicher Weise katholische und evangelische Fachleute und zwar in großer Zahl mitarbeiten.

Als Benutzer des EWNT kommen in erster Linie Wissenschaftler, Pfarrer, Religionslehrer und Studenten in Frage. Ich könnte mir denken, daß gerade für unsere Studenten das neue Wörterbuch zu einem hilfreichen Arbeitsinstrument werden könnte.

Das umfassende Abkürzungsverzeichnis muß als schlechthin vorbildlich bezeichnet werden.

Die Arbeit geht so zügig voran, daß die Bände des EWNT in wenigen Jahren vorliegen werden. Stichproben haben ergeben, daß das Ziel, das sich die beiden Herausgeber mit dem neuen Wörterbuch gestellt haben, vollauf erreicht wird. Wir wünschen dem Werk eine weite Verbreitung.

Regensburg/Passau Franz Mußner

Matura, Thaddée: **Le radicalisme évangélique.** Aux sources de la vie chrétienne. – Paris: Les éditions du Cerf 1978. 210 S. (Lectio Divina 97) kart.

Die Studie der „Radikalismen" in der Predigt Jesu und der urkirchlichen Überlieferung umfaßt nach einer Einleitung (7–9) drei größere Teile: I „Choix et présentation des textes" (11–30), II „Analyse des textes" (31–173), III „Vue d'ensemble. Questions ouvertes" (175–202); am Schluß eine kurze Bibliographie (203f) und das Inhaltsverzeichnis.

Teil I umfaßt 2 Kap.; im 1. wird bestimmt, was unter „radikal" verstanden werden soll („un caractère particulièrement abrupt et exigeant", 16) und werden Kriterien der Auswahl der Jesusworte vorgestellt; im 2. werden die „textes radicaux" präsentiert, gruppiert und klassifiziert.

Hauptteil II umfaßt 6 Kap., in denen Texte analysiert werden, die zum Thema haben: 1. Radikale Anforderung an die Jünger; 2. Selbstverleugnung; 3. Haltung gegenüber den materiellen Gütern; 4. Radikalisierung der Tora; 5. Verschiedene Worte, die die Schwierigkeit von Nachfolge und Bekehrung hervorheben. Im 6. Kap. wird die Nachwirkung der in den Evangelien überlieferten Radikalismen in den sonstigen ntl Schriften gesichtet.

Teil III umfaßt 4 Kap., in denen 1. der Inhalt der Radikalismen, 2. die Motivation, 3. die Adressaten besprochen werden. Das 4. Kap. fragt nach der gegenwärtigen Aktualität der Radikalismen.

Die Radikalismen werden in der Situation des Anspruchs der Gottesherrschaft „verortet", einer kritischen Situation, die radikale Entscheidungen verlangt. Vf. wehrt einer Auslegung, welche die konkreten Forderungen durch symbolische Deutung aushöhlt oder sie auf Gruppen in der Kirche oder vergangene Situationen unzulässig einschränkt. Das Anliegen seiner Studie, die eine vorzügliche Zusammenstellung und thematische Ordnung der knapp ausgelegten Texte (samt Redaktionsgeschichte) bietet, ist eine Anfrage an das gegenwärtige Christentum, das die Radikalismen nur noch bestaunt, weil es nicht mehr in bruderschaftlichen Gemeinden lebt, die die Basis ihrer Befolgung wären.

Freiburg i. Br. Rudolf Pesch

Fuchs, Albert: **Die Entwicklung der Beelzebulkontroverse bei den Synoptikern.** Traditionsgeschichtliche und redaktionsgeschichtliche Untersuchung von Mk 3,22–27 und Parallelen, verbunden mit der Rückfrage nach Jesus. – Linz: Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt (Harrachstr. 7, A–4020 Linz) 1980. 279 S. (Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt Serie B, Bd 5)kart.

Der Linzer Neutestamentler legt in dieser erweiterten Fassung seiner Regensburger Habil.-Schrift eine weitere Stichproben-Analyse vor, um sein Erklärungsmodell eines Deuteromarkus wiederum festigend zur Diskussion zu stellen. Diese Arbeitshypothese ist schon von seiner ersten Diss. her bekannt (ThRv 68, 1972, 375f) und wurde inzwischen in mehreren Einzelstudien von ihm und H. Aichinger (vgl. S. 259, 261) weitergetrieben. Daher nähert man sich der neuen Stichproben-Analyse mit der interessierten Frage, ob die Durchschlagskraft dieser „Dreistufen- oder Dreistadientheorie, die zwischen Mk einerseits und Mt bzw. Lk andererseits noch einen Deuteromarkus (= Dmk) als Redaktor der Zweitauflage am Werke sieht" (14), größer geworden ist. Zwar sollen die beiden Grundhypothesen der Zweiquellentheorie, also „weder die Mk-Priorität noch die Existenz von Q bezweifelt oder geleugnet" werden (ebd.), doch folgt dann auf Schritt und Tritt eine Abweisung der als falsch, irrig und unberechtigt angenommenen Zuweisung von Teilen der untersuchten Stichproben zu Q. Der Hauptbeweggrund besteht in dem Anliegen, daß auch die minor agreements von Mt und Lk (F. Neirynck 1974 – vgl. meine Rez. in ThLZ 102, 1977, 439–441) nicht nur nicht übersehen, sondern mit den major agreements in Übereinstimmung einheitlich erklärt werden sollen: Diese Übereinstimmungen sind kein „Argument gegen die Mk-Priorität", sondern „in Wirklichkeit ein solches für diese" (248).

Die intensivste Behandlung erfährt dabei die mt-lk Exposition der Dämonenaustreibung in einem dreifachen Durchgang: Zuerst unter dem Aspekt der Dublette Mt 9,32–34; 12,22–24 (par. Lk 11,14f) mit dem einleuchtenden Ergebnis, daß die erste Mt-Fassung näher bei der Lk-Parallele steht als die direkte Mt-Parallele (21–29). Im Hauptteil „Dmk Redaktion" (35–121) wird diese Dämonenaustreibung S. 35–49 ein zweites Mal verhandelt und schließlich stilkritisch unter dem Aspekt der „Redaktion der Großevangelien" S. 121–169 ein drittes Mal. Dabei fällt zweierlei auf: Diese dritte Behandlung ist methodisch schon die Voraussetzung für die erste, so daß S. 21 Anm. 3 und S. 25 Anm. 12 Vorverweise darauf geben müssen. Das ist typisch und belastet das Vorgehen. Statt daß von den vorliegenden Texten methodisch Schritt für Schritt zurückgegangen würde, ist die dreifache Erörterung, bei der die explizite Begründung erst am Schluß erfolgt, unbefriedigend. Dabei liegt hier das Hauptanliegen: „Daß die Parallelität des Vorkommens dieser einleitenden Geschichte in Mt und Lk noch nicht unbedingt deren Zugehörigkeit zu Q sichert, wird durch alle Argumente dieser Arbeit nachzuweisen versucht" (S. 43 Anm. 44). Schließlich wird S. 115 als Ergebnis formuliert, daß sich für diesen so ausführlich behandelten einleitenden Exorzismus die Dmk-Fassung „nicht mehr mit voller Sicherheit und Eindeutigkeit rekonstruieren läßt". Damit ist aber die versprochene Hilfe, durch eine näher bei den Großevangelien liegende Zwischenredaktion größere Eindeutigkeit zu gewinnen, nicht gegeben. Zu dieser Enttäuschung kommt zweitens hinzu, daß die restlichen Textbestandteile nur einmal S. 49–121 behandelt werden, also umfangmäßig unter der Behandlung der Exposition bleiben. Auch hier wird Dmk nicht als Ergebnis zusammenfassend

rekonstruiert dargeboten, und man erfährt auch an keiner Stelle eine positive Sprach- und Stilanalyse dieses vermuteten missing link. Skeptisch muß schließlich auch die Tatsache stimmen, daß die gegen das Modell eines Dmk sprechenden Abschlußteile des herausgenommenen Experimentalsegments Mk 3,28–30 in die Analyse nicht einbezogen wurden. Der überzeugtwerden wollende Leser hat bis S. 169 nicht erfahren, was im Sinne der aufgestellten Alternative gegen Q und für Dmk spricht, sondern wird alles Gesagte auch für Q veranschlagen können. Daran ändern dann auch die folgenden einhundert Seiten „Literaturdiskussion" nichts mehr, in denen ca. 20 Rezensionen von einschlägigen Bearbeitungen des Textes geboten werden.

Daß es der vorgeschlagenen Zusatzhypothese Dmk an Erklärungskraft mangelt, hängt weiter auch damit zusammen, daß nicht nur für Dmk, sondern auch für Mk selbst keine durchgehende Sprach- und Stilanalyse gegeben wird; wenig sorgfältig wird S. 152 Ps-Mk 16,9 und S. 158 Anm. 338 beispielsweise Ps-Mk 16,11 als mk verrechnet. Da für Mk auch keine redaktionskritische Kompositionsanalyse geführt wurde, scheint es ungerechtfertigt, wenn monoton die Arbeit mit dem Erklärungsmodell Q als „traditionelles Vorurteil" und „unkritischer Standpunkt" (S. 116 Anm. 229) abgetan wird. Es erscheint vielmehr als eine petitio principii, daß „eine rein quellenkritische Interpretation des Phänomens [der übereinstimmenden Zusätze], etwa mit Hilfe von Q, die die Übereinstimmungen auf eine von Mk unabhängige Quelle abschieben möchte, von Anfang an (!) auszuscheiden" ist (34). Maßgeblich dafür ist das Urteil, daß diese Übereinstimmungen „ausnahmslos Anzeichen einer sekundären Überarbeitung und Verbesserung des kanonischen Mk" tragen (ebd. vgl. z. B. S. 31" die krasse und sehr vulgär scheinende Ausdrucksweise"; S. 32 „in Kontrast zum nüchternen, unverbindlichen ..."; S. 69 „blaß, abstrakt" contra „anschauliches Bild"). Hier wird ständig mit einer semantisch unreflektierten, literaturwissenschaftlich überholten Stilistik gearbeitet, wenn das Werturteil „Verbesserung" oder „wertvoller" auftaucht und maßgebend wird (vgl. H. Graubner, Stilistik. In: H. L. Arnold - V. Sinemus, Literaturwissenschaft, München 1978[5], 164ff). Beschreibt man hingegen die Phänomene empirisch präziser, so sieht man, daß etwa das Konditionalgefüge Mk 3,24 ein Gräzismus ist, während in der Parallele Mt 12,25 = Lk 11,17 ein Semitismus vorliegt (gegen S. 39 Anm. 35; 72 Anm. 114; 76 Anm. 128; 80 Anm. 139; 232f wird verkannt, daß es hier nicht um eine bloße Wort-Frage, sondern um syntaktische Konstruktionen geht! K. Beyer, Semitische Syntax I, 1968[2] gehört bedauerlicherweise nicht zu den verwendeten Arbeitsmitteln). Dies aber spricht eher für eine mk Redaktion einer in Q vorhandenen älteren Fassung. Wenn S. 44, 90f, 113 Anm. 222 u. ö. damit argumentiert wird, daß Mk kaum aus Q-Lk 11,19f die „besten", „entscheidenden" Argumente gerade nicht übernommen habe, wenn sie ihm vorgelegen hätten, so wird verkannt, daß erst diese Verse die Opponenten anreden, was Mk aber auslassen mußte, da Mk (vgl. 3,30) ja in der dritten Person über sie redet, vor ihnen warnt, sie aber nicht anredet. Entsprechend seinem Basileia-Konzept muß er auch vermeiden zu sagen, daß die Basileia zu ihnen, den Gegnern, gekommen sei. Nach Mk 4,11f ist ja völlig eindeutig, daß „in Parabeln" zur Verstockung reden zu den Außenstehenden gehört im Unterschied zur Basileia-Rede vor der ingroup. Der wissenschaftstheoretischen Forderung nach der „maximal specifity" bei Argumenten der eliminativen Induktion, wie sie bei der Alternative Q/Dmk vorliegt, wurde nicht Rechnung getragen (vgl. E. D. Hirsch, Prinzipien der Interpretation, 1972, 228ff). Wird ihr aber Rechnung getragen, so dürfte die Zusatzhypothese zur Zweiquellentheorie eher Q-Benutzung durch Mk als Dmk heißen (vgl. meine Arbeitshypothese ZNW 70, 1979, 141ff). Dmk verschiebt die Frage nur, da das Problem der Herkunft der übereinstimmenden Zusätze über eine überflüssige Weiche auf ein anderes Gleis geschoben wird, das auch deshalb überflüssig erscheint, da S. 118, 179, 181 die Herkunft aus Q immer noch als Möglichkeit zugestanden wird. Ein Erklärungsmodell ist hilfreich, wenn es als Zusatzhypothese nicht mehr Probleme schafft als löst. Vor allem ist die Prämisse einer „verbessernd-erweiternden Redaktion" (S. 172 vgl. 174f „als sinnvolle und damit verständliche Verbesserung") Ausdruck einer sehr vorläufig intuitiven Klassifikation ohne eine explanatory force. Typischerweise markiert die Arbeit selbst (177) diese Frageweise als „entwicklungsgeschichtlich" (contra quellenkritisch). Dieser biologistisch erscheinende Einschlag ist wissenschaftstheoretisch noch stärker zu kritisieren. Letztlich ist textkomparatistisch auch Dmk eine quellenkritische Prämisse und unterscheidet sich als solche nicht kategorial von der Prämisse Q. Eine „ganz natürliche Entwicklung" (180) führt eine sachfremde Deutungskategorie ein. Der nötige Nachweis, „daß der gemeinsame Mt/Lk-Text aus Mk bzw. im Anschluß an ihn entwickelt wurde" (ebd.), ist nicht geführt.

Berlin Wolfgang Schenk

Pryke, E. J.: **Redactional Style in the Marcan Gospel.** A Study of Syntax and Vocabulary as guides to Redaction in Mark. – Cambridge, London, New York, Melbourne: University Press (1978). IX, 196 (Society for New Testament Studies. Monograph Series 33) geb. £ 10.–

Die Scheidung von Tradition und Redaktion im Mk-Ev ist ein anerkannt und durch die erheblichen Divergenzen der jüngeren Forschung bestätigt schwieriges Unternehmen. P. versucht, durch angeblich genauere Untersuchung „of lingustic usage" weiterzuhelfen.

Teil A: „Redactional verses listed and classified" (10–24) bietet eine (unzuverlässige) Liste der in der einschlägigen Forschung als redaktionell erklärten Verse (Versangabe + Autorenangaben mit Seitenzahl ihrer Werke) und eine Klassifikation dieser Verse nach „Chronology; Command to silence; Editorial; Explanatory comment; Marcan Literary Construction; Saying link; Summary Statement of Progress; Topography and chronology; Topography."

Teil B: „Linguistic Criteria for Redaction" (25–138), der Hauptteil der Untersuchung, bietet zunächst einen forschungsgeschichtlichen Abschnitt: „I Marcan linguistic studies since Hawkins and Turner" (25–31), dann die Erörterung mk Stileigentümlichkeiten im Hauptabschnitt: „II Syntactical features considered as possible guideline to the author's style" (32–135), schließlich eine Liste des mk Vokabulars mit Verhältnisangabe zum gesamten Vorkommen im Mk-Ev (Differenzzahl markiert die Häufigkeit der trad. Belege): „III Marcan Redactional Vocabulary most frequently used by the author" (136–138).

Appendix I (139–148) stellt die red. Verse mit den mk syntaktischen Figuren und dem mk Vokabular in einer Liste vor, Appendix II (151–176) den ganzen Mk zugeschriebenen Textbestand des Mk-Ev. Auswahlbibliographie (177–186) und Stellenregister (187–196) folgen.

In der „Introduction" (1–9) signalisiert P. seine Auffassung vom Autor des Mk-Ev: Er arbeite in einer zweisprachigen Umwelt, „Greek perhaps being his second language" (8); die Septuaginta sei seine Bibel, auch stilistisches Vorbild; seine Erzählkunst sei an der mündlichen Überlieferung orientiert und er zeige Respekt für seine Quellen: „He is limited by his respect for tradition; an excessive individuality does not appear, so that his plan can sometimes be apparent and sometimes fade" (8). Er habe sein Evangelium aus begrenzten „resources" geschrieben: „Such a redactor has at one and the same time to integrate and yet to be conservative" (9).

Im Hauptabschnitt BII erörtert P. als mk Stileigentümlichkeiten: a) Parenthesen; b) Genitivus-absolutus-Konstruktionen; c) Partizipium als Hauptverb; d) πολλά Akkusativ; e) λέγω ὅτι; f) ἄρχομαι + Inf.; g) εὐθύς and καὶ εὐθύς; h) πάλιν; i) Redundierendes Partizip; j) Periphrastische Konstruktionen; k) unpersönlichen Verbgebrauch; l) ὥστε + Inf.; m) 2 oder mehr Partizipien vor oder nach dem Hauptverb; n) erklärendes γάρ; dabei wird zwischen red. Bildung und red. Bearbeitung von Tradition unterschieden (Statistik auf S. 135).

P schreibt dem Redaktor nirgends (wie das in der jüngeren amerikanischen Mk-Forschung häufiger geschah) die Bildung ganzer Perikopen zu, jedoch insgesamt sehr viel Material. Dabei bleibt ungeklärt, wie sich P. die Konsistenz und die Überlieferungsfähigkeit des verbleibenden vormk Quellenmaterials vorstellt. Die einseitige Orientierung an stilistischen Phänomenen und an der Vokabelstatistik führt z. B. dazu, daß von Mk 4,35–41 (Seesturmerzählung) mit Ausnahme von V 39 und V 40 (von dem P. nicht erwähnt, daß er häufig für red. gehalten wird) sowie Fragmenten aus V 36 der Gesamtbestand als red. Bildung bzw. red. Umformulierung von Tradition erklärt wird. Um die Unzuverlässigkeit der Methode und des mit ihr erreichten Ergebnisses zu demonstrieren, sei dieses Beispiel detailliert erläutert durch Zusammenstellung aller Aussagen über einen Vers des Textes (die sich anhand des Registers, für das man dankbar ist, machen läßt:

4,41 wird nach Ausweis des Registers an drei Stellen behandelt: S. 13 in der Liste der in der Literatur als red. erklärten Verse (dabei auch ein Verweis auf R. Pesch, Naherwartungen S. 59, wo die Frage „4,41 ›Wer ist dieser‹" [sic!] zitiert, aber nicht als mk-red. bestimmt ist), S. 24, wo 4,41b in einer Liste unter der Rubrik „editorial" (gemäß der Sekundärliteratur, vgl. S. 13) geführt ist und S. 45 bei der Behandlung der Parenthesen, wo φοβεῖσθαι in 4,41 gemäß Anm. 2 als vormk trad.,

nicht als red. bezeichnet ist. Im Anhang 2 (S. 157) wird 4,41 jedoch als red. Text des Markus vollständig abgedruckt. Durch die Fehlzitation meiner eigenen Diss. (S. 13) neugierig gemacht, schlage ich bei den übrigen Autoritäten nach: Bei E. Best, The Temptation S. 74, finde ich auch keine Aussage über den red. Charakter von 4,41, ebenso wenig bei K. Kertelge, Die Wunder S. 91, bei J. Schreiber, Theologie des Vertrauens S. 96 Anm. 96 (wo zu 4,41 G. Schille zitiert ist, der äußerte, Mk 4,41 gelte „vorgläubigen Menschen"); nur M. Horstmann, Studien 83, die ausdrücklich V 40 für „redaktionell eingefügt" erklärt, läßt vermuten, daß sie V 41b („ebenfalls nachgetragen") für mk hält; F. Neirynck, Duality 116, listet stilistische Phänomene auf und R. Bultmann, GST 230 schließlich erklärt ausdrücklich: „Typisch ist ... der Eindruck V 41 (die Frage V.41 steht natürlich nicht auf gleicher Stufe mit den „Jüngerfragen" des Mk). Von den sechs angeführten „Autoritäten" spricht sich eine vielleicht für den red. Charakter von 4,41b aus, P. stellt ohne weitere Begründung den ganzen Vers als „editorial" vor.

Das Beispiel spricht eine deutliche Sprache. Der Leser sei davor gewarnt, Pryke als Autorität für seine Mk-Studien zu benutzen. Das Buch bietet insgesamt wenig brauchbare Auskünfte, da Autoritäten zu unbedenklich „mißbraucht" werden.

Freiburg i. Br. Rudolf Pesch

Fusco, Vittorio: **Parola e regno.** La sezione delle parabole (Mc. 4,1–34) nella prospettiva marciana. – Brescia: Editrice Morcelliana (1980). X, 421 S. (Aloisiana. Pubblicazioni della Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale. Sezioni "S. Luigi" Napoli, Bd 13) kart. L. 15 000.

Die Arbeit, die als Diss. für das Päpstliche Bibelinstitut in Rom geschrieben wurde, beginnt nach einigen Präliminarien mit einer massiven Bibliographie von 50 S. (5–54). Man wird Mühe haben, einen einschlägigen Artikel aufzuspüren, der nicht berücksichtigt wurde. Ob die Aufteilung nach Sachgebieten allerdings benutzerfreundlich ist, bleibe dahingestellt. Dem Rez. ist es öfter so gegangen, daß er zur Identifizierung eines Kurztitels aus den Anm. in verschiedenen Sektionen des Lit.-Verz. nachschlagen mußte.

Auf 340 S. wird sodann das Gleichniskapitel Mk 4,1–34 einer gründlichen exegetischen Analyse unterzogen (55–396), aber weithin ohne Berücksichtigung der synoptischen Parallelen. Wo sich ihre Besprechung nicht umgehen läßt, was z. B. beim Senfkorngleichnis wegen der möglichen Doppelüberlieferung der Fall ist (365–380), gewinnt man fast den Eindruck, als ob sich Vf. eher widerwillig dieser Aufgabe unterzieht. Das hängt mit seiner methodischen Vorentscheidung zusammen, die er in der Einleitung (57–74) entwickelt. Von der strukturalen Sprachwissenschaft übernimmt F. als Ansatz nicht nur die Unterscheidung von Synchronie und Diachronie, sondern auch deren einseitige Bevorzugung der synchronen Betrachtungsweise. Das Schlüsselwort, um nicht zu sagen Zauberwort, lautet: Einheitlichkeit (57f: „unità", „unica prospettiva"; 77: „sezione unitaria"). Mk 4,1–34 bedürfe nicht primär der traditionsgeschichtlichen Auffächerung, sondern einer geschlossenen Auslegung auf der jetzigen Textebene.

Der erste Teil (75–109) versucht dementsprechend, das Gleichniskapitel als kohärente, logische Erzähleinheit zu begreifen und es in ein raumzeitliches Kontinuum zu stellen (78: „un quadro spazio-temporale unitario e coerente"). Das Ergebnis wirkt einigermaßen angestrengt. Die Gleichnispredigt Jesu, aus der Markus nur ein repräsentatives Beispiel bringt, ist mit V. 9 zu Ende. V. 10 eröffnet eine Parenthese, erzählerisch eine Vorblende, mit der esoterischen Belehrung. V. 33f bildet nicht den Schluß der Gleichnispredigt, sondern ein generalisierendes Summarium. Erst mit V. 35f setzt der erzählerische Faden von V. 1–9 wieder ein. F. bemüht sich, in diesem Aufriß die beiden Volksgleichnisse aus V. 26–29.30–32 unterzubringen, ohne zu überzeugen. An anderer Stelle entschlüpft ihm (ungewollt?) die Bemerkung: „Meglio riconoscere che Marco non se è posto il problema di unificare tutti i dati tradizionali in un quadro coerente" (107 Anm. 32). Man ist versucht, zu sagen: ecco!

Der Titel des zweiten Teils, „Le parabole nel ministero di Gesù" (111–219), täuscht, denn behandelt werden die Rahmenverse 1–2.3a.9.10. 13.33–34. Thematisch geht es um die verschiedenen markinischen Theologumena, die sich in diesem Kapitel überschneiden: Auserwählung, Belehrung und Unverständnis der Jünger, Messiasgeheimnis, didaktische, „diskriminierende" und verstockende Funktion der Parabelrede. Der Verstockungsgedanke wird primär historisch erklärt. Er hat es mit dem rätselhaften Unglauben Israels zu tun. Ein sehr knapper Exkurs (188–190) geht auf das Verhältnis der markinischen Gleichniskonzeption zur Gleichnisverkündigung des irdischen Jesus ein, mit dem Ergebnis, daß Jesus die Gleichnisse anders verwendet hat, daß er aber selbst schon auf das Unverständnis stieß, das Mk als Wirkung seiner Gleichnisse ausgibt. Anhangweise wendet sich F. der Scheidung von Tradition und Redaktion zu (190–219). Die Existenz einer vormarkinischen Parabelquelle wird grundsätzlich geleugnet. Mk hatte nur Einzelüberlieferungen zur Hand, kannte aber zusätzlich bestimmte Schemata und Topoi aus atl, apokalyptischer und christlicher Tradition, so etwa die Abfolge von öffentlicher Lehre und privater Erklärung oder von Einzelereignis und generalisierender Schlußfolgerung. Die literarische Redaktionsarbeit des Mk stuft F. als kreativ und in hohem Maße innovierend ein, theologisch hält er ihn für konservativ und in grundsätzlicher Übereinstimmung mit der Tradition befindlich. Man fragt sich, wo diese Topoi, Schemata und Traditionen denn festgemacht sind, wenn nicht in mündlichen oder schriftlichen Texten und Textzusammenhängen.

Teil Drei, „Il disegno di Dio" (221–304), ist den Versen 11–12.21–25 gewidmet. V. 11f spaltet F. in drei getrennte Bestandteile auf. 11a bildet in der älteren Fassung bei Mt und Lk: „Euch ist gegeben, die Geheimnisse des Gottesreiches zu kennen", ein selbständiges Logion. 11b: „denen draußen geschieht alles in Gleichnissen" trat später, aber vormarkinisch hinzu. Das Jesajazitat in V. 12 dürfte erst von Mk stammen. Dieses Ergebnis ist durchaus diskutabel, um nicht zu sagen plausibel, und der exegetischen Mehrheitsmeinung, die V. 11f als einheitliches isoliertes Logion ansieht, vorzuziehen. Zum theologischen Inhalt stellt F. gleichfalls ansprechende Überlegungen an: nicht die Praxis Jesu sei im Sinn des Mk hier angesprochen, sondern die Aktion Gottes, seine freie Gnadenwahl.

Den Grundtenor der Textauslegung F.'s kann man mit den Begriffen heilsgeschichtlich, offenbarungstheologisch und ekklesiologisch umreißen. Das tritt auch im letzten Teil zutage (305–380), wo die drei Gleichnisse exegesiert werden: Säemann, Landmann und Senfkorn. Für das Säemannsgleichnis lehnt F. die paränetische und die eschatologische Erklärung ab. Er bevorzugt eine apologetische. Das Thema sei der Mißerfolg der Botschaft Jesu in Israel. Damit rückt die Deutung in V. 14–20 inhaltlich näher an das Gleichnis heran, als man gemeinhin annimmt. Ob das zu Recht geschieht, darüber kann man sehr geteilter Meinung sein. Das Gleichnis vom Landmann (oder von der selbstwachsenden Saat) wird auf die Parusieverzögerung gedeutet und dem historischen Jesus abgesprochen. Man vermißt hier wie an anderen Stellen, wo positive Urteile gefällt werden, eine Entfaltung der Kriterien und eine nähere Begründung.

In den Schlußfolgerungen (381–396) steht ein Abschnitt, der „Bilancio metodologico" überschrieben ist. Dort wird die Priorität der Synchronie vor der Diachronie erneut explizit zum Programm erhoben. Der diachrone Zugang wird mit dem historisch-kritischen gleichgesetzt. Von ihm heißt es, er sei entstanden „in un contesto culturale teologicamente ambiguo e a volte anticristiano" (394). Die einheitliche, synchrone Auslegung hingegen dürfe als „particolarmente congeniale ad una lettura cristiana dei testi biblici" gelten (ebd.). Zurück also zum vorkritisch-naiven Bibellesen, das die erzählerische Fiktionalität der Texte für bare Münze nimmt? Der Autor hat wohl die historische Jesusfrage vergessen, die theologisch unverzichtbar, aber mit synchronen Mitteln nicht zu lösen ist. Mag sein, daß Mk sich in grundsätzlicher Übereinstimmung mit der Botschaft des irdischen Jesus befindet. Vielleicht kann sich der gläubige Christ mit einer derartigen globalen Antwort begnügen, der Historiker kann es sicher nicht.

Der Ton dieser Besprechung war vorwiegend negativ gestimmt, weil der Rez. einige Grundpositionen des Vf. nicht zu teilen bereit ist. Die Fairneß gebietet es, ausdrücklich hervorzuheben, daß es sich bei dem Buch von F. um ein sehr gediegenes und qualitativ hochstehendes Werk handelt. Die Beschäftigung mit dem Text ist eindringend und selbständig, der aufgewandte Scharfsinn beträchtlich, das Aufgebot an Gelehrsamkeit erstaunlich. Die Auswertung der Lit. kann getrost als erschöpfend gelten, wovon man sich rasch überzeugen kann durch einen Blick in das Autorenregister, das zusammen mit einem Stellen-, Wort- und Sachregister und einem detaillierten Inhaltsverzeichnis den großzügig gedruckten Band beschließt (397–421). Man wird bei der Beschäftigung mit Mk 4 an dieser Arbeit nicht mehr vorbei können.

München Hans-Josef Klauck

Steichele, Hans-Jörg: **Der leidende Sohn Gottes.** Eine Untersuchung einiger alttestamentlicher Motive in der Christologie des Markusevangeliums. Zugleich ein Beitrag zur Erhellung des überlieferungsgeschichtlichen Zusammenhangs zwischen Altem und Neuem Testament. – Regensburg: Pustet 1980. XII, 347 S. (Münchener Universitätsschriften Biblische Untersuchungen Bd 14) kart. DM 45.–

Die schon 1976 abgeschlossene Münchener Diss. behandelt im I. Kap.: „Zur Geschichte der Erforschung der atl Motive im Mk-Ev" (1–40) die ältere Leben-Jesu-Forschung, die formgeschichtliche und redaktionsgeschichtliche Epoche, bevor das Arbeitsvorhaben skizziert wird: Konzentration auf die atl Motive in den christologisch bedeutsamen Textabschnitten Mk 1,1–8.9–11; 9,2–8.9–13; 15,20b–41 am Anfang, in der Mitte und gegen Ende des Mk-Ev, wo das Gottessohn-Bekenntnis eine besondere Rolle spielt; Berücksichtigung von Auslegungsgeschichte und mk Kontext der Zitate; Abfolge der methodischen Schritte: Abgren-

zung der Texteinheiten, literarkritische Scheidung von Tradition und Redaktion, Erhebung des urspr. Sinns der Zitate und der Auslegungsgeschichte, Bedeutung im vormk und mk Zusammenhang. Prognose: „Die Untersuchung wird also in einem wichtigen Punkte die Christologie des Redaktors Mk auf dem Hintergrund der von ihm bzw. seiner Tradition verwandten Motive herausarbeiten. Zugleich wird sie den Rezeptionsprozeß verdeutlichen, der zwischen AT, Judentum und NT stattgefunden hat" (40).

Im II. Kap.: „Der heilsgeschichtlich – eschatologische Rahmen: Jesus und der Vorläufer" (41–108) werden das atl Zitat in Mk 1,1–8 und die Anspielung in 9,9–13 untersucht. Mk 1,2f wird als im 1,4–8 erfüllte Verheißung interpretiert: als der eschatologische Vorläufer Elija geht Johannes dem Kyrios Jesus voraus und bereitet seinen „Weg" vor: Leben, Leiden, Sterben und Auferstehung Jesu; die Spannung zwischen heilsgeschichtlicher Erwartung und eschatologischer Erfüllung werde durch die Anspielung in 9,11f vertieft.

Im III. Kap.: „Jesus als der Sohn Gottes bei Taufe und Verklärung" (109–192) wird 1,11 als Zitat von Ps 2,7 ausgelegt (Vordatierung der Einsetzung Jesu zum Sohn Gottes) und die Funktion der Taufperikope im Mk-Ev als „messianisches Vorzeichen" (160) bestimmt; für Mk 9,7 wird eine Zitation oder Anspielung von Dtn 18,15 bestritten, die Aufforderung zum „Hören" von Mk 4 her ausgelegt; ebenso wird wie für die Taufstimme Zitation von Jes 42,1 bestritten und eher an Anklänge an Ps 2,7 gedacht, mit denen im Mk-Ev eine Proklamation des Gottessohnes angedeutet sei.

Im IV. Kap.: „Jesus im Licht des Motivs vom leidenden Gerechten, innerhalb des Kreuzigungsberichtes" (193–229) wird das für mk red. gehaltene Gottessohnbekenntnis 15,39 im Zusammenhang der Zitate und Anspielung (Ps 22,2.8.19 in Mk 15,34bc.29a.246) interpretiert: „Es kommt gerade auf den Zusammenhang zwischen hoheitlicher Titulatur und Passion an" (273); ein Anhang ist der Anspielung auf Ps 69,22 in Mk 15,35f gewidmet: auch sie führt auf das Gottessohnbekenntnis hin.

Im V. Kap.: „Jesus als der leidende Sohn Gottes: Der besondere Zusammenhang zwischen Mk 1,11; 9,7 und Mk 15,39" (280–312) werden die sonstigen Sohn-Gottes-Stellen kurz behandelt (3,11;5,7;14,61; auch 12,6;13,32) und die drei Hauptstellen im Zusammenhang des Gesamtaufbaus des Mk-Ev als Marksteine der Vorstellung Jesu als des Sohnes Gottes, der sich als solcher gerade in der Passion erweist, ausgelegt. Abkürzungsverzeichnis (317), Literaturverzeichnis (318–328) und Autoren- (329–332) und Stellenregister (333–347) beschließen den Band.

Die sorgfältig gearbeitete Untersuchung berücksichtigt die bis 1976 erschienene Literatur umfassend und erörtert die Texte selbständig und fügt die Ergebnisse zu einer durchaus diskutablen Gesamtsicht zusammen. Obwohl die Forschung in manchem bereits neue Perspektiven eröffnet hat, verdient Steicheles Arbeit nicht nur zur Information über die Forschungsgeschichte, sondern zur weiteren Beschäftigung mit dem mk Text herangezogen zu werden. Man wird das mit Gewinn tun, auch wo man den Urteilen des Autors nicht folgen kann.

Freiburg i. Br. Rudolf Pesch

Untergaßmair, Franz Georg: **Kreuzweg und Kreuzigung Jesu.** Ein Beitrag zur lukanischen Redaktionsgeschichte und zur Frage nach der lukanischen „Kreuzestheologie". – Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh 1980. VIII, 237 S. (Paderborner Theologische Studien Bd 10) kart. DM 48.–

Die vorliegende Untersuchung, die sich mit der eingehenderen Analyse eines Teils der lukanischen Passionserzählung (Lk 23,26–49) unter Berücksichtigung des gesamten lukanischen Schrifttums befaßt, kommt literar-, traditions- und formkritisch "zu dem Ergebnis, daß die lukanische Darstellung des Kreuzweges und der Kreuzigung Jesu auf der Grundlage des markinischen Berichtes, unter Einbeziehung atl Motive, in einer den ‚Martyrererzählungen' ähnlichen Erzählform redigiert wurde und sich homogen in das Gesamtgefüge des lukanischen Doppelwerkes einfügt" (200).

Theologisch habe Lukas beabsichtigt, den Weg Jesu und mit ihm auch sein Leiden und Sterben als göttliches Muß und damit als Heilsplan darzustellen: „so war jeder Schritt in seinem Leiden vorprogrammiert" (202), der Tod als Durchgang zur Erhöhung, nicht sühnend, stellvertretend oder endzeitlich verstanden (206f). Das Heil werde als Heimsuchung in doppelter Bedeutung verwirklicht: sowohl als erbarmendes Helfen Jesu wie auch als Gericht (207f). Neu ist die Beschreibung der lukanischen Soteriologie, die im Unterschied zu anderen Lösungen im NT weder eine „staurozentrische" noch eine „inkarnatorische" sei, sondern das gesamte Lebenswerk Jesu betreffe (206): „Gerettetsein bedeutet in Gemeinschaft mit Gott leben" auch über den Tod hinaus, ermöglicht dadurch, daß Jesus „mit uns" und „mit Gott" ist (211). Bei Einsicht und Reue könne sich die Rettung in der Gemeinschaft mit Jesus realisieren, Verstocktheit und Torheit würden dagegen mit Schweigen beantwortet (201f). So wird die „Vertikale" durch das göttliche Muß und die Gemeinschaft Jesu mit Gott gewahrt, die „Horizontale" durch die Gemeinschaft Jesu mit den Menschen. Als Konsequenz ergebe sich der „Vorbildcharakter": In der nachfolgenden Gemeinschaft mit Jesus sei die Gemeinde bereit, wie ihr Herr das Leiden auf sich zu nehmen und sich „am Beispiel des Herrn trösten und aufrichten" zu lassen (213). Jesus sei jedoch nicht nur in den letzten Stunden seines Lebens, sondern von Anfang an das Vorbild, das aber insofern nicht eingeholt werden könne, als er der einzigartige Bahnbrecher „zur Wiedergewinnung der verlorenen Gemeinschaft mit Gott" sei (213).

Die vorgetragene Lösung, Heil als Gemeinschaft, wird sich im Gegenüber zu den diskutierten Problemen der Lukas-Forschung zu bewähren haben. Dabei dürfte das bekundete Interesse des Vf.s an dogmatischen, kirchlichen und erbaulichen Fragen aus Geschichte und Gegenwart (etwa S. 171) wohl in anderen Zusammenhängen, kaum aber für die Lukas-Forschung von Bedeutung sein.

Billerbeck Georg Braumann

Gourgues, M.: **À la droite de Dieu.** Résurrection de Jésus et actualisation du psaume 110:1 dans le Nouveau Testament. – Paris: Gabalda 1978. 270 S. (Études Bibliques) kart.

Die unter Anleitung von M.-É. Boismard in Jerusalem begonnene und dann bei P. Grelot und M. Ch. Perrot in Paris abgeschlossene Diss. untersucht die im NT sehr zentrale, in der heutigen Verkündigung hingegen weniger herangezogene Aussage von Ps 110,1.

Nach einer kurzen Erörterung der Bedeutung von „Sitzen zur Rechten" in der Antike und im AT behandelt G. eingehend die expliziten Zitationen von Ps 110,1 und die Anspielungen darauf im NT. Der Reihe nach (von G. als chronologische bewertet) analysiert G. I. Das Corpus Paulinum (Röm 8,34; Kol 3,1; Eph 1,20); II. 1 Petr (3,22); III. Hebr (1,3.13; 8,1–10,22; 12,2); IV. die Synoptiker (Mk 12,36par; 14,62par); V. Apg (2,23–5,31; 7,55f) und VI. noch I Kor 15,25–28 und Mk 16,19 als zwei Extreme der Bezeugung. In den Schlußkapiteln faßt G. die wichtigsten Ergebnisse und ihre Bedeutung für die Christologie zusammen (VII), geht er auf den symbolischen Charakter der mittels Ps 110,1 gemachten Aussagen ein (VIII) und schlägt er schließlich vor, das uns heute fremd gewordene Symbol „Sitzen zur Rechten" durch andere Symbole (etwa ἀρχηγός) zu ersetzen (IX).

Als wichtigstes Ergebnis der Arbeit kann das Aufzeigen einer vielfältigen Verwendung von Ps 110,1 in der urkirchlichen Überlieferung gewertet werden, die G. S. 214–217 übersichtlich zusammengestellt hat: als Bild für das ganze Ostergeschehen (Hebr 1,3; 12,12) bzw. für die Erhöhung (Apg 2,33) oder ein davon verschiedenes Ereignis (1 Petr 3,22; Mk 16,19) oder für die augenblickliche Situation des Auferstandenen (Apg 7,55; Röm 8,34; Kol 3,1). Die Aussage von Ps 110,1 wurde vor allem herangezogen, um die Bedeutung der Erhöhung für Christus und die Christen auszudrücken.

Traditionsgeschichtlich läßt sich nach G. eine Linie der Entwicklung aufzeigen (217): Am Anfang eine kurze Formel, etwa: „Christus ist zur Rechten Gottes", die dann zunächst aufgegriffen und entfaltet wurde, um die Funktionen und Aktivitäten des Auferstandenen auszudrücken (Röm 8,34; Eph 1,20; 1 Petr 3,22), während sie später benützt wurde, um mehr die Bedingung und Seinsweise Christi auszusprechen (Mk 14,2; Hebr 1,3); dabei verschwand die funktionelle Perspektive zwar nicht ganz (Hebr 8,1; 10,12; Apg 7,55; Mk 16,19), wurde aber der „ontologischen Perspektive" untergeordnet (Apg 2,33; 5,31). Bei der Entwicklung der frühen Christologie spielte Ps 110,1 eine bedeutende Rolle, aber immer in Verbindung mit anderen Aussagen und Vorstellungen.

Wenn Ps 110,1 heute kaum mehr eine große Rolle in der Verkündigung spielt, hängt dies nach G. damit zusammen, daß das Symbol „Sitzen zur Rechten" in der heutigen Welt nicht mehr dieselbe Aussagekraft wie zu früheren Zeiten besitzt. Da die Verkündigung aber nicht auf Symbole verzichten kann – die Reduk-

tion auf Begriffe allein wird den biblischen Aussagen nicht gerecht – hält G. zum Schluß außerhalb und innerhalb der Bibel Ausschau nach Bildern, die heute an die Stelle des „Sitzens zur Rechten" treten könnten (239–244) und wofür am ehesten ἀρχηγός geeignet sei.

G. hat mit großem Fleiß, guter Kenntnis der exegetischen Methoden und unter Berücksichtigung der umfangreichen Fachliteratur eine wertvolle Arbeit erstellt (versehen mit hilfreichen Registern). Die Untersuchung der einzelnen Stellen weist allerdings trotz der sorgfältigen Einzelschritte manche Mängel auf und vermag nicht immer zu überzeugen. Dies gilt besonders für die Erklärung von Mk 12,36 (trotz Überschrift und Schemas behandelt Vf. diesen Text vorrangig anhand von Mt 22,44!), Mk 14,62 (ohne eschatologische Bedeutung; die Frage der Authentizität beantwortet G. negativ in Analogie zu Apg 7,55) und 1 Kor 15,25–28. Der chronologischen Einordnung der untersuchten Texte werden kaum alle Autoren folgen.

Dem Schlußkapitel vermag der Rez. am wenigsten zuzustimmen, so sehr er begrüßt, daß G. sich dieser bibeltheologischen Frage gestellt hat. Es geht hier jedoch weniger darum, das biblische Symbol durch andere zu ergänzen (auf die Umschreibung in 1 Kor 15,25 mit „herrschen" geht G. zudem nicht ein), sondern dieses dem heutigen Leser so zu erschließen, daß er sich dadurch angesprochen weiß. Die Diss. von G. vermag dazu anzuregen, sich gerade dieser Aufgabe zu stellen.

Wien Jacob Kremer

Gnilka, Joachim: **Der Kolosserbrief.** Herders Theologischer Kommentar zum NT Bd X, Fasc. 1. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1980. XIV, 250 S. Ln. Einzelpreis DM 74.–, Subskriptionspreis 64.–

Während z. B. zum Lukasevangelium auf deutschem Sprachgebiet in diesem Jh. kaum wissenschaftliche Kommentare zum Urtext erschienen sind, seit Anfang der 30er Jahre nur W. Grundmann (1961) – H. Schürmanns schönes Werk reicht erst bis 9,50 –, sind zum Kolosserbrief 1968 E. Lohse im KEK, 1976 meine Auslegung im EKK und jetzt das anzuzeigende Buch erschienen. Überblickt man die drei Kommentare, tritt vor allem die grundsätzliche Übereinstimmung in den entscheidenden Fragen hervor. Es macht theologisch kaum einen Unterschied, welchem der drei der Leser folgen will. Auch im Umfang differieren die Bde wenig; der von Lohse ist etwas länger, meiner etwas kürzer als die anderen.

Alle drei rechnen mit Pseudepigraphie, freilich in sehr verschiedener Weise. Lohse denkt an ein allgemeines nachpaulinisches Schreiben zu einer Zeit, da die Gemeinde Kolossä gar nicht mehr existierte. Ich selbst halte Abfassung des Briefes durch Timotheus für möglich, der in einer Periode schärferer Haft, wo dem Apostel ein Diktat unmöglich war, den Brief im Namen beider verfaßte (wie es Paulus ja umgekehrt häufig tat). Daraus ließe sich Übereinstimmung mit Philemon erklären wie die sprachlichen und sachlichen Unterschiede zu anderen Paulusbriefen. Gnilka denkt an ein Schreiben nach dem Tod des Paulus, aber im Unterschied zu Lohse an eine aktuelle Bedrohung durch Irrlehre in Kolossä. Ihm ist zuzugeben, daß es Stellen gibt, die man als einen Rückblick auf das Wirken des Paulus interpretieren kann, wo „über ihn gesprochen wird – anstatt daß er redet" (J. Gnilka in: Kontinuität und Einheit, FS F. Mußner, Herder 1981, 180). Umgekehrt ergibt sich die Schwierigkeit, daß die mit Phm. fast völlig übereinstimmenden und doch nicht direkt übernommenen Grußlisten und die, freilich relativ spät bezeugte, Nachricht von der Zerstörung Kolossäs durch ein Erdbeben ca. 62 n. Chr. dann schwer erklärlich sind.

Lohse steht der überlieferten Art einer von Vers zu Vers und von Wort zu Wort des griechischen Textes fortschreitenden Auslegung am nächsten. Sein entscheidender Beitrag ist die Fülle jüdischer, insbesondere qumranischer, aber auch hellenistischer Parallelen, ein ausgezeichnetes, nach Epochen gegliedertes Literaturverzeichnis und eine Reihe wichtiger Exkurse. Im EKK ist, dem Charakter dieser Reihe entsprechend, etwas mehr als ein Fünftel einer ausführlichen Wirkungsgeschichte gewidmet, die von den frühesten Kirchenvätern bis zu den modernen exegetischen und dogmatischen Werken reicht und dabei gewisse Tendenzen katholischer und evangelischer Ausleger beachtet. Die Interpretation ist in Analyse, Erklärung und stark auf die Bedeutung für die heutige Gemeinde ausgerichtete Zusammenfassung gegliedert. Griechische Termini erscheinen nur in den Anmerkungen. Gnilka übernimmt diese Dreiteilung, aktualisiert aber weniger im letzten Abschnitt. Er verwendet Griechisch auch im Text, aber sparsam.

Positiv an diesem Kommentar ist vor allem eine ganze Reihe von Überblicken, die für den Durchschnittsleser wohl hilfreicher sind als die griechischen Zitate bei Lohse oder die vielen Einzelheiten in meiner Auslegung. So ist die Wirkungsgeschichte wesentlich kürzer abgehandelt als bei mir, nämlich in einem Exkurs zur Nachwirkung des Hymnus Kol. 1,15–20, der auf meine ausführlichere Darstellung zurückverweist. Zwar fehlt darin vieles; dafür werden einerseits die wichtigsten Sätze ausführlich in deutscher Übersetzung im Text aufgeführt, andererseits die entscheidenden Linien, z. B. im Streit zwischen Thomisten und Skotisten, herausgearbeitet. Instruktiv ist dabei die ThLZ 99 (1974), 731–746 veröffentlichte gnostische Schrift „Die dreigestaltige Protennoia", die mir noch entgangen war, in ihrer Gleichheit und Verschiedenheit gegenüber Kol. 1,15–20 (Gnilka S. 60f). Sehr nützlich sind auch die gut geordneten, für den Leser instruktiven Darstellungen der Forschungsgeschichte, etwa zur Analyse des Hymnus (51–59), zur Frage der Christusleiden (95–98), zur kolossischen Haeresie (164–167), zum Verständnis der Haustafeln (207–216), wo auch außerchristliche Parallelen besonders reichlich dargeboten werden (211–214, 217).

Gelegentlich wünschte ich, daß die Problematik des Textes schärfer hervorträte.

Es läßt sich durchaus diskutieren, ob nicht Gnilkas Interpretation von 1,24 (Paulus ergänzt, was an den Drangsalen Christi noch mangelt) mir gegenüber recht hat; aber dann muß das schwere Problem, daß „die Gestalt des Paulus ... nahezu [wieso nur nahezu?] heilsrelevante Bedeutung gewonnen" hat (98), offen dargelegt werden.

Tritt denn der Apostel oder gar die Kirche an die Stelle Christi? Oder ist das nur eine protestantische Frage? In FS Mußner (a.a.O. S. 191f) wird einerseits die direkte Anlehnung an die Deutung des Todes Jesu in der Abendmahlsüberlieferung betont, andererseits mit Lightfoots Unterscheidung von satisfaktorischen und aedifikatorischen Leiden (auch S. 97 im Kommentar kurz erwähnt) eine gewisse Lösung angedeutet. Genügt S. 104 der bloße Rückverweis auf den biblischen Hintergrund der Aufforderung zu ethischer „Vollkommenheit", ohne wenigstens einen Versuch, die Schwierigkeit dieses Konzepts nicht nur für den durch die Reformation aufmerksam gewordenen Christen, sondern auch für den psychologisch einigermaßen Unterrichteten zuzugestehen und Lösungen vorzuschlagen?

Müßte man nicht auch bei den Haustafeln noch herausfordernder zeigen, wie gerade die allmähliche Zufügung besonders christlicher Gedanken dazu führte, sie wieder stärker ihren heidnischen Vorbildern anzugleichen, wie also Christianisierung und Paganisierung Hand in Hand gingen?

Zu dem damals äußerst progressiven Schritt, nicht mehr nur den männlichen, erwachsenen und freien Menschen als ethisch verantwortliches Subjekt anzusprechen, sondern auch und zuerst Frauen, Kinder und Sklaven, finden sich nur Ansätze im jüdischen Schrifttum, bei Epiktet, der sich selbst als „Getauften" ansieht, und an einer Stelle bei Seneca. Die Konsequenz, mit der die ersten Haustafeln diesen Schritt vollziehen, ist parallelenlos und viel wichtiger als der heute weithin obsolete Inhalt der Mahnungen. Aber eben das verschwindet bald wieder, weil mit der Überordnung Gottes oder Christi über den Menschen dann wieder die des Mannes, Vaters und Herrn parallelisiert wird. Noch fataler war, daß christlich-theologische Begründung sehr rasch wieder zur stoischen Einordnung des Menschen in eine umfassende und vorgegebene Hierarchie führte, die nicht nur kosmisch, sondern sehr bald auch militärisch begründet wird, wobei dann Gott und Staat oder auch Kirchenregiment in bedenkliche Nähe kommen. Das beginnt, wenngleich noch ziemlich abgesichert, schon 1. Petr 2,13–17. Der Wille zur christologischen Verankerung führte fatalerweise dann auch dazu, den Meister als „Typos" Gottes oder Christi für den Sklaven hinzustellen und damit wieder absoluten Gehorsam religiös zu untermauern. Außerdem wäre die grundsätzliche Verschiedenheit der naturgegebenen Bestimmung „Mann/Frau" von der erst durch Menschen geschaffenen „Herr/Sklave" zu reflektieren (schon zu 3,11 auf S. 189–192).

Auch der Überblick über die möglichen Bedeutungen der „Elemente der Welt" (123–127, ähnlich bei Lohse S. 146–149, aber mit Zitaten im Urtext) ist für den Leser sehr hilfreich. Wieder sähe ich die Fragen schärfer.

Ob die Gestirne, die erst im 3. Jh. mit diesem Terminus bezeichnet werden, in der kolossischen Philosophie eine Rolle spielten oder nicht, kann diskutiert werden. Aber die Bemerkung, sie seien sowieso eingeschlossen, weil das „Feuer" zu den Elementen gehöre (125), ist höchst fraglich. Wo sind die Belege dafür? Normalerweise werden die Gestirne deutlich davon unterschieden, selbst wo sie in der Sphäre des Feuers

angesiedelt werden (E. Schweizer, Beiträge zur Theologie des NT, Zürich 1970, 150f). Ohne jeden Hinweise in Kol. 2 auf Gestirnskult sollte man einen solchen also für theoretisch möglich, aber jedenfalls auch für völlig unbewiesen ansehen. Daß ich die Elemente als personale Wesen ansähe, ist mir neu (126, Anm. 35). Der dortige Hinweis auf „Schweizer (Anm. 16)" ist sinnlos; gemeint ist vermutlich Anm. 24. In dem dort zitierten Abschnitt (Beiträge ... 106f) steht aber: „Dabei bleiben die Elemente rein physische Gegebenheiten, ... während sich die Verehrung auf halbgöttliche Gestalten ... bezieht", m. E. nämlich auf die hellenistisch als „Heilande", jüdisch als „Engel" bezeichneten Seelen, die noch nicht ganz in den Himmel aufgestiegen sind. Sie haben also mit den Elementen gar nichts zu tun, sondern sind diesen schon mehr oder weniger entronnen und daher zur Hilfe fähig. Sie erscheinen auch in dem von mir zitierten mittelpythagoreischen (natürlich nicht neupythagoreischen, wie Gnilka S. 166 schreibt) Text, wo sie „abgestuft nach Tageszeiten" (so Schweizer, Beiträge S. 160; nicht „nach Tagen", Gnilka S. 167) verehrt werden. Ich glaube auch nicht, daß die Elemente im Isis-Mysterium personal gefaßt sind (Gnilka S. 169); wo ist im Apuleius-Text auch nur ein Hinweis darauf zu finden? Für die Sonne und eventuell andere Gestirne wäre das denkbar, nicht aber für die Elemente. Noch weniger verstehe ich den Satz, der Aufstieg der Seelen werde „gewährt ... von den Elementen und den über sie gestellten oder mit ihnen gleichzusetzenden Mächten, die Christi Leib bildeten" (167f). Die Elemente können ihn doch höchstens verhindern; gewährt wird er durch Loslösung von den Elementen in asketischer Praxis, die die Seele vom Grob- und Fein-Materiellen befreit und reinigt, bis sie leicht genug ist, durch die Elemente mit ihrem ewigen Streit zum himmlischen Christus aufzusteigen. Natürlich ist möglich, daß jüdische Vorstellungen von Engeln, die Gestirne und/oder Elemente bewegen, eingedrungen sind; aber jedenfalls müßte man das von der anderen Vorstellung deutlich scheiden. Notwendig scheint mir die Annahme nicht; doch ist ein sicherer Nachweis weder so noch so zu führen. Stark beeindruckt hat mich selbst nur die für mich höchst überraschende Entdeckung, daß der Hintergrund des Hymnus zu denselben, stark (jüdisch-)pythagoreisch gefärbten Texten führte, die auch alle Stichworte der kolossischen Haeresie erklären können, und daß später z. B. Markion vorgeworfen wird, genau auf diese pythagoreischen Behauptungen hereingeflogen zu sein. Da jüdischer Pythagoreismus schon vor dem 1. Jh. n. Chr. nachweisbar ist, ist mir die Erklärung der Haeresie von dorther noch immer die wahrscheinlichste. Fatalerweise ist mein Aufsatz über „Versöhnung des Alls" (Jesus Christus in Historie und Theologie, FS H. Conzelmann, 1975, 487–501), der mir noch wichtiger ist als der über die „Elemente der Welt" (in den „Beiträgen ..."), nicht aufgenommen. An abgelegenen Orten Veröffentlichtes entgeht uns ja sehr oft, und das gilt auch für meinen Beitrag zu den Haustafeln in der FS W. Zimmerli (1977) und meine Forschungsgeschichte zum Kol. seit 1970 in Theologische Berichte 5 (1976).

Endlich sehe ich auch bei den Lasterkatalogen schwierigere Fragen.

Die Anregung, die beiden Lasterreihen in Kol. 3,5.8 als Nachklang des Dekalogs (6. und 7./5. und 8. Gebot) aufzufassen (185), ist zwar sehr anregend. Aber dann läßt sich nicht mehr sagen, hier sei (zweimal) ein religionsgeschichtlich nachweisbares Pentadenschema übernommen (181), außer man dächte nur rein formal an die Zahl, was freilich auch so Schwierigkeiten bereitete. Meine Besprechung des religionsgeschichtlichen Materials führte (140 EKK) zum Ergebnis, Kol. 3,5.8 sei inhaltlich völlig durch (paulinische) Tradition bestimmt, wobei die Zahl 5 wahrscheinlich zufällig sei. Vor allem ist aber die Ableitung vom Dekalog m. E. unmöglich, weil ja – was Gnilka weiß – beide Reihen schon paulinisch vorgegeben sind. Die erste Gruppe (Unzucht, Habgier, Götzendienst) bezeichnet schon im Judentum die eindeutig heidnischen Laster und erscheint traditionell auch 1. Thess. 4,3–6. Die zweite Gruppe taucht, ähnlich wie in Kol. 3,8, davon getrennt z. B. 2. Kor. 12,20f, auch Gal. 5,20; Röm. 13,13 auf. Offenbar ist also die Gruppe der traditionellen Grundsünden der Heiden verknüpft mit einer traditionsmäßig ursprünglich anders verwurzelten zweiten („Streit, Eifersucht, Wut"). Dann besagt Kol. 3,5.8, daß dort, wo diese geduldet werden, sich jene, im Grunde die Heiden von den Christen trennenden Grundübel wieder einschleichen (vgl. meinen Aufsatz dazu in: Rechtfertigung, FS E. Käsemann, 1976, 461–477). Man kann also, scheint mir, nicht gut Aufgreifen des Pentadenschemas (181), Abhängigkeit von christlich-katechetischer Tradition (ebd.) und Nachklang des Dekalogs (185) einfach nebeneinanderstellen, sondern muß sich so oder so entscheiden. Da sich Lasterkataloge nur bei Paulus und in von ihm bestimmten späteren Schriften finden, kann man sie nur von dorther erklären.

Welchen der drei Kommentare soll man nun empfehlen? Sucht man vor allem griechische und jüdisch-qumranische Parallelen und die solide Wort-für-Worterklärung mit starkem Nachdruck auf den Urtexten, findet man sie bei Lohse am besten. Ist man an religionsgeschichtlichen Verankerungen und an der theologischen Problematik (inkl. Wirkungsgeschichte und heutiger Aktualisierung) interessiert, dient der EKK vermutlich gut. Gewinnt man gern den Überblick über verschiedene Lösungsmöglichkeiten und den Sinn des Textes, ist Gnilka ausgezeichnet. Natürlich gibt es Differenzen der Auffassung; aber ist es nicht ein Lichtblick in der oft so chaotisch erscheinenden theologischen Entwicklung heute, daß hier einmal grundsätzlich Übereinstimmung festzustellen ist, wo einer auf dem anderen aufbaut und es nicht mehr sehr wesentlich ist, welcher Auslegung man sich beim Gang durch diesen Brief anvertraut?

Männedorf (Zürich) Eduard Schweizer

Léon-Dufour, Xavier: **Face à la mort Jésus et Paul.** – Paris: Éditions du Seuil (1979). 320 S. (Parole de Dieu 18) kart.

Als Reflexion über den Tod will dieses Werk die Voraussetzungen schaffen für das anerkannte Werk des Vf.s: Résurrection de Jésus et Message pascal (Parole de Dieu 7, Paris 1971). In seinen zwei Teilen behandelt das Buch je Jesus und Paulus angesichts des Todes.

Der erste Teil beschreibt zunächst Einstellung und Verhalten Jesu zum Tod. Der Tod ist endlich allgemeines Los (Mt 16,28). Indem Jesus dem Tod in den Erweckungen aus dem Tod gegenübertritt, wird das Leben stärker als der Tod. Die Worte Jesu sprechen früh prophetisch seine Todeserwartung aus. Beim Abendmahl wie in Gethsemane erwartet Jesus das nahe Sterben und er besteht dieses am Kreuz. Das Wort von der Hingabe des Lebens in den Tod als Lösegeld für die vielen (Mk 10,45) wird kaum als authentisches Wort Jesu gelten können. Wohl aber ist ursprünglich Jesu Selbstverständnis der Lebenshingabe als Dienst in der Weise des jesajanischen Gottesknechtes (1 Kor 11,25). Das Wort vom Kreuztragen (Mk 8,34) versteht D. nach Ez 9,4–6 als Übernahme des zeichenhaften Buchstabens TAV, der als Kreuz (X) geschrieben wurde. In den Evangelien ist es nach dem geschichtlichen Kreuzweg Jesu auf diesen bezogen. Die sieben Worte Jesu am Kreuz können nicht psychologisch und historisch harmonisiert werden. Sie sind gültig in ihrer Gesamtheit. Die Aussagen über das Leiden Jesu wurden nach seinem Tod verdeutlicht und vertieft und auf die Kirche hin ausgeweitet (so besonders in den Abschiedsreden Jesu Jo 13–17).

Der zweite Teil des Buches beschreibt das Verhältnis des Apostels Paulus zum Tod. Zur Erklärung verwendet Paulus politische, soziologische, religiöse und Lebens-Symbolik. Zunächst wird die Theologie des Kreuzes Christi bei Paulus erhoben. Der Tod Christi wird nach dem Plan Gottes in der Auferstehung offenbart als Sieg über die Sünde. Der Heilstod begründet die Hoffnung. Der Geist überwindet das Leiden. Paulus erfährt den eigenen Tod als drohend (2 Kor 1,8), als ersehnt (Phil 1,23), als Gekreuzigt-sein mit Christus (Gal 2 u. 3). Es könnte noch angeführt werden Röm 8,35, wo Paulus wie prophetisch den Tod durch das Schwert annimmt. Der Tod des Gefährten und Freundes wäre Leid über Leid gewesen (Phil 2,27). Das Wort Kol 2,29, daß der Apostel das Leiden Christi für den Leib der Kirche vollenden muß, gilt D. mit dem Kolosserbrief als ursprünglich paulinisch. Vielleicht ist es aber doch eher zu verstehen als nachpaulinisches Zeugnis der Kirche über das vollendete Martyrium des Paulus. – Ein Anhang des Buches behandelt die Kontroverse zwischen den Erklärungen Johannes XXII und Benedikt XII über die Anschauung Gottes.

Das Werk gebraucht umfassende biblische Exegese des AT und NT, auch synchrone und diachrone Linguistik. So werden die Aussagen auch aus Texten erhoben, die mit Vorstellungen antiker Kosmogonie und Anthropologie ausgesprochen sind. Der Tod hört auf ein bedrängendes Problem zu sein, wenn er auch ein Geheimnis bleibt. In seiner Dunkelheit erhellt der Tod, biblisch-christlich verstanden, menschliche Existenz. Die Meditationen vermögen unserer Zeit, die dem Tod ausweichen und ihn in die Verborgenheit abdrängen will, einen Dienst zu tun.

Tübingen Karl Hermann Schelkle

D'Angelo, Mary Rose: **Moses in the Letter to the Hebrews.** – (Missoula, Montana): Scholars Press (1979). X, 270 S. (SBL Dissertations Series 42). kart $ 12.–

Bien que l'Épître aux Hébreux soit un des écrits néo-testamentaires les plus étudiés par les exégètes, jamais la signification de Moïse dans cet écrit n'avait été mise en relief. C'est dire l'intérêt du présent travail qui est non seulement neuf dans son objet, mais qui apporte maintes lumières sur l'herméneutique primitive et sur

l'élaboration de la Christologie. Qu'il s'agisse de Luc (Act. VII, 20–40), de Paul (I Cor. XIII, 12; II Cor. III, 7–18), de Jean (I, 14–18), les «Moseologies» s'élaborent en fonction de la Christologie pour aboutir à une correspondance entre Moïse et Jésus, tant de leur personne que de leur mission. L'Épître aux Hébreux, avertie des conceptions rabbiniques et très proche de Philon, mentionne Moïse avec un intérêt singulier (III, 1–6; VIII, 5; IX, 19; XI, 23–27). Chacun de ces textes fait ici l'objet d'une analyse particulière.

Et d'abord Hébr. XI, 23–27, traitant longuement de la vie du jeune Moïse et le présentant comme modèle d'endurance et témoin de la foi, car il a reçu les promesses et il y a cru, encore qu'il n'en ait pas vu l'accomplissement. D'où la leçon homilétique sur le rôle de la foi dans l'histoire du salut: elle escompte une récompense invisible. Moïse devient un exemple pour les chrétiens humiliés et persécutés, mais qui doivent garder leur Παρρησία tout en participant à «l'opprobre du Christ» (cf. Ps. LXVIII et LXXXVIII). Vocabulaire et concepts sont ceux du judaïsme hellénistique, notamment ceux de la Tradition sur le martyre (choix en faveur de l'invisible et aux dépens du péché et des plaisirs; support endurant et passager des épreuves, à l'instar de l'athlète qui souffre pour vaincre, effusion du sang et fidélité sous les tortures).

Hébr. III, 1–6 commente à la façon midrashique Nomb. XII, 7: «Moïse fidèle serviteur dans la maison», mais on peut se référer aussi à l'oracle de Nathan (I Chr. XVII, 14) et à celui donné à Elie (I Sam. II, 35; II Sam. VII, 16) voire à Zach. VI, 12, c'est-à-dire à un messie prêtre, descendant de David; d'où la notion de sacerdoce royal dans la Christologie d'Hébr. Il appert que la foi des ancêtres est identique à celle des chrétiens. En tenant compte des interprétations de Nomb. XII, 7 dans les Septante, le Siracide, Philon, les Targums et les Tannaïtes, on peut préciser (chap. III) ce que Hébr. entend par la «maison» d a n s laquelle sert Moïse et s u r laquelle domine le Christ. La «maison» est soit la famille céleste (les anges; Hébr. oikoumènè), soit la création (univers), soit le tabernacle et le Temple, soit le peuple de Dieu. Jésus est le constructeur de cette maison, et comme on considérait Moïse comme supérieur aux anges, on comprend que la supériorité de Jésus sur Moïse ait été établie après celle sur les esprits purs. Leur gloire respective est différente: Jésus est descendu du Ciel (Moïse y est monté) et son abaissement ne fut que temporaire, tandis que l'exaltation de Moïse n'est pas éternelle (Jo. III, 13; cf. Midrash Tehillim, 90,5). La gloire de Moïse, illumination de son visage (Ex. XXXIV, 29; Ps. VIII; II Cor. III, 7 sv.) s'explique parce qu'il parlait à Dieu et en reflétait la gloire, ou encore parce qu'il recevait la loi qui lui communiquait sa lumière. La gloire du Christ est plus grande car il est et demeure «le resplendissement de la gloire» du Père. Jésus est lumière, Moïse son reflet. Bien plus, la gloire que Moïse a contemplée était le Fils de Dieu, gloire du Père. Aussi bien, Hébr. a l'intention d'établir la divinité du Messie davidique (p. 167) et le qualifie de Dieu et de créateur; en quoi il est très proche du prologue de Jean, où Jésus est le Verbe plein de grâce et de vérité. Moïse n'est qu'un prophète qui a vu le Christ et a écrit à son sujet; il «témoigne des choses qui devaient être dites» (III, 5), et telle est l'explication chrétienne de la vision de Moïse.

Enfin, selon Hébr. VIII, 4–6, Moïse est monté au ciel où on lui a montré les modèles pour le tabernacle et son mobilier (Ex. XXV, 40). Une analyse des archétypes, paradigmes, modèles intelligibles, t y p o s, surtout d'après Philon, montre que la correspondance entre les réalités célestes et terrestres sont plus analogiques qu'exactes, mais surtout que le t y p o s vu par Moïse était la t é l é i o s i s de Jésus, fin et modèle du culte, aussi bien que l'inauguration de l'Alliance.

Une brève conclusion sur Moïse visionnaire et Moïse théologien permet de conclure que, pour Hébr., Dieu est connu dans le Christ, qui est le principe de l'exégèse chrétienne: la réalité du Fils de Dieu permet de discerner et de comprendre les images de l'A.T. – Ce résumé ne mentionne pas les références considérables qui sont données aux traditions juives. La rédaction de celles-ci est presque toujours plus tardive que celle de Hébr., mais la doctrine est certainement plus ancienne. On peut ici et là ne pas suivre l'auteur dans ses rapprochements ou ses conclusions, voire discuter sa formulation, mais l'ensemble est éclairant, solide, suggestif et de valeur.

Fribourg C. Spicq, O.P.

Meinhold, Peter: **Studien zu Ignatius von Antiochien.** – Wiesbaden: Steiner 1979. XII, 86 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Bd 97. Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte). Kart. DM 28.–

Der Vf. hat hier in leicht überarbeiteter Gestalt sechs Aufsätze über Ignatius, diese menschlich und theologisch einzigartige Gestalt in der Kirchengeschichte des frühen zweiten Jh.s, zusammengetragen, die er in den Jahren von 1957 bis 1971 veröffentlicht hatte (vgl. S. 78): 1. „Episkope – Pneumatiker – Märtyrer. Zur Deutung der Selbstaussagen des Ignatius von Antiochien" (1–18); 2. „Schweigende Bischöfe. Die Gegensätze in den kleinasiatischen Gemeinden nach den Ignatianen" (19–36); 3. „Die geschichtstheologischen Konzeptionen des Ignatius von Antiochien" (37–47); 4. „Christologie und Jungfrauengeburt bei Ignatius von Antiochien" (48–56); 5. „Die Anschauung des Ignatius von Antiochien von der Kirche" (57–66); 6. „Die Ethik des Ignatius von Antiochien" (67–77).

In seinen Selbstaussagen, die als solche zusammengefaßt bisher noch nicht untersucht worden waren, erscheint Ignatius von Antiochien als hingegebener, seines Auftrags bewußter Episkope und zugleich, doch im Dienst von Amt und Kirche, als Pneumatiker (vgl. den fünften Aufsatz) und dann als sehnsuchtsvoller Märtyrer, der das tiefste religiöse Erlebnis am Ende seines Weges sucht, in der vollkommenen imitatio Christi, in der Erwartung vollendeter Gottes- und Christusgemeinschaft, in dem für Gott und die Gläubigen dargebrachten Lebensopfer. „Seine Briefe bringen die ihn nach diesen drei Richtungen hin bewegenden Gedanken in der Auseinandersetzung mit bestimmten Gegensätzen innerhalb der kleinasiatischen Kirchen und unter Verarbeitung gnostischer und stoischer Anschauungen, wie sie seine Zeit und Umwelt beherrschen, zum Ausdruck" (18). – Die fünf an die kleinasiatischen Gemeinden gerichteten Schreiben einschließlich des Pol lassen heftige Auseinandersetzungen mit häretischen und schismatischen Gruppen in den betreffenden Kirchen erkennen, die der Verfasser eindrucksvoll herausarbeitet. Diese Gruppen hielten eigene Eucharistiefeiern und lehnten insbesondere monarchische Bischöfe als pneumatisch nicht ausgewiesen ab (Eph, Mg, Phd, Sm, Pol), folgten judaisierenden Strömungen (Mg, Phd) oder vertraten ein gnostisierendes und doketisches Christentum (Tr, Sm). Ignatius stellte sich ihnen nachdrücklich entgegen. – Das Problem der Geschichte besteht für Ignatius gegenüber der Gnosis, die kein Geschichtsbild hat, aber auch gegenüber den Judaisten. Das Judentum ist für ihn prinzipiell durch das Christentum überwunden, wie er mit Hilfe der geschichtstheologischen Kategorie von Weissagung (Vorbereitung) und Erfüllung dartut. Die jüdischen Heilsgestalten werden von ihm jedoch sozusagen als Christen vor Christus in Anspruch genommen. So beginnt die Geschichte des Christentums und der Kirche ansatzweise, als Vorgeschichte, schon im Alten Bund, in dem bereits auch die Gnade und der Geist Christi wirksam waren. Die Hadesfahrt Christi wird in dieser Konzeption „zur Errettung der Frommen der alten Zeit notwendig" (42). Daneben „kündigt sich bei Ignatius ein neuer, geschichtlicher Universalismus an, der die Vorstufen des Christentums überall dort erkennt, wo überhaupt Glaube an Gott gewesen ist" (43). Dagegen findet man bei diesem Apostolischen Vater noch kein zusammenhängendes Bild der bisherigen christlichen Vergangenheit; das urchristliche eschatologische Bewußtsein ist noch zu stark, und, wie man hinzufügen darf, Geschichte zu schreiben war nicht Zweck der Ignatianen. Die christliche Urzeit erscheint in gewisser Idealisierung (Aussagen über die Apostel). – Der Bischof von Antiochien gab Antwort auf ein religiöses Problem seiner (und aller) Zeit, die Befreiung vom Tod suchte, wenn er lehrt: Christus hat durch seine Menschwerdung, sein Leiden und vor allem seine Auferstehung als das wahre Leben den Tod vernichtet. Insofern ist Christus unser Glaube und unsere Hoffnung. Auch die ignatianische Lehre von der Eucharistie steht in diesem Zusammenhang. Eine Reihe soteriologischer Aussagen in diesem Sinn findet sich bei Ignatius, der auch ursprünglich mythische Anschauungen in Dienst nimmt. Unter dem Gegensatz gegen den Doketismus tritt die geschichtliche Inkarnation, die reale menschliche Seinsweise des Logos hervor, zum Erweis der historischen Wirklichkeit der Heilsfakten. Die Geburt aus der Jungfrau gilt für den Vf. in diesem Rahmen „als eines der wesentlichen Momente der göttlichen Heilsökonomie" (54), keineswegs nur als lediglich mitgeschlepptes traditionelles Gut; sie bezeugt das wirkliche Menschsein Christi und zugleich die Neuheit und Einzigartigkeit dieses Menschen, der vom heiligen Geist gezeugt ist. – Von ökumenischer Relevanz ist das Verständnis des Kirchenbegriffes bei Ignatius durch den Vf. Er überprüft die Ansicht, Ignatius biege das vorwiegend pneumatisch und eschatologisch bestimmte Urchristentum in den Katholizismus und in eine kultische Religion nach Art der hellenistisch-gnostischen Mysterienreligionen um. Die Kirche ist das metaphysische Organ, in dem die Einung des Hauptes Christus mit den Gliedern zustande kommt und zustande kommen soll. Sie ist nicht bloße Rechtskirche, sondern gerade auch in ihren Ämtern, wobei besonders auf den monarchischen Episkopat abgehoben wird, pneumatischer Organismus, der abbildlich in der sichtbaren Kirche zur Darstellung kommen muß. „Nicht also die Wirksamkeit des Pneuma an sich konstituiert die Kirche, sondern das Wirken des an das Amt gebundenen Geistes schafft sie. Der pneumatische und der anstaltliche Kirchenbegriff werden

von Ignatius damit in eins gesetzt" (63). Die kirchlichen Ämter sind für Ignatius dem Wesen des Göttlichen konform, gerade auch im Dienst an der ἕνωσις, die zur Einheit mit Gott führt. – Schließlich widmet sich der Vf. der Ethik des Ignatius, die bis zur Entstehungszeit des Aufsatzes wenig Beachtung gefunden hatte. Die ignatianische Ethik ist, wie vor allem die paulinische, als pneumatisch zu kennzeichnen, was eingehend dargelegt wird (Einwohnung Gottes als Voraussetzung der ignatianischen Ethik, Ethik als Verwirklichung des neuen Seins in Glaube und Liebe. Weitere Motive des sittlichen Handelns sind u. a. die Idee der imitatio Christi und die Verpflichtung zu vorbildlichem Verhalten der Christen). Im Pol behandelt der Bischof von Antiochien drei praktische Fragen: die unauflösliche Ehe, die Virginität und das Sklavenproblem.

M. ist in diesen Aufsätzen tief in die Seins- und Denkwelt von Ignatius und ihre Quellen (paulinische und johanneische Theologie, differenziert zu sehende Verwendung stoischen und gnostischen Materials) eingedrungen. Zutreffend ist etwa die Vermutung, daß sich die Auffassung des Martyriums als Opfer bei Ignatius in Analogie zum Opfertod Jesu gebildet hat (16). Eindrucksvoll sind die Ausführungen zur Geschichtstheologie des Ignatius, die eine Vorstufe zu Justin bildet. Auch die Interpretationen von Eph 19,3 (50) und Pol 5,2 (74f), um nur noch diese Beispiele herauszugreifen, verdienen Beifall. Der Vf. betrachtet die sieben Briefe noch als authentische Schreiben des Bischofs Ignatius von Antiochen, ohne sich auf den mißlungenen Datierungsversuch von R. Weijenborg einzulassen und ohne die allerneuesten (1979) ebenso mißlungenen Bemühungen von R. Joly und J. Rius-Camps schon zur Kenntnis nehmen zu müssen.

Das Schweigen der Bischöfe (Eph 6,1; Phd 1,1) wird von M. in einer immerhin beachtenswerten Hypothese auf den Verzicht der Episkopen auf die frei formulierten pneumatischen Gebete gewisser Kreise verstanden, die urchristliche Tendenzen zur unrechten Zeit noch lebendig hielten und die Institution des monarchischen Episkopats aus einem einseitigen Pneumatismus bekämpften. Doch könnte man das Schweigen des Bischofs auch aus der Anwesenheit des schweigenden Gottes und des schweigenden präexistenten Christus in ihm erklären. Mit einigen wertvollen neueren Arbeiten wie denen von K. Bommes (1976) und H. Paulsen (1978) konnte sich der Autor leider nicht mehr befassen. Ob hinter der ignatianischen Vorstellung von der Kirche als dem Leib Christi, der die getrennten Glieder eint, primär der Urmensch-Mythos steht und nicht doch auch hier Paulus, ist dem Rez. immer noch eine Frage. Zu σωματεῖον in Sm 11,2 vgl. nun die Arbeit von Paulsen (die Gemeinde von Smyrna als Konkretion des umfassenden σῶμα der Kirche). – Ganz ohne Druckfehler geht es auch in diesem Buch nicht. So erscheint S. 14 die Nr. 82 in den Anmerkungen zweimal; S. 40 Anm. 12 lies Prigent (statt Pregent).

Quellennachweise, Literaturverzeichnis und Register schließen das verdienstvolle, die Ignatiusforschung weiterführende Buch ab. Des Rez. griechisch-deutsche Ausgabe der Apostolischen Väter liegt nun (1981) in achter Auflage vor.

Augsburg Joseph A. Fischer

Pillinger, Renate: **Die Tituli Historiarum oder das sogenannte Dittochaeon des Prudentius.** Versuch eines philologisch-archäologischen Kommentars. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1980. 142 S., 77 Abb. auf 53 Schwarz-weiß- und 11 Farbtafeln. (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosoph.-Histor. Klasse. Denkschriften, Bd 142) br. DM 50.–

Bescheiden nennt die Vf.in ihre Arbeit Versuch eines philologisch-archäologischen Kommentars. Der Versuch ist wohl gelungen. Die schon bisher favorisierte These, daß die 48 Vierzeiler des Prudentius, die sich auf 24 Szenen aus dem AT und 24 Szenen aus dem NT beziehen, mit einem atl-ntl Bilderzyklus zusammenhängen, dem sie als Beschreibung zuzuordnen sind, ist noch viel wahrscheinlicher geworden. P. glaubt, bis auf eine Ausnahme (Vers 89–92 von dem Weinen an Babels Flüssen, an dessen Weiden das Volk der verbannten Hebräer seine Harfen aufhängte), alle biblischen Motive der Vierzeiler in der frühchristlichen Kunst nachweisen zu können. Bisher war eine solche Vollständigkeit bei weitem nicht erreicht worden. Fraglich bleibt m. E. allerdings (111f) die Deutung der Türen in Kammer F in der neuen Katakombe an der Via Latina auf die Heilung des Gelähmten am Tor des Tempels (Apg 3). In der Auseinandersetzung mit entgegenstehenden Auffassungen, die einzelne Themen des Dittochaeons in so früher Zeit in der Kunst nicht für möglich halten, bekräftigt P. mit neuen Argumenten die Haltlosigkeit solcher Einwände. Für die Frage, wo ein solcher Bilderzyklus sich gefunden haben könnte, ergaben sich für die Vf.in kaum neue Gesichtspunkte. Hier scheinen jedoch für zukünftige Untersuchungen noch nicht alle Möglichkeiten ausgeschöpft zu sein. Dies gilt besonders für die Fragen der Anordnung der postulierten Bilder im Raum sowie die Art der Bilder, die irgendwie zwischen den stark symbolischen Motiven der Katakombenmalerei und der viel ausführlicheren Buchmalerei anzusetzen ist.

Dem hier zuerst besprochenen archäologischen Kommentar zu den einzelnen Vierzeilern geht jeweils ein philologischer Kommentar voraus. Darin findet man u. a. neben den nötigen philologischen Erläuterungen (Sprache, Metrik) vor allem die Parallelen in sprachlichen Formulierungen und in der Schriftverwendung bei Prudentius selbst und das Vergleichsmaterial aus zeitgenössischen Schriftstellern und den Verfassern von Tituli zusammengestellt. Das macht die vorliegende Arbeit zu einer wertvollen und unentbehrlichen Ausgangsbasis für weitere Forschungen. In der Einleitung des Buches sind die Forschungsergebnisse zusammengefaßt zum Titel des Werkes, zur Frage etwaiger Überschriften zu den Vierzeilern, zur Frage der Echtheit, der Bestimmung und der Datierung der Schrift des Prudentius sowie zur Frage der Existenz von Bildern und deren Priorität. Die Verdienste des sympathischen Werkes werden abgerundet durch eine erste vollständige und erfreulich treue deutsche Übersetzung und durch einen Bildteil, der eine umfangreiche Dokumentation zu den Tituli aus der frühchristlichen Kunst enthält.

Würzburg Jakob Speigl

Fox, Douglas J.: **The "Matthew-Luke Commentary" of Philoxenus.** Text, Translation and Critical Analysis. – (Missoula, Montana): Scholars Press (1979). VII, 319 S. (Society of Biblical Literature Dissertation Series, 43), $ 6.– (SBL members), $ 9.– (non-members).

The Commentary on Matthew and Luke of the Monophysite Syriac writer Philoxenus of Mabbug († 523) must have been an unusual kind of commentary, consisting of long "chapters" based on selected passages and designed as a vehicle for dogmatic discussion. Fox's dissertation, originally submitted in 1975, is an edition and translation of the only surviving MS of any part of this work, the 38 folios of British Library MS Add. 17126, containing part of the "fifth book", wich ends at Luke 3.23.

Although these leaves do not on any ordering form a completely coherent sequence, they show some of the interest which attaches to Philoxenus's work. For example, his method is shown in the discussion of Lk 2.52, an aggressive attack on dyophysite rationalizations – as he sees them – of Jesus' humanity and divinity, followed by an insistence that "growth" must be, however incomprehensibly, ascribed to God the Word. Philoxenus's command of Greek and Syriac learning emerges in an incidental comment on Gn 4.15 (fol. 1r) which admits interpretations based in the Septuagint (e. g. that "he who kills Cain spares him from seven punishments") alongside others based on the Peshitta (including Ephrem's, that Cain would remain alive and be punished for seven generations).

Fox's edition suffers from several shortcomings, especially when compared with the edition of the same work by J. D. W. Watt in the Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (Louvain, 1978). First, it does not include the quotations of the Commentary to be found in later Syriac writers; these cannot all belong to other lost works of Philoxenus as Fox seems to be claiming. Secondly, where readings in the damaged MS had to be conjectured from inspection under ultra-violet light, one must quite often doubt Fox's judgment. For example (fol. 17v), was John the Baptist "baptized" by the Holy Spirit in the wilderness? If, as Watt's uncertainty here suggests, the word is practically illegible, one might propose "suckled" as an improvement ad sensum. Thirdly, Fox's English translation suffers from frequent and elementary mistakes which a careful double-checking ought to have eliminated.

Lancaster J. F. Coakley

Die Benediktsregel. Eine Anleitung zu christlichem Leben. Der vollständige Text der Regel übersetzt und erklärt von Georg Holzherr, Abt von Einsiedeln. – (Zürich, Einsiedeln, Köln): Benziger (1980). 370 S. kart. DM 24.80

Im deutschen Sprachgebiet erschien seit 1952 kein Kommentar mehr zur Regel Benedikts (Basilius Steidle, Die Regel St. Bene-

dikts, eingeleitet, übersetzt und aus dem alten Mönchtum erklärt, Beuron 1952). Der neue, deutsche Kommentar aus der Hand des Abtes von Einsiedeln darf daher Beachtung finden. Über dies ist H. durch eigene Arbeiten als Fachmann in der Geschichte des lateinischen Mönchtums ausgewiesen. H. führt das Werk eines Mitbruders aus Einsiedeln fort (Eugen Pfiffner, Die Regel St. Benedikts, übersetzt und erklärt, Einsiedeln 1947). Entstanden ist tatsächlich etwas Neues, besonders ein umfangreicher Kommentar.

1. Die Übersetzung ist vorzüglich. Sie zeichnet sich durch gutes Deutsch aus, ist aber manchmal auf Kosten des Lateins etwas frei. Die Vorlage von Pfiffner ist kaum noch zu erkennen.

Bei einer Neuauflage sind Verbesserungen wünschenswert. Prol 6: de bonis suis in nobis, nicht ‚mit seinen uns geschenkten Gaben', sondern ‚mit seinen Gaben, die er in uns legte'; so auch Vogüé (siehe unten), – prol 42: gehennae, nicht – wie auch 72,1 – ‚Reich des Todes (= Einheitsfassung des Credo!), sondern – wie auch 4,45 – ‚Hölle'. – 1,3 besser – nach Steidle –: ‚diese nehmen das Mönchsleben (besser vielleicht ‚Einsiedlerleben') nicht im ersten Eifer des Anfängers auf sich'. – bene extructi ex acie ist ‚gut geübt in der Reihe' (so Steidle, Vogüé). – 2,2: creditur sollte mit ‚glauben' übersetzt werden. – 5,9: ‚fast' steht nicht im Text, ist sinnstörend. – 6,1: fehlt posui ori meo custodiam. – 7,6: Sollte heißen: ‚Muß für den Aufstieg für unsere Werke jene Leiter errichtet werden'; d. h. nicht wir errichten mit unseren Werken die Leiter, sondern Gott errichtet sie; siehe V 8. – 7,20: nicht ‚Wille an uns' (in nobis), sondern ‚Wille in uns' (siehe oben prol 6); so entsprechend Cyprian, De orat. dom. 14: petimus ut fiat in nobis voluntas Dei, quae ut fiat, in nobis opus est Dei voluntate, id est ope eius et protectione (Vogüé: en nous). – 7,40: fehlt igne. – 7,48: fehlt adversum me. – 11,10: benedictione besser ‚Lobpreis' (siehe Vogüé). – 48,3: exeuntes a prima: es ist die Gebetszeit der Prim gemeint wie 42,8: exeuntes a Completoriis. – 48,8: ‚erst' steht nicht im Text und gibt ihm eine unnötige Verschärfung. – 65,12: si fieri potest ausgelassen. – 68,1: forte und quidem ausgelassen: ‚Wenn vielleicht einmal einem Bruder Schweres ... aufgetragen wird, nehme er wenigstens ... an.' – 73,9: maiora fehlt.

Am Ende jeder Übersetzung eines Kapitels wird nicht nur – wie sonst in Regelausgaben üblich – auf biblische Zitate verwiesen, sondern auch auf biblische Anklänge und Anspielungen. Diese müssen noch konsequenter von den Zitaten durch „vgl." unterschieden werden. – Die Väterzitate der Regel werden im Apparat nicht verzeichnet.

2. Die Einführung (10–21) nimmt u. a. Stellung a) zu Umfeld und zur Datierung der Regel und umreißt b) die Zielsetzung dieses Kommentars. Es sollen die im französischen Sprachraum intensiv betriebenen Regelstudien vermittelt werden, wobei besonders auf das monumentale, elfbändige Werk von Adalbert de Vogüé (Sources chrétiennes Nr. 105–107; 181–186; La Communauté et l'abbé, Brügge 1961; Commentaire doctrinal et spirituel, Paris 1977) und auf die belgischen Forscher Masai-Manning verwiesen wird. H. unterrichtet so auch – summarisch – über den gegenwärtigen Stand der Forschung.

a) H. ist selbstverständlich für die Priorität der Magisterregel (RM), deren Heimat er mit Masai-Manning gegen Vogüé (Heimat Süditalien) in den Raum Lérins-Jura verlegt. Mit Hilfe der Vita Benedicti (Dial. II Gregor des Gr.) wird (nach Manning) versucht, die Regel chronologisch einzuordnen.

Warum wird nur mit Namen auf Vogüé bzw. Masai-Manning verwiesen, nie jedoch auf deren Werke (genannt in der Bibliographie) mit Seitenzahl? – Vertraut H. nicht zu sehr den oft gewagten Konstruktionen von Masai-Manning? – H. betont richtig, daß zur richtigen Einschätzung der Vita Benedicti sicher andere als historische Gesichtspunkte maßgebend sein müssen. Wie weit dürfen dann aber noch historische Auskünfte der Vita entnommen werden? Genügen die „verifizierbaren Angaben" von S. 18 (Montecassino fehlt wohl) für eine Rekonstruktion des „historischen Rahmens des Benediktuslebens", wie sie H. versucht? Da bleiben Zweifel, die kaum zu beheben sind. – Die Hinweise auf die Entstehungszeit der Regel und Todesjahr Benedikts (gegen 575) sind immerhin eine brauchbare Hypothese, die manche Schwierigkeiten der Regel mildern.

b) Der Vf. hat „bewußt einen systematisch aufgebauten Kommentar vermieden". Verweise auf Parallelstellen und ein Stichwortverzeichnis ermöglichen systematische Durchblicke. Nicht Wissenschaft ist das erste Ziel des Kommentars, der die RB als eine „Anleitung zum christlichen Leben" bezeichnet und entsprechend die spirituell bedeutsamen Teile der Regel besonders erklärt. Das geschieht weitgehend mit – vom Vf. übersetzten – Väterzitaten aus dem monastischen Umfeld der Regel, um so Augen und Ohr des Herzens für eine meditative Lektüre der Regel zu öffnen. – Das Vorhaben ist gelungen. Es entstand ein geistlicher Kommentar eigener Prägung auf wissenschaftlicher Grundlage, die weitgehend als tragfähig erscheint.

Hat nicht auch ein systematischer Kommentar zuerst einen geistlichen Dienst zu leisten? Dieser Kommentar führt das Wort der Regel weiter, akzentuiert entsprechend heutiger Fragestellung und ergänzt. Der Leser müßte sich immer wieder fragen, ob im Kommentar Benedikt zu Wort kommt oder andere Väter, die H. für seine Anliegen sprechen läßt.

Es scheint mir eine Übertreibung zu sein, Benedikt „Nostalgie nach der Martyrerzeit" zuzuschreiben. Sicher, er benutzt Ideen der Martyrerzeit (4. Stufe der Demut), aber er vermeidet gerade jene Wendungen der RM, welche das Mönchtum als Martyrium bezeichnen (RM 7,59). Hat „Benedikt Heimweh nach der Urkirche"? Das kann man kaum aus den wenigen Hinweisen auf die Urkirche schließen.

Folgende Sätze zeigen den prägnanten Stil des Vf.s, der bisweilen etwas schwebend Ungenaues an sich hat. „Die Regel ist eine Kurzfassung der Heiligen Schrift. Benedikt will Menschen der Seligpreisungen formen. ... Mönche sind Christen, die sich voll für die kirchliche Gemeinschaft engagieren" (9). Benedikt spricht aber nie vom Verhältnis seiner Regel zur Schrift, nie von den Seligpreisungen! Was heißt Engagement für die kirchliche Gemeinschaft? Doch sicher nicht Apostolat. Gewiß, die Mönche Benedikts sind Zönobiten, bilden also eine kirchliche Gemeinschaft. Der kirchliche Charakter des Zönobiums wird aber von Benedikt im Unterschied zur RM nie reflektiert!

3. Kommentar: Wesentliches ist schon gesagt. Es sei noch Folgendes hinzugefügt. Die sehr wertvollen Anmerkungen gehören unter den entsprechenden Text! – Die Regel entwickele eine „Theologie des Herzens", ein dem Vf. offensichtlich liebes Thema, das er an verschiedenen Stellen mit Vätertexten illustriert. Ich möchte meinen, daß Benedikt diese Gedanken fern lagen, vernachlässigt er doch die in der RM noch bekannte Bezeichnung des spirituellen Teils der Regel als actus militiae cordis (RM 10,123). – prol 39: es müßte vielleicht doch etwas mehr zum Textus interpolatus gesagt werden als „vielleicht ursprünglich" (36: „wohl ältere Fassung"). – prol 41 (41): Der Satz kann nur dann semipelagianisch verstanden werden, wenn ‚quod' relativisch übersetzt wird und nicht richtig als Konjunktion (= weil) verstanden wird. Hier besteht eine Diskrepanz zwischen Übersetzung (richtig) und Kommentar. – S. 50: Die ursprüngliche Bedeutung von ‚militare' ist sicher verblaßt; so sagen tatsächlich alle neueren Kommentatoren im Anschluß an Chr. Mohrmann. Doch scheint mir die ursprüngliche Bedeutung immer noch dort präsent zu sein, wo der Kontext von Waffen spricht (prol 3) oder wo militare einem servire gegenübersteht (61,10). – RB 7,5–9 (103): Der Hinweis, wie in einem Text des Horsiesi die wesentlichen Motive des Demutskapitels anklingen, ist wertvoll. Doch bezieht sich dort das Bild der Leiter auf „die Überlieferung unseres Vaters Pachomius" und nicht auf die Demut. – RB 8–20: H. hält es für möglich, daß Benedikt noch die Grundzüge der Liturgie, die weiter ins 7. Jh. zu datieren wäre, für eine im Lateran sich bildende Mönchsgemeinschaft festlegte. – RB 18,22: H. akzentuiert in einem heute umstrittenen Punkt: „Benedikt läßt jedem Kloster die Freiheit, eine Psalmenverteilung zu finden, die dem eigenen Tagesrhythmus entspricht." Der Tagesrhythmus wird in RB 16 festgelegt! Es geht in RB 18,22 nur um die Psalmenverteilung in einem allerdings engen Rahmen. – RB 23 Anm. 16: Die Anmerkung stimmt nicht mit der Erklärung von RB 29 überein. RB 29 wird richtig erklärt: freies Verlassen des Klosters; Anm. 16 spricht aber von Ausschließung. – RB 38,11: „Diener des Klosters", eine interessante Erklärung: Diese Diener sollen „auf einem Landgut arbeiten, bevor dort ein Kloster errichtet wird", und sie sollen im Kloster Benedikts mit den Küchendienern und dem Tischleser ‚nachessen'! Das scheint doch zu konstruiert! – RB 56 ist kein Einschub, sondern folgt selbstverständlich, wenn man die Reihenfolge der Kapitel in der RM vergleicht. – RB 64,13 zitiert wie Cassian (Conl 2,13.10) Jes 42,3; aus gleichem Zitat kann aber nie die Abhängigkeit Benedikts von Cassian gefolgert werden, wie Anm. 31 (261) sagt.

4. Das Stichwortverzeichnis verdient besondere Beachtung, es kann allen, die sich um die spirituelle Verwurzelung in der Väterzeit bemühen, gute Dienste leisten. In einer Neuauflage sollte unbedingt auch ein Verzeichnis der benutzten Väterstellen zu finden sein. – Hinzuweisen ist zuletzt noch auf den außerordentlich niedrigen Preis dieser – trotz der genannten Wünsche – vorzüglichen Arbeit. H. hat einen Maßstab gesetzt, an dem sich künftig besonders geistliche Kommentare zu messen haben.

Billerbeck Anselm Roth

Chisholm, John Edward C.S.Sp., **The Pseudo-Augustinian Hypomnesticon against the Pelagians and Celestians.** – Volume I: Introduction; Volume II: Text edited from the Manuscripts. – The University Press, Fribourg Switzerland 1967–1980. XVI, 222 Seiten; X, 249 Seiten = Paradosis XX, XXI.

Nicht immer kann man das Sprichwort: „Was lange währt, wird endlich gut" auf texteditorische Vorhaben anwenden. Im vorliegenden Fall kann es jedenfalls geschehen. Sicher hängt das auch damit zusammen, daß der Texteditor sich auf seine eigene Arbeitskraft verlassen hat. Im übrigen geht aus seinem Dank im Vorwort hervor, daß er sich in Gestalt seiner Lehrer (Perler, Fribourg; Bieler,

Dublin) und texteditorischen Ratgebern (darunter: Bischoff, München) der Unterstützung international anerkannter Fachkompetenz erfreuen konnte. Die Kehrseite der Medaille solcher „one-man-workship" ist allerdings der lange Intervall zwischen den Erscheinungsjahren der beiden Bde. Wer eine den Anforderungen genügende Textausgabe vorlegen will, muß – wie denn auch geschehen – Indices erstellen (Index locorum Sacrae Scripturae; index verborum et rerum notabilium), was für den einzelnen entsagungsvolle Zeitopfer bedeutet. Wer einen Autorenindex oder Notierung der grammatikalischen und syntaktischen Modalitäten im Wortindex vermißt, wird auf die diesbezüglichen Kapitel VI und VII der „Einleitung", d. h. den ersten Bd, verwiesen. Das ist eine geschickte Verklammerung der beiden Bde, die verhindert, daß nutznießerische Quellenlektüre den theologiegeschichtlichen Stellenwert mißachtet. Umgekehrt wird es für den Textbd ausschlaggebend sein, wie weit es der „Introduction" gelingt, auch als Monographie innerhalb der dogmengeschichtlichen Forschung Beachtung zu gewinnen.

Schon Friedrich Loofs-Halle hatte bei der Bearbeitung des Stichwortes „Semipelagianismus" innerhalb der „Realencyklopädie für prot. Theologie und Kirche" in der 2. Aufl. (1877ff) das „Hypomnesticon" trotz seiner vorgeblich augustinischen Verfasserschaft als wichtige Quelle benannt und bei der 3. Aufl. (RE 18, ^{3}1906, 198, 56f) von dem „in der Dogmengeschichte bisher ungebührlich vernachlässigten ‚Hypomnesticon'" gesprochen.[1] Der Vorwurf der Vernachlässigung zielte auf Adolf Harnack, der in den 1.–3. Auflagen seines „Lehrbuches der Dogmengeschichte" (1889/1897) das pseudoaugustinische Werk überhaupt nicht erwähnt hatte. Das geschah zum ersten Mal in der ausschlaggebenden, weil wesentlich erweiterten, vierten Auflage von 1909/10 unter ausdrücklichem Verweis auf Loofs (Harnack III, Tübingen ^{4}1910, 294f mit Anm.). Harnack folgte Loofs auch darin, daß er aus historischen Gründen das „Hypomnesticon" anl. des Prädestinationsstreites zwischen Hinkmar von Reims und Gottschalk dem Sachsen (9. Jh.) erwähnte. Damals war die Schrift und damit Augustins Autorität zugunsten des Semipelagianismus ins Feld geführt worden, wobei ein Repräsentant des sog. „Augustinismus" wie der Bischof von Troyes Prudentius, der Augustins späte Gnadenschriften im Sinne der „doppelten Prädestination" bzw. einer „gratia irresistibilis" göttlicher Machtvollkommenheit deutete, dank seiner theologischen Kritik zum ersten Mal Zweifel an der augustinischen Verfasserschaft des „Hypomnesticon" geäußert hatte (De praedestinatione contra Joannem Scotum c. 14, vom Jahre 850 n. Chr., MPL 119, 1199f).

Es ist nun ganz interessant, die Auswertung des Quellenbefundes durch die beiden genannten Dogmenhistoriker des Liberalismus im 19. Jh. zu vergleichen, zumal sie beide die gleiche Auffassung zum oben skizzierten „Augustinismus" vertraten. Beim Vergleich läßt sich nicht verkennen, daß der Hallenser Kollege Harnacks stärker theologisch an dem historischen Ereignis interessiert ist, was dadurch zum Ausdruck kommt, daß er den Gottschalckschen Prädestinationsstreit in einen weiteren Rahmen einspannt:

„Dieser Sieg der Prädestinationslehre des „augustinischen" Hypomnestikon ... entsprach der Richtung, die von den semipelagianischen Synoden ... stets innegehalten war. Aber er schloß spekulative Schwierigkeiten ein und litt an innerer Unwahrheit deshalb, weil man ignorierte, daß Augustin, der ein anerkannter Lehrer blieb, die ‚gratia irresistibilis' gelehrt hatte. Daher hat, obwohl der Krypto-Semipelagianismus die Tradition der folgenden Jahrhunderte bestimmt hat, der genuine Augustinismus die Entwicklung in der abendländischen katholischen Kirche noch mehr beunruhigt" (Loofs, Leitfaden a.a.O. § 57, 4 c Schlußpassus).[2]

Zur Veranschaulichung dieses Schlußsatzes verwies Fr. Loofs auf den Jansenistischen Streit des 17. Jh.s Heute müßte eine Neuauflage seines berühmten „Leitfadens" noch weitere Belege eines fortbestehenden „Gnadenstreites" d. h. eines Interpretationsstreites um die augustinische Gnadenlehre aufführen.

Sie könnte das auch. Ich denke z. B. an die kämpferische Broschüre des Benediktiners Odilo Rottmanner: „Der Augustinismus. Eine dogmengeschichtliche Studie", die 1892 in München erschien.[3] Ihr Vorwort machte „etwaige nichttheologische Leser" darauf aufmerksam, „daß die Prädestinationstheorie des hl. Augustinus nie Lehre der Kirche gewesen ist", und versah diesen Schlußsatz mit der interessanten Bemerkung:

„Ich unterschreibe heute noch, was ich vor 30 Jahren in einer kirchengeschichtlichen Vorlesung Döllingers nachgeschrieben habe: ‚Die Frage, welches eigentlich die feste Lehre des hl. Augustinus (sc. über Gnade und Prädestination) gewesen sei, ist zu aller Zeit auf verschiedene Weise beantwortet worden, und wird sich nie völlig ins Reine bringen lassen, wenn man bei Augustinus (d. h. in seinen gesamten Schriften) ein innerlich wohl zusammenhängendes, ganz konsequent entwickeltes System finden will'" (a.O. p. 32, Anm. 1).

Das autobiographische Zeugnis ist deshalb so interessant, weil es mit der Präambel des Vorwortes übereinstimmt und in der Ausklammerung des „Augustinismus" aus einer dogmatisch-kirchlichen Verbindlichkeit eine bestimmte theologische Position erkennen läßt.

Aus jüngster Zeit könnte man auch auf die „Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius" durch Gisbert Greshake verweisen, die unter dem programmatischen Buchtitel „Gnade als konkrete Freiheit" 1972 im Matthias Grünewald-Verlag, Mainz, erschien. Sie wollte „in der Gnadenlehre des Pelagius Ansatzpunkte zur Lösung der Frage nach einem konkreten Verstehen von Gnade" und so zugleich Ansatzpunkte finden, „um in unserer ‚weltlichen' Welt sinnvoll verstehbar und konkret von Gnade zu sprechen" (a.O. S. 37.26). Hier wird gleichfalls theologisches Engagement greifbar, mag es auch den Textbefund verfehlen, wie als Kritiker Greshakes Adolar Zumkeller nachweist, der von einer „Verzeichnung der Gnadenlehre des Pelagius und seines Gegners Augustinus" spricht (Augustinian Studies 5, 1974, 210–228) und für Augustin gleichfalls die Mißachtung des Textbefundes nachweist. Zumkeller meint, darin „historisch" zu argumentieren. Wenn er z. B. aber von einem „existentiell-dynamischen Verständnis der Gnadenhilfe" bei Augustin in dessen Orientierung an Röm. 5,5 spricht (225), wird auch bei dem Kritiker das theologische Engagement sichtbar.

Warum hier das wohlbekannte Thema der diskussions- und streitreichen Wirkungsgeschichte augustinischer Gnadenlehre angeschnitten wurde? Nun – Ch. eröffnet Bd I, seine „Introduction", mit einem Klagelied: Fr. Loofs Appell habe bisher nur ein sehr geringes Echo ausgelöst. Die Litanei endet mit der Feststellung, daß weder Cayré (Précis de Patrologie, 1927) noch Altaner (Patrologie ^{6}1960; Zusatz: es trifft auch für Altaner-Stuiber ^{7}1966, ^{8}1978 zu) seinen Anonymus erwähnten. Nachdem jetzt die Textausgabe vorliegt, wird sich das zweifelsohne ändern. Doch weit größeres Angeld auf stärkere Beachtung in der Zukunft hat Ch. dadurch angezahlt, daß er in seiner „Introduction" den Schleier der Anonymität zu lüften sich bemüht und mit beachtlichen, das „Pro et Contra" beachtenden Argumenten als Autor des „Hypomnesticon" Prosper von Aquitanien benannt hat: dieser habe kurz nach dem Tode Augustins – zwischen 430 und 435 – die Kampfschrift verfaßt (129). Schon diese Verfasserthese dürfte für die nötige Begleitmusik dieser Textausgabe, d. h. die sie auslösende Sekundärliteratur, sorgen. Die Ablehnung der These wird sich mit dem textlich untermauerten Nachweis Ch.s auseinandersetzen müssen, daß Loofs sich irrte, als er dem „Hypomnesticon" die Lehre von einer „gratia irresistibilis" (Ch. S. 168ff spricht von einer „infallibility of Grace") absprach. Zustimmende Forscher werden hingegen zu bedenken haben, wie desungeachtet Prosper als der neuentdeckte Autor trotzdem am Heilsuniversalismus nach 1. Tim. 2,4 festhalten konnte, wie er für das „Hypomnesticon" durch Ch. (diesmal in Übereinstimmung mit Loofs) festgestellt worden ist (a.O. 176ff). Das führt gleichzeitig in die biographische Thematik einer theologischen Entwicklung Prospers, deren Problematik zugleich mit der Frage verknüpft ist, ob man den Traktat „De vocatione omnium gentium" dem späteren Sekretär Leos I. zuweisen darf oder nicht; dazu hat Altaner-Stuiber (^{8}1978, 451f) das Nötige notiert. Wie nun die Forschung auf diese zweibändige Textedition reagieren wird, auch in dem vorliegenden Fall wird nur

[1] Wenn Chisholm p. 1f für obiges Loofszitat als Beleg „Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4th edition, Halle 1906 p. 440" schreibt, dann scheinen ihm seine Notizen durcheinandergeraten zu sein. Das Zitat findet sich bei Loofs a.a.O. Anm. 1 nicht, dafür aber an der oben angeführten Stelle in der RE 3. Aufl.

[2] Ich benutze immer noch die von Kurt Aland 1951 als „Zweiter unveränderter Abdruck" der „Fünften durchgesehenen Auflage" von 1949/50 bei Max Niemeyer, Halle, herausgebrachte Ausgabe, die auch für die sechste und siebente Auflage des nach Tübingen umgesiedelten Verlages von 1959 bzw. 1968; daher Zitierung nach Kap. und §.

[3] Wieder abgedruckt: O. Rottmanner, Geistesfrüchte aus der Klosterzelle: Gesammelte Aufsätze hrsg. von R. Jud, München 1908, 11–32.

theologisch-systematisches Engagement ihr ihren Platz in der Dogmengeschichte sichern. Daß bisher, d. h. bis zum Erscheinen des Textbdes, die zu erwartende Diskussion ausgeblieben ist, obwohl Ch. seine Auffassung auch vor internationalem Publikum in Oxford 1967 (veröffentlicht: Studia Patristica XI 2 = TU 108, Berlin 1972, 307–310) vertrat, besagt noch nichts, da die Diskussion erst nach Vorlage des Textes in Gang kommen kann. Angesichts der hohen Bedeutung, der heute im ökumenischen Gespräch der Gnadenlehre – auch der augustinischen – zugefallen ist, wäre dies jedenfalls wünschenswert!

Göttingen Carl Andresen

Scotti, Johannis: **De divina praedestinatione liber.** Ed. Goulven Madec. – Turnholti: Typographi Brepols Editores Pontificii 1978. XIX, 279 S. (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis L) br.

Mit der Schrift ‚De divina praedestinatione' hat sich Johannes Scotus Eriugena im Jahre 850 intensiv an dem weitverzweigten und folgenreichen Streit um die Frage einer „doppelten Praedestination" (gemina praedestinatio sive electorum ad requiem sive reproborum ad mortem) beteiligt. Er tat dies auf die Bitte Hincmars, des Erzbischofs von Reims, und Karls des Kahlen (I 2,40) hin-gegen den Mönch Gottschalk als den Urheber des Streits. Dessen These, die sich insbesondere auf Augustinus zu stützen versuchte, wurde auf zwei von Rabanus und Hincmar einberufenen Synoden verdammt (848 und 849), was für Gottschalk zum Anfang eines leidvollen Geschicks wurde.

Von der spezifisch dogmen- oder theologiegeschichtlichen Bedeutung einmal abgesehen, erweckt Eriugenas Traktat ein besonderes philosophisches Interesse:

Eriugena versucht seine Widerlegung Gottschalks als ganze – freilich im Kontext der Schrift und der Tradition – logisch argumentativ abzusichern. Damit wird im Horizont der Einheit von Philosophie und Theologie (I 1: veram esse philosophiam veram religionem conversimque veram religionem esse veram philosophiam) der theologische Problembereich zur produktiven Möglichkeit von „Dialektik" oder ‚ratiocinatio', die teilend und begrifflich rückführend, definierend und syllogistisch beweisend, also nicht nur beschreibend oder behauptend, sondern allgemeingültig begründend verfährt. So ist der Text insgesamt von der logisch-dialektischen Absicht her konstruiert.

Die inhaltlichen Vorgaben für die Sach-Diskussion weisen schon auf Eriugenas Hauptwerk ‚Periphyseon' voraus und sollten auch von ihm her verstanden werden:

1) die Identität von ‚praescientia' und ‚praedestinatio' in Gott gründen in dessen wesenhafter Einheit; 2) daß Nicht-Seiendes (z. B. ‚malum') nicht gewußt werden kann, gründet in der Identität von göttlichem Wissen und göttlichem Sein (substantia). Grundlegend für die gesamte Argumentation ist weiterhin der Gedanke, daß Gott als Freiheit oder absolut freier Wille selbst durch keine Notwendigkeit bestimmt ist: sein Sein ist mit seinem Wollen identisch (non enim aliud est ei esse et velle, 2,1,19), dieses aber entspricht unmittelbar seinem Weise-Sein, seinem Wissen und „Bestimmen" (‚destinare', im Sinne eines creativen Vorentwurfs von Welt: ipsa divina notio qua semet ipsum deus intelligit sapientia proprie vocatur, 2,4,115f). Aus dieser Einheit des Seins Gottes folgt notwendig auch nur eine ‚praedestinatio'; zudem bedingt Gottes absolute Freiheit im Menschen als seinem „Bild und Gleichnis" eine endliche Freiheit, die durch ‚praedestinatio' im Sinne einer ‚praescientia' nicht eingeschränkt werden kann und deshalb auch die Verantwortlichkeit des Menschen für seine eigenen Handlungen impliziert (c. 4,5. c. 7).

Die von G. Madec vorgelegte Edition ersetzt die aus unterschiedlichen Gründen unbefriedigenden Ausgaben von G. Mauguin (1650) und H. J. Floss (1853, Migne PL 122) durch einen verläßlichen und in seinen Textentscheidungen klar dokumentierten Text. Madec hat die als einzige erhaltene Handschrift (Corbeiensis, Paris, Bibl. nat. lat. 13386) mit den Zitaten aus Eriugenas Schrift bei Prudentius von Troyes verglichen, der Eriugena auf Veranlassung Wenilos, des Erzbischofs von Sens, zu widerlegen versuchte. Die von Prudentius und Florus von Lyon, einem weiteren ‚refutator' von ‚De divina praedestinatione', aus Eriugenas Text oder Wenilos Excerpten entnommenen ‚Definitiones' hat Madec in einem Anhang (121–143) – kritisch revidiert – beigegeben. (Sicherlich nicht zuletzt durch die Aktivitäten des Florus wurden alle neunzehn Kapitel der Schrift Eriugenas auf dem Konzil von Valence [855] in einer geradezu schamlosen Sprache verdammt: vgl. die Texte S. VIIIf).

Das Hauptverdienst von Madecs Ausgabe liegt m. E. in dem ausführlichen, auch mit Verweisen auf Forschungs-Literatur versehenen Quellen- und Testimonienapparat, der einen reichen Fundus für die weitere theologische und philosophische Interpretation bereitstellt. Einem genauen Lesen des Apparates bestätigt sich ohne Zweifel die conclusio Madecs: „L'intention fondamentale de Jean Scot me paraît donc être de réduire l'augustinisme de la prédestination par l'augustinisme de la simplicité divine et d'instaurer ainsi, dans l'intelligence de la foi, l'identité de la vraie religion et de la vraie philosophie" (XVII). Dem ausgezeichneten Augustinus-Kenner Madec ist es bei der Erforschung der Quellen gelungen, die augustinische Grundstruktur des frühen Eriugena auf eine sehr differenzierte Weise evident zu machen. (Vgl. jetzt von demselben ferner: „Le dossier augustinien du ‚Periphyseon' de Jean Scot (livres I–II)", in: Rech. Aug. 15, 1980, 241–264 und: „Observations sur le dossier augustinien du ‚Periphyseon'", in: Eriugena – Studien zu seinen Quellen [Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, 1980, 3. Abhandlung, hrsg. von W. Beierwaltes, 75–84). Hervorzuheben sind auch die ‚Indices locorum Sacrae Scripturae', der ‚Index Auctorum' und der 118 S. umfassende, durch Computer erstellte ‚Index Verborum', der zusammen mit den Indices É. Jeauneaus (Sources Chrétiennes 151 und 180), G. H. Allards und S. Lusignans in J. Barbets Edition der ‚Expositiones in Ierarchiam Coelestem (vgl. diese Zeitschrift 73, 1977, 317ff) ein willkommenes Arbeitsinstrument darstellt.

Freiburg Werner Beierwaltes

Fischer, Joseph Anton: **Die Freisinger Bischöfe von 906 bis 957.** – München: Kommissionsverlag Seitz Druck 1980. 164 S., 5 Abbild. (Studien zur altbayerischen Kirchengeschichte, Bd 6) kart. DM 32.–

Der nunmehr emeritierte Prof. für Alte Kirchengeschichte und Patrologie an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Augsburg war vorher lange Jahre der Vertreter des Faches Kirchengeschichte an der ehemaligen Phil.-Theol. Hochschule Freising. In dieser Eigenschaft sah er es als ehrenvolle Pflicht an, sich besonders der Geschichte des Freisinger Bistums und seiner Oberhirten zu widmen.

Die vier Aufsätze über die Freisinger Bischöfe Uto (11–23), Dracholf (25–58), Wolfram (59–77) und Lantbert (79–156) sind bereits andernorts erschienen; die vorliegende Fassung stellt eine verbesserte und wesentlich ergänzte zweite Auflage dar.

Als erster wird dem Leser Bischof Uto vorgestellt, der von 906 bis 907 auf dem Stuhl des hl. Korbinian saß. Als Todesdatum seines Vorgängers Waldo konnte F. überzeugend den 18. Mai 906 erschließen. Vermutlich noch im selben Jahr wurde Uto zum Bischof gewählt; der Vorgänger Waldo hatte noch für Freising das Privileg der freien Bischofswahl erneuern lassen. Über Utos Herkunft ist „nichts Zuverlässiges bekannt" (13). Das Wahlprivileg sah vor, daß die Freisinger „pleps et familia" sich zuerst um einen geeigneten Kandidaten aus den eigenen Reihen umschauen sollte. Falls man keinen solchen finden könnte, sollte man am Königshof nach einem Bischofskandidaten suchen. Letzteres, vermutet F., sei bei Utos Wahl geschehen. Für die in der Literatur öfter geäußerte Meinung, Uto sei als Elekt, also noch vor Empfang der Bischofsweihe, gestorben, gibt es nach F. keine hinreichenden Zeugnisse. Das Fehlen der Erwähnung einer päpstlichen Konfirmation hat nichts zu sagen, denn eine päpstliche Bestätigung der Wahl eines Freisinger Bischofs wäre im 10. Jh. noch eine große Ausnahme gewesen.

Urkunden sind aus der kurzen Amtszeit Utos nicht überliefert. Nach chronikalen Quellen (17) soll Uto zusammen mit den Bischöfen von Salzburg und Säben am 4. Juli 907 im Kampf gegen die Ungarn gefallen sein, als das bayerische Heer bei Preßburg eine vernichtende Niederlage erlitt. Die Überlieferung dieses aus den „Annales Iuvavenses maximi" stammenden Datums ist nicht einheitlich; nach F. starb Uto an einem Tag zwischen dem 4. und 6. Juli 907. Mit dieser Niederlage begannen die Jahre der großen Ungarnnot, die erst in der Schlacht auf dem Lechfeld 955 ihr Ende fanden. Zu einem Kult Utos aufgrund seines Todes im Kampf gegen die ungarischen Heiden kam es in Freising nicht; anscheinend wurde sein Tod auf dem Schlachtfeld nicht als Martyrium gewertet.

Auf Uto folgte eine bis heute umstrittene Persönlichkeit: Bischof Dracholf (907–926). In den Aufzeichnungen des Freisinger Domherrn Conradus Sacrista aus dem späten 12. Jh. erscheint Dracholf als Plünderer von Kirchen- und Klostergut, ganz im Gegensatz zu Franken, wo man ihm ein ehrenvolles Andenken bewahrte.

Nach der Katastrophe von Preßburg trat Arnulf an die Spitze des bayerischen Herzogtums, zur gleichen Zeit bestieg Dracholf den Freisinger Bischofsstuhl. Dracholf war wahrscheinlich der erste Franke auf dem Stuhl des hl. Korbinian, möglicherweise ein Sproß der Mattonen, die in

guten Beziehungen zu den Karolingern standen und auf die einige fränkische Klostergründungen zurückgehen, besonders die Abtei Schwarzach, als deren Wohltäter Dracholf auftritt und wo er vielleicht Kommendarabt war. Herzog Arnulf brauchte Mittel für den Abwehrkampf gegen die Ungarn und deshalb säkularisierte er Kirchengut, vor allem klösterlichen Besitz. Bischof Dracholf hat selbst säkularisiert, aber nicht aus „satanischer Eingebung" oder persönlicher Habsucht, sondern um die schweren finanziellen Lasten des Hochstifts abzutragen, die durch die infolge wiederholter Ungarneinfälle verursachten Schäden entstanden waren. F. gelang es, die Ehre des vielgeschmähten Dracholf zu retten, indem er ein Ereignis, das die Legende dem zweiten Nachfolger Dracholfs, dem hl. Lantbert zugeschrieben hat, mit guten Gründen der Regierungszeit Dracholfs zuordnen konnte. Der Legende zufolge habe Lantbert durch sein Gebet das Wunder bewirkt, daß während eines Ungarneinfalls um das Jahr 950 der Freisinger Domberg so in Nebel gehüllt worden sei, daß die Ungarn zwar die Kirchen von St. Stephan und St. Veit, beide auf dem Weihenstephaner Berg, niedergebrannt hätten, der Domberg jedoch verschont geblieben sei. Dies habe sich nach Angabe des Freisinger Martyrologium im Clm 27305 (saec. X/XI) in den Tagen zwischen Sonntag, dem 30. Juli, und Freitag, dem 4. August abgespielt. Von den Jahren, in denen die beiden Daten auf einen Sonntag bzw. Freitag fielen, kommt für den Magyarenüberfall auf Freising nach F. mit größter Wahrscheinlichkeit das Jahr 909 infrage; damals war aber Dracholf Bischof von Freising. Dieser hatte sicherlich nach der Katastrophe von 907 den Domberg befestigen lassen oder auch sich von den Ungarn losgekauft. Mit seiner Datierung der Ereignisse ins Jahr 909 konnte F. die Gründe für Dracholfs Säkularisationen namhaft machen und das negative Urteil, das bis in die Gegenwart herein das Bild des „Klosterräubers" Dracholf verdunkelte und so gar nicht zu seinen Tätigkeiten in Franken paßte, revidieren.

Ungelöst muß dabei die Frage bleiben, ob die Angabe, Dracholf sei in einem Strudel der Donau ertrunken, der historischen Wirklichkeit entspricht, oder ob man ihm den Tod in den Fluten andichtete, weil man darin eine für den „Klosterräuber" angemessene Strafe Gottes erblickte. F. entscheidet sich schließlich für den 25. Mai als Todesdatum.

Der Nachfolger Wolfram (926–937) wurde vermutlich ebenfalls von außerhalb Freisings auf den Bischofsthron erhoben; seine Herkunft bleibt aber unbekannt. Da Arnulf 927 mit den Ungarn Frieden geschlossen hatte und Bayern bis etwa 937 von magyarischen Angriffen weitgehend verschont blieb, fiel Wolframs Amtszeit in eine relativ friedliche Epoche, was auch die 40 überlieferten Urkunden über Tauschgeschäfte beweisen, die auf wirtschaftliche Aufwärtsentwicklung hindeuten. Auch erwachte zu dieser Zeit die Synodaltätigkeit der bayerischen Kirche wieder; Wolfram nahm allein im Jahr 932 an zwei Synoden in Regensburg und Dingolfing teil.

Als vierten und letzten Bischof behandelt F. Lantbert (937–957), der als einziger Inhaber des Freisinger Bischofsstuhles neben dem hl. Korbinian offiziell als Heiliger verehrt wird; dennoch hat Lantbert bisher noch keinen Biographen gefunden.

Er stammte aus einem der großen bäuerlichen Adelsgeschlechter Bayerns im Bereich des Freisinger Bistums, jedoch Näheres ist nicht bekannt. F. vermutet in ihm einen Angehörigen des Freisinger Domklerus.

In den Jahren 954/955 blieb Freising von verheerenden Ungarnangriffen verschont; es ist gut möglich, daß Lantbert die Magyaren wie Erzbischof Herold von Salzburg mit Tributzahlungen abgewehrt hat. In der Zeit der Ungarnnot war die Wahrung des Besitzstandes des Freisinger Hochstiftes eine wichtige Aufgabe für den Bischof; Versorgung der Bevölkerung, Ausrüstung von Dienstmannen, Bereitstellung von Mitteln für die Abwehr der Feinde und für Tributzahlungen gehörten zu seinen Alltagssorgen.

Lantbert starb am 19. September 957, bereits zwei Jahre nach der Lechfeldschlacht; so blieb es ihm verwehrt, wie etwa sein Augsburger Nachbar Ulrich zum bedeutsamen Reformbischof und Leiter des Wiederaufbaus zu werden.

Obwohl keine Quelle von hervorragenden Tugenden oder außergewöhnlichen Taten berichtet, ist seine Verehrung als Heiliger schon früh, spätestens seit dem Ende des 11. Jh.s bezeugt; sie blieb im wesentlichen auf den Freisinger Dom beschränkt. Eine Urkunde aus dem Jahr 1380 nennt Lantbert erstmals Mitpatron des Bistums.

Bis zum 15. Jh. besaß Lantbert offenkundig kein offizielles liturgisches Gedächtnis in Missale und Brevier. Das Nebelwunder, das den Dom vor der Zerstörung durch die Ungarn bewahrt haben soll, ist nicht ursächlich für den Kult des hl. Lantbert. Die Legende bildete sich erst in späterer Zeit; noch die von Conradus Sacrista gegen Ende des 12. Jh.s bezeugte ältere Tradition schreibt die Rettung der Domkirche der Fürbitte der Heiligen zu, deren Reliquien sie barg. Von der im übrigen unwahrscheinlichen Datierung des hier gemeinten Ungarneinfalles wurde bereits im Zusammenhang mit Bischof Dracholf gesprochen. Keine der sonstigen Lantbertslegenden trägt originellen Charakter, so daß F. zu dem Ergebnis gelangt, die wirkliche Größe Lantberts, die Anlaß seines Kultes wurde, bleibe weiterhin verborgen; Lantbert habe in der Stille gewirkt, doch so bedeutsam, daß Bischof und Volk ihn bald nach seinem Tod als Heiligen verehrten.

Mit F.s Buch liegt nun erstmals die Geschichte der Freisinger Bischöfe von 854 bis 957 in geschlossener Darstellung vor, da es sich nahtlos an die Arbeit von J. Maß (Das Bistum Freising in der späten Karolingerzeit. Die Bischöfe Anno 854–975, Arnold 875–883 und Waldo 884–906. München 1969. Studien zur altbayerischen Kirchengeschichte Bd 2) anschließt. Mit großer Akribie und souveräner Sachkenntnis wurden alle Quellen und die einschlägige Literatur verarbeitet und so ein, wie man wohl sagen darf, endgültiges Bild der genannten frühen Bischöfe Freisings geboten. Ein übersichtliches Register erschließt das Werk bestens. Für alle, die diözesangeschichtliche Forschungen betreiben, kann das Buch von F. wegen seiner methodisch sauberen Arbeit beispielgebend sein.

München Lothar Waldmüller

Meister Eckhart: Gotteserfahrung und Weg in die Welt. Hrsg., eingeleitet und zum Teil übersetzt von Dietmar Mieth. – Olten, Freiburg i. Br.: Walter-Verlag (1979). 355 S. Lw. DM 37.–

M. umschreibt die Absicht seiner Edition folgendermaßen: „Die Textauswahl aus Meister Eckharts Schriften richtet sich an einen breiten Leserkreis. Die ausgewählten Schriften sollen eine erste Information geben und weitere Interessierte zur wissenschaftlichen Ausgabe hinführen. Daraus ergeben sich erste Kriterien: Die Texte sollen zentral, einigermaßen verständlich und nicht zu lange sein." (72).

Man kann bescheinigen, daß M. sich an diese Kriterien gehalten hat. Er weiß aber selbst, daß seine Ausgabe damit in einen Vergleich mit der allgemein verständlichen Ausgabe von Josef Quint tritt, deren Neuauflage bei Diogenes (Zürich tetebe 202) im gleichen Jahr erschienen ist. So ist das Betreben deutlich, sich von dieser Ausgabe abzusetzen. Dies erreicht M. einmal dadurch, daß er im Unterschied zu Quint auch lateinische Texte, meist Predigten oder Predigtvorlagen, aufnimmt. Da die große wissenschaftliche Ausgabe der lateinischen Werke nur einem beschränkten Leserkreis zugänglich ist, ist dies zu begrüßen.

Zum anderen bietet M. die deutschen Predigten in einer neuen Übertragung: „Ich gehe dabei von der Erfahrung aus, daß Quints textnahe Übersetzung wegen ihres Mediavismus von Nichtspezialisten kaum verstanden wird." (74).

So stehen nun zwei Übertragungen von wichtigen Predigten Meister Eckharts, die sich nach der kritischen Ausgabe richten, zur Verfügung, eine wörtliche und eine mehr dem heutigen Sprachempfinden entsprechende, bei welcher, wie mir scheint, manchmal die Sprachgewalt Meister Eckharts nicht mehr recht zum Tragen kommt. M. erklärt allerdings die Inkonsequenz nicht, mit der er den Traktat „Von Abgeschiedenheit" und die Predigt „Vom edlen Menschen" nicht selber übersetzt, sondern die Übersetzung von Quint abdruckt.

Eine weitere Besonderheit stellt die Auswahl insofern dar, als sie von den deutschen Traktaten nur den „Von der Abgeschiedenheit" aufnimmt, einen Traktat, der in der kleinen Ausgabe von Quint fehlt. Dabei geht M. nicht darauf ein, daß bei der ersten kritischen Ausgabe dieses Traktates von Theodor Schäfer, Bonn 1956, auch Bedenken über die Echtheit auftauchen (Vgl. die Besprechungen dieser Arbeit von Konrad Weiss, Theol. Literaturzeitung 84 [1959], 364–366; Heribert Fischer, Scholastik 34 [1959], 590–593 und Kurt Ruh, ZtPh 78 [1959], 100–105). Dankbar wird man sein, daß M. drei weitere, wohl echte Predigten erstmals übersetzt, die bis jetzt nur in der alten Ausgabe von Pfeifer vorhanden sind.

Die Lektüre wird durch kleine Einführungen in die jeweiligen Texte und klare Dispositionen erleichtert. So kann man die Ausgabe, die auch drucktechnisch hervorragend ist, begrüßen.

Der Auswahl geht eine Einführung in Person und Werk Meister Eckharts voraus. Dieses Unterfangen ist sehr schwierig, auch wenn über 50 Seiten zur Verfügung stehen.

Es geht dabei nicht ohne Vereinfachungen ab. So fallen einige Äußerungen auf, bei denen man sich Differenzierungen wünscht; etwa, Ausgangspunkt der Schriftauslegung Eckharts sei stets der Literarsinn (22; vgl. S. 52). Auch die Aussage, Eckhart habe kein System lehren wollen (35), müßte näher erklärt werden, wo doch in den lateinischen Schriften oft ein Hang zum Unterteilen und Schematisieren vorhanden ist, der häufig das heutige Verständnis hemmt. Liest man die Predigt

„Vom edlen Menschen", so scheint der Satz, Eckhart kenne keine Stufen der Vollkommenheit (45) unverständlich. Manchmal scheinen Aktualisierungen gewagt: „Auch das für seine Zeit (ihm gegenüber) relativ humane Inquisitionsverfahren setzt sich heute noch mutatis mutandis als für unsere Zeit relativ inhumanes Lehrverfahren fort." Man vermißt eine längere Erklärung von dem, was Meister Eckhart unter der Gottesgeburt versteht (ganz kurz S. 48f), von jener Lehre, von der M. selbst sagt, daß sie „hermeneutisches Prinzip" zu Eckhart sei (24). Hervorragend in der Einleitung ist der Abschnitt über die Einheit von Vita Contemplativa und Vita Activa (52–64). Hier faßt M. die Ergebnisse seiner Dissertation zusammen und setzt sich mit seinen Kritikern auseinander und modifiziert dadurch seine ursprüngliche Auffassung (60f).

Trotz dieser Einwände eine wertvolle Meister-Eckhart-Ausgabe mit guter Einführung und reichlicher Bibliographie.

Mainz Bardo Weiss

Kelley, Carl Franklin: **Meister Eckhart on Divine Knowledge.** – New Haven, London: Yale University Press 1977. XV, 285 S. Lw. £ 13.35

Meister Eckhart selbst hat sich mehrmals über Sinn und Zweck und Veranlassung seiner literarischen Arbeit geäußert. Eine genauere Explikation dieser Texte sagt nicht nur äußere Merkmale aus, sondern führt bestimmte Einsichten in System und Methode seiner Werke im einzelnen aus. Daraus lassen sich Eckharts Beiträge zur Theologie seiner Zeit gewinnen. „Absicht des Verfassers (intentio auctoris) ist es, die Lehren des heiligen Christlichen Glaubens und der Schrift beider Testamente mit Hilfe der natürlichen Gründe der Philosophie auszulegen" (LW III 4,4–6). Nicht Einerleiheit, noch bloße Wiederholung derselben Formeln, sondern Auslegung, Explikation, Reflexion bei genauer Unterscheidung von Natur und Glaube, so faßt Eckhart seine Aufgabe an. An der gleichen Stelle wird ein Zugang zur Sache vermittelt: die Absicht, der Zweck, das Ziel, der Sinn des ganzen Werkes besteht darin, aufzuzeigen, wie die Wahrheit der Prinzipien, Folgerungen und Eigentümlichkeiten in der Natur gerade in den Werken und Worten der Heiligen Schrift, welche mit Hilfe dieser natürlichen Wahrheiten ausgelegt werden, klar angedeutet sind (LW III 4,14–17: intentio operis). Im allgemeinen Prolog zum ganzen Opus schließlich wird nochmals bis ins einzelne die Intention des Vf.s genannt, wird ein Zugang zur Theologie, zur theologischen Lehre eröffnet. Der gesamte Umkreis der Lehre wird angegeben. Ein so groß geplantes Werk ist unterschieden, jeweils anders noch vorliegendem Gegenstand und angewandter Methode der Durchführung (LW I 148,2–4: auctoris intentio, operis distinctio, ordo et modus procedendi). Wichtig ist die nochmalige Betonung Eckharts in dem zweiten Prolog zu seinem Werk der Auslegungen, er habe Aussprüche oft angeführt ohne Rücksicht auf den ersten und ursprünglichen Wortsinn. Nehme man diese aber nach der eigenen tieferen Wahrheit, so entsprächen sie doch und seien wertvoll und fruchtbar. Häufig wird die weitere Ausführung der Klugheit des Lesers überlassen. Wichtige Aussprüche der Heiligen Schrift wurden vielfach „auf vielfache Weise ausgelegt, so daß der Leser bald diesen, bald jenen Gedanken, einen oder mehrere herausgreifen kann, wie er es für nützlich hält" (LW II 321,9–322,8). Daraus ist zu schließen, daß hier das Wort einen je anderen Sinngehalt empfängt und einschließt; und so kann Eckhart nicht nur von einem ‚sensus parabolicus' sprechen, wie das schon Thomas von Aquin tat (S. theol I q.1 a.10 ad 3), sondern ein Buch des Alten Testaments in diesem parabolischen Sinn auslegen (LW I 479,2–702,12: Liber Parabolarum Genesis). Diese Überlegungen zusammen mit ihren Begründungen eröffnen ein sehr weites Gebiet theologischer literarischer Tätigkeit.

Aber der Vf., C. F. Kelley, geht diesen Weg nicht, er versucht einen anderen neuen Weg. Er nennt seine Methode ‚negative Theologie' und meint damit allen Fehlern, Mißverständnissen und Schwierigkeiten entgehen zu können, in die andere vor ihm gefallen sind, jedenfalls so die Methode gefunden zu haben, die dem Gegenstand gemäß ist. Welche Form und ausgeprägte Weise möglicher ‚Theologien' solcher Art damit gemeint sein können, läßt sich schwer sagen. Man könnte in Anbetracht dessen, daß hier die prinzipielle Erkenntnis gefordert wird, denken an den ‚intellectus principiorum'. Der Inhalt und Gegenstand, dem diese gewaltige Anstrengung gilt, das ist eben ‚Mystik'. Bei dem gegenwärtigen Stand der Forschung, d. h. der Eckhartforschung, läßt sich dazu wenig mehr sagen. Denn auch das wird hier gleich zu Beginn angeführt: keine Gelehrsamkeit, keine Wissenschaft, sondern Verständnis wird hier in dieser Studie erfordert (13). Die angegebene Methode ist notwendig, um die Transzendentalität zu wahren und zu bewahren. Eckharts Gedanken sind zu fein, zu intern, Begriffe wie in Theologie und Philosophie jeder Art sind zu äußerlich hierfür. Natürlich wird es schwer fallen, diese Methode durchzuhalten und das Prinzip zu rechtfertigen und glaubwürdig darzustellen.

Ein Hemmnis besonderer Art stellt hierbei gleich von vornherein die Frage dar: wozu die vielen Zitate von Autoren der Antike bei Eckhart? Der Autor beschäftigt sich darum auch ausführlicher mit der Antwort auf diese Frage (24–41; über Thomas von Aquin, Augustinus und Pseudo-Dionysius Areopaita: 28). Zunächst ist einleuchtend: Eckhart, der nach Paris ‚ad legendum' gesandt wird, um Vorlesungen über Theologie zu halten, kannte die Art der Kommentierung, insbesondere der Sentenzen des Petrus Lombardus. Eckharts ‚principium', die ‚Collatio in Libros sententiarum' legt bereits davon Zeugnis ab (LW V 17,1–26,14). Die endgültige Antwort aber hat Eckhart selbst gegeben: testimonium hoc non adhiberet, nisi locutionis esset; verborum quippe illi sunt nobis auctores, non rerum vel sententiarum (LW I 329,6–8).

Aufschluß über Tendenz und Interpretation einzelner Stellen Kelleys kann wenigstens teilweise die Entstehungsgeschichte des Buches geben.

Der ehemalige Benediktiner von Downside Abbey besuchte in den fünfziger Jahren das Grabmann-Institut in München und das Thomas-Institut der Universität zu Köln (XI). Von dem Münchner Besuch wird eine zweibändige Untersuchung erwähnt, die aber später nicht mehr genannt wird. In Köln jedoch war ein Einblick möglich in das Werden der kritischen Ausgabe der lateinischen Werke Meister Eckharts: von den dabei gemachten Aufzeichnungen konnte später dies Buch zusammengestellt werden. Nach vorbereitenden Bemerkungen über mißverständliche Eckhartdeutungen (23–83) wird ganz allgemein über Eckharts Lehre bis hin zu der (mystischen) Verhüllung und geistlichen Loslösung und Armut gesprochen. Das geschieht jeweils unter Verwendung charakteristisch scheinender oder auch selbst gewählter und angepaßter Begriffe (s z. B. 151–164: Isness and Whatness). Mancher, der durch langjähriges Studium der Werke Eckharts sich eine wohlfundierte Vorstellung dieser Theologie und Philosophie gebildet hat, wird nicht allen in diesem Buch gezogenen Urteilen folgen können. Dem Autor steht allerdings überall sein: „Understanding, not erudition" als Entschuldigung zur Verfügung (XIII).

Die Sorglosigkeit allerdings, mit der hier dem Leser Anmerkungen und Index (247 – 277 – 285) angeboten werden, bedarf der Richtigstellung; in der dargebotenen Form sind solche „Notes" unbrauchbar. Es genügt nämlich nicht, für ein vorweg gleich ins Englische übersetztes Zitat eine ganze Seite in der kritischen Ausgabe anzugeben; wie die ‚notae' der Ausgabe zeigen, werden hier seit Jahrzehnten mit großer Genauigkeit die Fundstellen eindeutig genannt. Aber es genügt auch nicht, eine Textstelle als wörtlich in der Übersetzung zu kennzeichnen: Erst am ‚Original' des Mittelhochdeutschen oder des Lateinischen vermag sich die Diskussion zu entzünden. (Dabei zeigt es sich denn auch, daß inhaltlich wichtige Textstellen im gesamten Buch nicht in Latein oder Mittelhochdeutsch angeführt werden.) Nennung von Namen und Werken wie z. B. von Hof und Lossky wirken wie von außen eingefügt. Es wird hier auch zu wenig und zu viel geboten: zu wenig, so S. 247 Nr. 2; zu viel: was soll die Erörterung über ‚negatio negationis'? Etwa Begeisterung oder Verständnis wecken (nicht alle Leser sind Hegelianer!)? Zitiert wird teils nach Seitenzahlen, teils nach Randnummern, teils nach Manuskripten, die gar nicht zur Veröffentlichung bestimmt waren (so etwa S. 266 zu Nr. 79: S. 268 zu Nr. 58.60).

Die eigentliche Eckhartforschung ist über die hier genannten Resultate schon hinausgegangen. Von größerem Interesse wird sein, was die 52. Predigt zum Thema auszusagen hat (DW II 478–485: Praeliminarien; 485–506: Text und Lesarten; 507–517: Anmerkungen des Herausgebers; 727–731: neuhochdeutsche Übersetzung). Die Predigt steht in dem Abschnitt, in dem die Predigten zusammengestellt sind, die aufgrund der Verbindung durch Rückverweise und beachtliche Textparallelen mit DW I, DW V und den lateinischen Werken als echt erwiesen gelten. Das Thema dieser Predigt ist Matth 5,3: „Saelic sint die armen des geistes, wan daz himelrîche ist ir'." Ein inwendigiu armuot: „daz ist ein arm mensche, der niht enwil und niht enweiz und niht enhât." (DW II 488,5). Passagen wie: des „geschaffenen willen ledic stân, als er tête, dô er niht enwas" (DW II 491,15f), „dô ich stuont in mîner êrsten sache, dô enhâte ich keinen got, und dô was ich sache mîn selbes" (DW II 492,3) entsprechen der Tendenz des vorliegenden Buches. Der Herausgeber meint dazu: „übersteigerte Auswertung der Ideenlehre" (DW II 484). „Dô wolte ich mich selben ... daz ich wolte, daz was ich, und daz ich was, daz wolte ich, und hie stuont ich ledic gotes und aller dinge ..., so biten wir got, daz wir gotes ledic werden" (DW II 492,5–493,8): ob man in diesen Worten eine neue Art von Erkenntnis in oder aus Gründen (Prinzipien), Ursachen metaphysischer Tiefen oder eigenwillig geformte Aussagen johanneischer oder paulinischer Theologie erblickt, die eigentliche Schwierigkeit liegt anderswo: der Herausgeber selber sagt zum Abschnitt über die Echtheit dieser Predigt: Handschrift-

liche Bezeugung keine (DW II 482); die Predigt selbst umfaßt in der kritischen Ausgabe 161 Zeilen, diese erfordern 783 Zeilen Varianten! Der Vf. Kelley zitiert und übersetzt unbefangen aus dieser Predigt; das kann wohl nicht das letzte Wort sein (19).

Berlin Heribert Fischer

Sancta Birgitta, Opera Minora I: Regula Salvatoris. Hrsg. von Sten Eklund. – Stockholm/Lund: Almqvist & Wiksell International/ Berlingska boktryckeriet 1975. 245 S. (Samlingar utg. av Svenska Fornskriftsällskapet, Ser. 2: Latinska skrifter VIII: 1)

Eine kritische Edition der von der hl. Birgitta von Schweden (1303–1373) konzipierten Klosterregel war seit längerer Zeit ein Desiderat der Forschung. Nachdem E. die liturgischen Lesungen des Birgittenoffiziums herausgegeben hatte (Opera minora II: Sermo angelicvs, Latinska skrifter wie oben, VIII: 2, 1972), schien eine weite Strecke der Vorarbeiten für die Edition der Regel zurückgelegt. Es kam jedoch anders, weil, wie E. in seinem Vorwort S. 9 betont, „The textual history of the Regula Saluatoris is almost completely different from that of the other Birgittine texts, which rendered it impossible to rely on previous research into the Birgitta corpus and made it necessary to devote time to collecting and classifying manuscripts." In der Sigelliste der Hss. S. 10–16 kommt dies deutlich zum Ausdruck, besonders bei einem Vergleich mit den entsprechenden Listen der Edition des Sermo angelicus und der von Birger Bergh (lib. VII, 1967, und lib. V, 1971) und Carl-Gustaf Undhagen (lib. I, 1978) bisher herausgegebenen Teile der Offenbarungen Birgittas (Samlingar usw., Ser. 2: Latinska skrifter VII, Teilbände VII, V, bzw. I): Die Bezeichnung der Hss. mit Großbuchstaben ohne und mit hochgestellten „a" und „b"; mußte durch Reihen mit hochgestellten „e" und „f" ergänzt werden.

Dank den Arbeiten von Jostein Gussgard (Samlingar usw., Heft 230, Bd 66, Uppsala 1961), Ulrich Montag (Das Werk der hl. Birgitta von Schweden in oberdeutscher Überlieferung, München 1968) und T. Nyberg (Dokumente und Untersuchungen zur inneren Geschichte der drei Birgittenklöster Bayerns 1420–1570, München 1972, 1974, sowie in Kyrkohistorisk årsskrift, Uppsala 1973, 40–57 und Revue bénédictine, Maredsous 1973, 351–382) stand fest, daß wir wenigstens drei von einander zu trennende Fassungen der Regel kennen: eine „ursprüngliche" Fassung, eine, die 1378 in der päpstlichen Kanzlei approbiert wurde, und eine dritte, nicht-offizielle, bearbeitete oder „adaptierte" Fassung, die Elemente der beiden Erstgenannten zu verbinden versucht. E. erhöht nun die Gesamtzahl der Fassungen auf sieben (21), von denen er jedoch wegen deren größerer Verbreitung nur die drei schon identifizierten, oben erwähnten Fassungen, und die 1370 in der Kanzlei von Papst Urban V. stark verkürzte Variante ediert (72). Technisch kommt dies so zur Ausführung, daß die drei Hauptfassungen nacheinander, aber mit der gleichen, jeweils wiederholten Abschnittszählung, gedruckt erscheinen: der „ursprüngliche" Text Π S. 99–139, der 1378 approbierte Text der Bulle *Hiis que pro divini* Σ S. 141–173, und die kontaminierte Fassung Φ S. 175–218. Hieran schließt sich das Papstmandat vom 5. August 1370 *Hiis que divini* Θ S. 219–228 mit weiterführender Abschnittszählung an.

Nun überliefert aber keine Hs. eine authentische „Urfassung" Birgittas. Eine solche muß wohl theoretisch angenommen werden, und der Hrsg. geht so weit, daß er sie auch mit einem Signum versieht, damit sie ihren Platz im Stemma einnehmen kann: der Ω-Text, „the oldest stage of St. Birgitta's own version" (72). Da die „Urfassung" textlich nicht greifbar ist, konnten, so der Hrsg., bei der Restitution der „Frühfassung" auch nicht die normalen textkritischen Grundregeln befolgt werden. Mit sprachlichen und stilistischen Kriterien vorzugehen, um einen „richtigen Urtext" zu konstituieren, hieße, präsumieren zu wollen, daß Birgittas frühester Entwurf fehlerfrei und sprachlich allen späteren Fassungen und Varianten überlegen sei, was durchaus nicht der Fall war und von den Quellen, die über sprachliche Verbesserungen des ersten Entwurfs reden, direkt wiederlegt wird. Mit diesem zweifellos richtigen Griff hat der Hrsg. das methodische Gerüst für die Herstellung einer „authentischen Frühfassung" der Regel geschaffen.

Auf der anderen Seite wurde von der Forschung immer angenommen, daß die uns erhaltene „Frühfassung" mit Birgittas „Urfassung" mehr oder weniger identisch sei oder jener doch sehr nahestehe. Diese Meinung teilt der Hrsg. wohl zurecht: „St. Birgitta's own text = ΩΠ" (21). Er geht aber noch weiter: Wenn der Π-Text und die 1378 approbierte Σ-Fassung übereinstimmen, sagt er, „they offer the readings of Ω" (72). Als Kriterium für die Zugehörigkeit eines Textabschnittes zur „Urfassung" Birgittas nimmt er also dessen unveränderte Aufnahme in die approbierte Σ-Fassung Urbans VI. an. Dabei unterschätzt er jedoch die Möglichkeit von Änderungen und Verbesserungen der „Urfassung" auf ihrem Weg zur „Frühfassung", dem Π-Text. Mir scheint, daß solcher Optimismus etwas zu leicht aufgrund von Aprioris gewonnen wurde. Wir kennen nicht den Prozeß, aus dem zwischen 1342 und 1349 die erste Fassung der Regel entstand, die Birgitta mit nach Rom nahm. Wir kennen auch nicht die Änderungen, die während der folgenden 20 Jahre hinzugekommen sein mögen, bis die Bearbeiter an der Kurie Urbans V. die radikale Kurzform d. J. 1370 produzierten – und: von welcher Vorlage aus arbeiteten sie? Auch die Möglichkeit weiterer Verbesserungen während der letzten drei Lebensjahre Birgittas kann nicht ausgeschlossen werden.

In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, daß der oft wiederholte Gemeinplatz (25): „St. Birgitta was not satisfied with the bull of Urban V", ohne Quellenhinweis, letztlich auf Torvald Höjers Dissertation Studier i Vadstena klosters usw. v. J. 1905 zurückgeht. Dieser zitiert S. 60 und 65 einen Text aus der damals A 26, jetzt A 20 genannten Hs. des Reichsarchivs in Stockholm, aus dem vor allem hervorgeht, daß Birgitta nach 1730 ihre Tochter Katharina dazu aufgefordert haben soll, doch noch um die Approbierung der von Urban V. weggelassenen oder verkürzten Punkte nachzusuchen – was durchaus nicht bedeutet, daß Birgitta mit der Approbation durch Urban V. unzufrieden war (vgl. T. Nyberg, Birgittinische Klostergründungen des Mittelalters, 1965, S. 43–46). Vor allem muß die Aufforderung Birgittas an ihre Tochter nicht unbedingt das Ziel gehabt haben, ihren gesamten Regeltext dem Papste nochmals vorzulegen; laut dem Bericht (Höjer S. 56 Anm. 2) sprach Birgitta nur von denjenigen Materien, die in der radikal gekürzten Fassung v. J. 1370 unter den Tisch gefallen waren. Katharina hat also mehr getan, als die Mutter wünschte, als sie die vollständige Approbation des jetzt als Σ edierten Textes 1378 durchfechten konnte.

Um beim historischen Hintergrund zu bleiben, ist noch auf das Mißverständnis S. 23 hinzuweisen: daß Birgitta 1346 noch nicht den Plan hatte „of founding a new order". Die in der Forschung übliche Alternative: ein Kloster oder einen Orden zu gründen, ist anachronistisch. Neue „Orden" durften ja seit dem 4. Laterankonzil überhaupt nicht gegründet werden. Die Regula Salvatoris spricht überhaupt nur von der Gründung eines neuen „Weingartens" in der Form von Klöstern mit einer besonderen Regel. Die Genehmigung an Birgitta v. J. 1370 bezieht sich auf die Gründung „zweier Klöster" in Vadstena in Schweden auf der Grundlage der Augustinerregel. Ein „Orden" ist erst dann entstanden, wenn mehrere Klöster in verschiedenen Ländern (vgl. den Segenszuspruch Gottes an solche Länder, Abschn. 315) auf der Grundlage der Regula Salvatoris Formen des organisatorischen Zusammenwirkens und der Privilegiengemeinschaft gefunden haben. Dies geschah um 1400. Auch nach diesem Zeitpunkt bedurfte es jeweils von neuem für jede Birgittenklostergründung einer päpstlichen Genehmigung und eines entsprechenden Auftrages an den Diözesanbischof.

Bei der Benutzung des Vadstena-Diariums als Quelle baut der Hrsg. auf älteren unzureichenden Studien auf, so daß die Bemerkungen S. 24 Anm. 24 und S. 26 Anm. 27 nur teilweise zutreffen, Es darf hier auf den Beitrag T. Nyberg, „Das sogenannte Vadstena-Diarium, *libellulus* des Tore Andersson", in: Grundwissenschaften und Geschichte, Festschrift für Peter Acht (Münchener Historische Studien, Abt. Geschichtliche Hilfswissenschaften 15), 1976, 218–234, hingewiesen werden.

Eine Folge der Art des Hrsg., die Hss. zu betrachten, kommt in den Erörterungen S. 33–35 zum Vorschein, wo er die Unterschiede zwischen den verschiedenen Hss. der „Frühfassung" Π herunterspielt und dafür die Ähnlichkeit einiger dieser Hss. mit der 1378 approbierten Σ-Fassung betont. Wenn einige Hss. der Frühfassung eine besonders kurze Formulierung aufweisen, glaubt er eher an den Ausfall derjenigen Worte, die andere Hss. der „Frühfassung" mit denen des Σ-Textes gemeinsam haben, als an eine ursprüngliche, von Birgitta gewollte Kurzform. Er zieht daher (33) das erste Stemma dem zweiten vor und benutzt die altschwedische Übersetzung als Stütze für die Annahme, daß sie dem nicht greifbaren Urtext näher stünde, der dann gleichermaßen für Π und Σ bestimmend gewesen sei.

M. E. sind solche Zweifelsfälle kaum noch auf rein textkritischem Wege zu lösen. Überlegungen zum Inhalt sind wohl unumgänglich, wie die folgenden Beispiele zeigen mögen.

1. Im Abschn. 81: *nullus religiosorum seu aliorum clericorum claustra monasterii monialium ingrediatur* fehlt in einigen wichtigen Hss. das Wort *monialium* – also *claustra monasterii ingrediatur*: Harl, 612, London; A 11 und A 22, Stockholm; C 31, Uppsala; 4° cod. 4, Augsburg; die Kalmar- und die Palermo-Hss. (35, 74, 109). Nach dem Rezept S. 35 wäre hier *monialium* ausgefallen. Aber die Regel kennt

überhaupt sonst kein *monasterium monialium*, Abschn. 151 nur ein *monasterium sororum* gegenüber der *curia fratrum* in Abschn. 164, in Abschn. 201 gegenüber der *curia sacerdotum*. Ich würde für wahrscheinlich halten, daß im ursprünglichen Sprachgebrauch Birgittas nur ein einziges *monasterium* vorhanden war, und daß es deshalb nicht nötig war, es besonders auszuzeichnen – es sei denn bei einer Gegenüberstellung zur *curia*, der Wohnung der Priester außerhalb des *monasterium*. Erst der Benediktinerpapst Urban V. schlug die Idee der zwei selbständigen, miteinander verbundenen *monasteria* vor, die dann lange nachwirkte (vgl. T. Nyberg, Klostergründung 63–69). Obwohl der Hrsg. im Wortindex unter *monialis* einfach „passim" angibt, ist dieser Begriff im Π-Text (abgesehen von den Rubriken) selten. Im Abschn. 44 heißt es z. B. daß der Orden *per mulieres* gestiftet sei, in den ersten Kapiteln ist durchgehend von *sorores* die Rede (Abschn. 58, 67, 78, 142, 150, 168, 177, 185, 187, 191, 231, 235, 247, 256), nur in 182 von *moniales*. Einmal fügt übrigens der Σ-Text das *monialis* hinzu: Abschn. 188 des Π-Textes *cum ad iacentem venerit* verdeutlicht der Σ-Text in *cum ad illam monialem iacentem in pavimento venerit* (35).

2. Im Abschn. 167 entscheidet sich der Hrsg. im Π-Text für die Lesung: *Abbatissa cum consilio episcopi eligatur a conuentu*, obwohl mehrere wichtige Hss., u. a. wieder Harl. 612, A 11, A 22, 4° cod. 4, und Clm 28812, München, nichts über die Beteiligung des Bischofs an der Wahlhandlung aussagen: *Abbatissa eligatur a conuentu*. Nur eine Minderheit von Hss., nämlich C 25, Uppsala, und die Kalmar- und Palermo-Hss., dazu die *editio princeps*, Lübeck 1492, bieten die „normale", in allen Drucken anzutreffende Lesung. Da der Σ-Text in diesem Vers lautet: *Abbatissa eligatur a conuentu; electa vero legittime ab episcopo confirmetur*, würde ich für wahrscheinlich halten, daß der Urtext Ω die einfache Kurzfassung *Abbatissa eligatur a conuentu* gehabt hat. Es ist dann eine andere Aufgabe, nachzuprüfen, was dieser Text unter *conventus* verstanden haben mag; aber auf diese Weise erscheint es leichter zu erklären, warum die Hrsg. des Π-Textes 1492 die bischöfliche Beteiligung an der Wahlhandlung rückwirkend als Grundgedanken Birgittas demonstrieren wollten – die päpstliche Bearbeitung v. J. 1378 hatte sie ja schon in etwas strikterer Weise vorgeschrieben. Will man den Π-Text rekonstruieren, ist m. E. das *Abbatissa eligatur a conuentu* vorzuziehen. Damit stimmt auch überein, daß der Σ-Text immer eine Erweiterung bringt, wenn er vom Π-Text abweicht. Damit sind für den Π-Text Kurzfassungen vorzuziehen. Einschlägige Beispiele sind z. B. Abschn. 168, wo der Π-Text sich mit der Kurzformel nach der Wahl des *confessor* begnügt: *ipsumque episcopus constituat et confirmet*, während der Σ-Text dem Amtsträger seinen für die Zukunft geltenden Titel gibt: *ipsumque episcopus confessorem generalem monasterii constituat et confirmet*. Ähnlich verfährt der Σ-Text im Abschn. 170, wo das *Qui tamen confessor* in *Qui tamen generalis confessor* verwandelt wird, und Abschn. 228, wo das *in possessione propria* für die klostereigenen Paramente zu *in possessione propria monasterii* erweitert wird. Weitere Beispiele von Erweiterungen im Σ-Text bieten die Abschn. 75, 112f, 178, 202–207, 235 (34), 243, 247, 260f.

Die Stelle Abschn. 235 sollte, von den wichtigen methodischen Überlegungen des Hrsg.s S. 73 ausgehend, wohl am besten als eine solche grammatikalische Unklarheit verstanden werden, die sehr wohl im Urtext gestanden haben kann: *Sic sorores omni tempore, quo diuinis non intersunt vel leccioni et tale tempus fuerit, eciam manibus suis laborent*, so daß man nicht, wie auf S. 34 geschieht, anzunehmen braucht, daß der Ω-Text den Ausdruck des Σ-Textes *tale tempus fuerit, quod licite laborare possint* schon gehabt hätte.

Entsprechend folgt der Hrsg. im Abschn. 142 auch dem m. E. gesünderen Prinzip und bringt die Lesung *exeant celerius et feretrum, quod terra superiecta ante inchoacionem misse statuendum est, inferant in monasterium* im Haupttext, betrachtet also die Worte *ante ianuam* vor *ante inchoacionem misse* als Kontamination aus dem Σ-Text, obwohl sowohl C 25, Clm 28812, als auch *editio princeps* diese Worte haben. Hier hat die Zahl der Hss. den Hrsg. dazu bewogen, die Kurzform als die authentische anzunehmen. Dies wäre aber auch in den oben genannten Fällen tunlich gewesen.

Da der Hrsg. nur nach textkritischen Methoden arbeitet, geht er nicht auf die interessanten Fragen der Neuschöpfung des Kapitels über die Dotation des Birgittenklosters im Σ-Text 1378 (Abschn. 202–207) ein. Hier könnten u. U. durch Vergleich mit der Entwicklung der Kanonistik zeitliche Anhaltspunkte für die Entstehung und die Aussonderung der Formulierungen des Π-Textes gewonnen werden.

Für den kontaminierten Φ-Text, die „adaptierte" Fassung, hat der Hrsg. ein wichtiges Ergebnis gebracht. Dieser Text gibt sich als Rede Christi aus, ist aber inhaltlich fast wortwörtlich mit dem 1378 von Papst Urban VI. approbierten Σ-Text identisch, jedoch mit einer wichtigen Ausnahme, die zugleich einen Fingerzeig auf den Ursprung dieser Fassung gibt: in der Profeßformel Abschn. 112f fegt diese Fassung sowohl Birgittas Satzungen als auch die Augustinerregel zur Seite und wünscht einfach eine Gelübdeablegung auf die *regula sancti Saluatoris*, was ja nie kirchenrechtliche Wirklichkeit geworden ist, aber einem Wunsch des Ordens im ganzen 15. Jahrhundert entspricht. Der Hrsg. hat nun festgestellt, daß nur eine kleine Zahl von Hss. jeweils des Π-Textes und des Σ-Textes als Vorlagen für die Kontamination in Frage kommen (55): die η-Gruppe des Π-Textes (39) und die λ-Gruppe des Σ-Textes (52) mit einer Reihe meist süddeutscher Hss. Die λ-Gruppe geht auf die notarielle Abschrift der Papstbulle v. J. 1378, die am 24. März 1380 in Rom hergestellt wurde, zurück (52). Daraus ist ersichtlich, daß derjenige, der die neue Fassung schuf, Zugang zum besten authentischen Text hatte, jedoch möglicherweise nicht in Schweden saß, da er wohl dann eine dort (in Vadstena) vorhandene Abschrift des päpstlichen Originals, oder vielleicht dieses Original selbst, benutzt hätte. Jedenfalls ist der neue Text nicht in irgendeinem unbedeutenden Birgittenkloster mehr oder weniger apokryph entstanden, wie es die Darlegung (28) vermuten lassen könnte, sondern er scheint das Ergebnis planmäßigen Handelns von Seiten einflußreicher Kreise im Orden gewesen zu sein. Die Vermutung liegt nahe, daß die Φ-Fassung somit die Ergänzung zu den wiederholten Bitten der Birgittiner um Approbierung der Birgittensatzungen nicht *per modum constitutionum*, sondern *per modum regule* darstellt (vgl. T. Nyberg, Dokumente Bd 2, München 1974, Nr. 224 S. 119 und Nr. 225 S. 123, beide aus der Zeit Papst Martins V.). Wie in der Φ-Form stellte man sich wohl die zukünftige Erlöserregel vor, falls der Papst in eine solche Approbation eingewilligt hätte. Darauf deutet auch ihr enges Verhältnis zur Sammlung der *Revelationes super regulam* (89–91).

Die obigen Bemerkungen bestätigen die fruchtbaren Ergebnisse der Editionsarbeit E.s, die von ihm den Überblick über eine ungewöhnlich komplizierte Überlieferungsgeschichte erfordert hat. Es unterliegt keinem Zweifel, daß wir jetzt den kritischen Text vor uns haben, mit dem weiter gearbeitet werden kann. Eine Reihe von weiteren Fragen stehen offen, z. B. die nach der wenig verbreiteten Fassung zweier Hss. aus Mailand und Siena oder die nach der für Mönche bearbeiteten Fassung (28). Viele bisherigen Ergebnisse (Sammlung *Revelationes super regulam* S. 89f und Abschriftensammlungen für niederländische Klostergründungen S. 46f, 65–69) sind unterbaut worden. Die Einleitung ist zwar kompliziert und dicht, die Hinweise und die Gliederung jedoch so klar, daß der Benutzer auch die in der Einleitung versteckten Ergebnisse heranziehen kann. Für den Fortgang des Editionswerkes, das neuerdings mit C.-G. Undhagens Edition des 1. Buches der Offenbarungen 1978 weiterging, bedeutet E.s Leistung einen großen Schritt voran.

Odense Tore Nyberg

Overath, Joseph: **Einführung in das Studium der mittleren und neueren Kirchengeschichte.** – Frankfurt/M, Bern, Cirencester: Lang (1979). 132 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII Theologie Bd 134) kart. sFr 22.–

Trotz der umfassenden ‚Einleitung in die Kirchengeschichte' von Hubert Jedin (in: HbKG I, Freiburg ^{3}1973, 1–55) fehlte bislang eine für den Studenten konzipierte knappe Hinführung zu Wesen, Aufgabe, Methode und Arbeitsweise der kirchengeschichtlichen Wissenschaft. Die erste und zugleich bis heute einzige umfassende deutschsprache Einleitung in die Kirchengeschichte war das 1888 erschienene Werk des Würzburger Kirchenhistorikers Joseph Nirschl, das – wie die Darstellung von O. – aus Seminarübungen resultierte.

O.s Einführung gliedert sich in drei Abschnitte.

In einem ersten Teil (13–84) will der Autor den Leser mit W e s e n u n d I n h a l t des Faches Kirchengeschichte vertraut machen; neben der katholischen werden dabei auch die evangelische, orthodoxe sowie außerkirchliche Kirchengeschichtsschreibung berücksichtigt (70–84). Nach einem knappen Überblick über päpstliche Verlautbarungen (13–15) bildet die theologische Grundlegung der Kirchengeschichte nach der Kirchenkonstitution „Lumen gentium" den Schwerpunkt der Analyse (23–40). In seiner Darstellung will und kann O. keine ‚Theologie der Geschichte' ersetzen; er arbeitet aber überzeugend heraus, daß die Interpretation als theologische Aufgabe zu sehen ist. Seine Schwerpunktsetzung lenkt zu Recht den Blick auf die Konzilstexte des Zweiten Vatikanischen Konzils, die von den Kirchenhistorikern noch zu wenig rezipiert scheinen. Eine knappe Auflistung der verschiedensten Aspekte der Kirchengeschichte – Papst-, Konzilien-, Bistums-, Pfarr-, Ordens- und Missionsgeschichte usw. (45–70) – bietet einen Überblick über die wichtigste einführende Literatur sowie die Problemstellung des jeweiligen Gebietes.

Der zweite Teil gibt Auskunft über die M e t h o d e n des Faches (85–100). Naturgemäß steht dabei die Bindung an die Quellen im Mittel-

punkt (wobei O. mit dem Begriff ‚Quelle' etwas sparsamer hätte umgehen sollen). Etwas knapp geraten sind die Bemerkungen über die ‚Verpflichtung der Kirchengeschichte zur historischen Methode' (90–91). Es erscheint uns weiterhin bedenklich, den Unterschied zwischen der Kirchengeschichte und der Profangeschichte nicht in dem speziellen Themenbereich der ersteren zu suchen – wie vergleichbar bei der Landesgeschichte –, sondern für die Kirchengeschichte auch „meta-historische" Erklärungsmöglichkeiten zu postulieren (91). Bei der Darstellung der ‚historischen Methode' hätte O. stärker auf die fachwissenschaftlichen Aspekte eingehen sollen; hier empfiehlt es sich, neben der von ihm angeführten Literatur die musterhafte Arbeit von R. Renz (Prinzipien wissenschaftlicher Quellenanalyse und ihre Verwertbarkeit im Geschichtsunterricht, in: GWU 22, 1971, 536–551) heranzuziehen.

Im dritten Teil legt O. ein Schema, „wie man wissenschaftlich arbeiten könne", vor (101–125). Speziell diesem Teil merkt man es an, daß er der praktischen Seminararbeit entwachsen ist. O. betont mehrfach die Bedeutung der Kenntnis der lateinischen Sprache für das sinnvolle Studium der mittleren und neuen Kirchengeschichte – für die ältere naturgemäß umso mehr – (102, 111); er beugt sich aber gleichzeitig dem faktischen Leistungsstand der heutigen Studenten, wenn er selbst (z. B. 113) Quellentexte in Übersetzung bringt. Etwas gequält wirkt es, wenn manche allgemeinen Hinweise – wie „Fähigkeit zum Konzentrieren" – speziell für die kirchengeschichtliche Arbeit gefordert werden (103). Einige Ratschläge erinnern an die Gewissenserforschung alter Beichtspiegel wie der Fragenkatalog 103–104. Hier ist bei einer eventuellen zweiten Auflage noch Arbeit zu investieren. O. betont in diesem Abschnitt zu Recht die Wichtigkeit des Quellenstudiums (109); man sollte aber nicht bereits den Anfänger – und für ihn ist die Einführung vor allem geschrieben – ‚in die Archive schicken'. Die so weit verbreitete „Jagd nach dem Ineditum"[1] darf im Proseminar keineswegs im Mittelpunkt der Arbeit stehen.

Die Darstellung wird durch eine Auswahlbibliographie von Titeln, die sich mit Aufgabe, Methode und Gegenstand der Kirchengeschichte befassen, und mit einem Verzeichnis der Abkürzungen abgerundet.

O.s Einführung schließt eine Lücke, zumal Einführungsveranstaltungen in der Kirchengeschichte keinesfalls so häufig durchgeführt werden, wie dies in der Profangeschichte der Fall ist. Man kann dem Abriß nur wünschen, daß er unter Studenten, vor allem Anfängern, der (Kirchen)-Geschichte Verbreitung findet und durchgearbeitet wird.

Berlin Manfred Clauss

Padberg, Rudolf: **Erasmus von Rotterdam.** Seine Spiritualität. Grundlage seines Reformprogramms. – Paderborn: Bonifacius-Druckerei (1979). 124 S. (Oecumenismus Spiritualis II) kart. DM 9.80

Die Schrift ist zwar für breitere Kreise als Textauswahl gedacht, verdient jedoch wegen ihrer pointierten Eigenart eine Würdigung in der Gesellschaft wissenschaftlicher Rezensionen. Man darf das Büchlein als Programm ansehen. Erasmus hatte bekanntlich seine geistlichen Schriften, die 1703 von Clericus im Bd V der Leidener Ausgabe zusammengefaßt wurden, mit „De pietate" überschreiben wollen. Dieser Folioband, der Psalmenparaphrasen, Gebete, Predigten, geistliche Traktate und spirituelle Theologie im strengen Sinn beinhaltet, ist bis jetzt noch in keiner Weise hinreichend erforscht. Damit liegt ein m. E. wichtiger Schatz katholisch geistlicher Tradition brach. Das „Handbuch des christlichen Streiters" als jugendliches Frühwerk genügt dazu keineswegs, um über das geistliche Profil des Erasmus und die Katholizität, die er vertritt, etwas Gesichertes auszusagen. Man könnte über die Auswahl der Texte streiten. Aber entscheidend ist, daß der verdienstvolle Pionier der neueren Erasmusforschung das skizzierte Forschungsdesiderat überzeugend darlegt. Das geschieht durch Kommentar und vor allem durch die geistvolle Einleitung, in der er aufgrund seiner hervorragenden Literatur- und Quellenkenntnis auch biographisch einige neue Akzente setzt (Bedeutung Englands für Erasmus 14, theologischer Doktorgrad 14, Verhältnis zu Hutten 17 u. a.).

Regensburg Gerhard B. Winkler

Johann von Staupitz. Libellus de executione aeternae praedestinationis bearbeitet von Lothar Graf zu Dohna und Richard Wetzel, mit der Übertragung von Christoph Scheurl: Ein nutzbarliches büchlein von der entlichen Volziehung ewiger fürsehung. Bearbeitet von Lothar Graf zu Dohna und Albrecht Endriss. – Berlin, New York: de Gruyter 1979. XVII, 461 S. (Johann von Staupitz: Sämtliche Schriften 2, Lateinische Schriften II) (Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen, Bd XIV) geb. DM 98.–

Für die Erforschung der spätmittelalterlichen wie der frühreformatorischen Theologie ist die Edition sämtlicher Schriften Joh. von Staupitzens seit langem ein dringendes Desiderat gewesen. Rückblickend wundert man sich, daß dieses Projekt nicht schon viel früher in Angriff genommen worden ist. Dabei sollen die Bemühungen der Forscher aus der vorigen Generation von Knaake, Buchwald und Clemen bis zu Ernst Wolf nicht gering geachtet werden. Offensichtlich fehlte es an Kräften und Mitteln, dieses Werk früher zu fördern.

Von der auf 7 Bde berechneten Gesamtausgabe, die in den Jahren 1978–82 erscheinen soll, liegt zunächst Bd 2 vor. Er enthält die Prädestinationsschrift von 1517. Bd 1 soll die Tübinger, Bd 3/4 die Salzburger Predigten, Bd 5/6 Briefe, Gutachten usw. und schließlich Bd 7 die Gesamtregister enthalten.

Der vorliegende 2. Bd, zu dem H. A. Oberman ein Geleitwort beigesteuert hat, beginnt mit einer umfangreichen Einleitung, die über Staupitzens Lebenswerk, die Wirkungsgeschichte seiner Schriften und die Forschungslage unterrichtet. Da die Prädestinationsschrift verschiedene Deutungen erfahren hat und der Lebensgang des Ordensvikars unterschiedlich verstanden worden ist, wird diese Edition die Möglichkeit bieten, umstrittene Fragen zu klären.

Der Originaldruck des Libellus zählt 42 S., die kritische Ausgabe (mit Apparat) 115 S. Für den Text gibt es nur einen Überlieferungsträger. Daher waren, wie der Bearbeiter bemerkt, nur wenige Verbesserungen am Text nötig. In der Hauptsache waren es Druckfehler in den Marginalien, die stillschweigend berichtigt worden sind.

Diese Schrift, die als das Hauptwerk des Augustiner-Oberen verstanden wird, ist aus seinen Nürnberger Adventspredigten entstanden. Was über die Predigthörer und die Glieder der Sodalitas Staupitziana zu ermitteln war, faßt die Einleitung zusammen, beschreibt den Aufbau der Schrift und die Darstellung des hauptsächlichen Inhalts, Rechtfertigung und Heiligung. Die Bearbeiter nennen diese Schrift einen Entwurf biblischer Theologie und grenzen sich von der Deutung ab, die E. Wolf und Steinmetz gegeben haben. Um den Charakter der Schrift zu bestimmen, werden die zeitlich viel früheren Tübinger Predigten herangezogen, was methodisch bedenklich erscheint. Auch wird der Einfluß der Augustinischen Ordenstheologie zu stark betont.

Gehen wir nämlich den Text durch und verfolgen den Gedankengang, so fällt die Ähnlichkeit mit den Schriften der Devotio moderna nicht minder auf. Auch der Libellus de Praedistinatione wird in die Gattung der Erbauungsschriften einzureihen sein. Der praktische Einschlag, die consolatio, ist stärker als der lehrhafte Ausdruck. Staupitz bedient sich bald der schulmäßigen Terminologie, bald der devoten Ausdrucksweise. Er steht gewissermaßen auf der Mitte. Im Ausdruck erinnert seine Schrift stellenweise auch an Luthers 1. Psalmenauslegung, insbesondere bei der Beschreibung des Gottesverhältnisses. Es sind bestimmte Wendungen, die beiden eignen: das Erschrecken vor Gott (112), sein Reden zum Herzen des Menschen (100), die Nähe Gottes, der ihn rechtfertigt, der Wechsel von Sünde und Gerechtigkeit (156), die magnificatio dei (159) u. ä.

Aus dem Gedankengang ergeben sich inhaltliche Fragen: Ist für Staupitz die Grundlage die Überlieferung oder die eigene liturgische Erfahrung? Die Schriftnähe ist beeindruckend und zeigt die Erlebniswelt des langjährigen Inhabers der Lectura in biblia auf. In dieser Hinsicht sind die zahlreichen Marginalien besonders aufschlußreich. Staupitz erscheint im Grunde doch als Biblizist, dem das Predigen mehr liegt als die Lehre.

Dem Fortgang der Edition sehen wir mit Interesse entgegen.

Münster Robert Stupperich

Lienhard, Marc: **Martin Luthers christologisches Zeugnis.** Entwicklung und Grundzüge seiner Christologie. – Göttingen: Vandenhoeck 1980. 306 S. Lw. DM 36.–

Diese durch Robert Wolff verständig aus dem Französischen übersetzte Studie ist die 1973 unter dem Titel: „Luther, Témoin de Jésus-Christ" (Les étapes et les thèmes de la Christologie du Réformateur, im Verlag Cerf Paris) gekürzt veröffentlichte Straßburger Habilitationsschrift vom Jahre 1971, welche Regin Prenter und François Wendel betreut haben.

[1] H. Jedin, Gewissenserforschung eines Historikers, in: Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge, Freiburg, Basel, Wien 1966, 17. – Es sei nur am Rande bemerkt, daß sich O.s Bemerkung zu Examensarbeiten – „wenn sich der Student das Thema selbst aussuchen darf" (105) – zwar der Praxis des Prüfungswesens, nicht aber den Regelungen der Prüfungsordnungen entspricht.

Luthers Christuszeugnis ist noch erstaunlich wenig durchleuchtet worden. Nachdem Theodosius Harnack es in das Gitternetz lutherischer Orthodoxie eintrug, Erich Seeberg ihm den dynamischen Geistgedanken des deutschen Idealismus unterlegte und Jan Kingston Siggins es ins Licht des Johanneischen Christusbildes rückte, möchte L. Luthers Schau möglichst textnahe sowohl in ihrer geschichtlichen Entwicklung als auch in den sich durchhaltenden systematischen Strukturen explizieren. Nachdem Adolf von Harnack Luther gerade im Hinblick auf die Abendmahlskontroverse einen Rückfall in die „traurigen Bahnen der Scholastik" attestiert hatte, hat auch die durch Karl Holl eingeleitete Forschung das Gewicht der Christologie vernachlässigt, dies wird etwa an den Darstellungen der Theologie des Reformators durch Gerhard Ebeling deutlich. In dieses protestantische Forschungsdefizit stieß die Kritik von Yves Congar hinein: Luthers Christologie der Alleinwirksamkeit Gottes sei einerseits nicht wirklich trinitarisch verankert und reduziere andrerseits Jesu Menschsein auf den irdischen Ort des göttlichen Heilsdramas. Gegen diese Vernachlässigung und die aus ihr erwachsenen Angriffe sucht L. Luthers Christuszeugnis umfassend zu erheben; dabei geht es ihm zunächst weder um Apologie noch um Kritik, sondern um ein intensives Sich-Hineindenken in die Schau des Reformators. Dieser behutsame und umsichtige Ansatz dürfte sowohl für das ökumenische Gespräch als auch für den gegenwärtigen Streit um eine ontologische oder relationale Christologie von einigem Gewicht sein.

In einem ersten Kap. (13–68) skizziert der Vf. Luthers Entwicklung bis zum Ablaßstreit. Hierzu schreitet er zunächst das Problemfeld aus, Luthers Verhältnis zur nachchalkedonensischen Ausprägung der Christologie, zu Augustin, zum Lombarden sowie zum Nominalismus, Luthers Rückbezug auf die Mystik eines Tauler sowie der Theologia deutsch, sowie Luthers intensive Arbeit an der Schrift; hieraus erwachsen mehr Fragen als Antworten. Eines ist jedoch eindeutig: Der Reformator verknüpft den christusbezogenen Wortsinn mit dem tropologischen Existenzsinn der biblischen Texte. „Alles, was von Christus gesagt wird, betrifft den Gläubigen, und umgekehrt gibt es im Leben des Gläubigen nichts, was nicht auch Christus zum Fundament hätte" (36). Die Exegese Luthers von den Dictata zu dem Psalter über die Römerbriefauslegung bis zur Hebräerbriefvorlesung hebt zunächst Christus als Exemplar heraus, stellt sodann die Gerechtigkeit Christi gegen unsere Ungerechtigkeiten und arbeit schließlich die Theologia crucis heraus.

Ein zweites Kap. (69–114) zeichnet die Christologie zwischen 1517 und 1521 nach und rückt dabei den zweiten Psalmenkommentar ins Zentrum. Der Streit um den Ablaß lenkt das Augenmerk auf Christi Satisfaktion; das Thema des fröhlichen Wechsels zwischen dem Christusbräutigam und der Seelenbraut wird entfaltet. Nicht so klar hat L. die Dominanz der Struktur von Phil. 2 sowie die Einordnung der sakramentalen Vermittlung unter die Leitsterne von Verheißung und Glaube erkannt. Diese beiden Kapitel sind präzisiert durch die Studie von Dorothea Vorländer: Deus incarnatus, Witten 1974.

Ein drittes Kap. (115–145) geht vor allem der Christologie der Wartburg-Postille nach, hier hat Luther die Kernaussagen des Kerygmas in einem schlichten Deutsch umschrieben und für die einfachen Prediger entwickelt. Insofern sind die Postillen von besonderer Bedeutung. In ihnen wird bereits das Christuszentrum trinitarisch verankert und zugleich die Realität des Menschseins Jesu akzentuiert.

Das vierte Kap. (146–184) wendet sich der Abendmahlskontroverse und mit ihr der innerprotestantischen Problematik zu, dabei konzentriert sich das Augenmerk auf Luthers Ja zur Allgegenwart des Menschseins Jesu, die er nach seinem Text von Joh. 3,13 nicht erst mit der Himmelfahrt, sondern schon mit der Inkarnation anheben ließ. Luthers Rückverweis auf Ockhams und Biels Unterscheidung zwischen einem esse localiter bzw. circumscriptive, diffinitive und repletive, dem H. Hilgenfeld (Mittelalterlich-traditionelle Elemente in Luthers Abendmahlsschriften, Zürich 1971) nachgegangen ist, verdeckt leider wichtige Ansätze zu einer neuen Sicht menschlicher Existenz. Hier bleibt L. hinter der schon 1948 veröffentlichten Studie des Philosophen Erwin Metzke zu Sakrament und Metaphysik zurück, dies hat er mit der ebenfalls nicht aufgenommenen Arbeit von Theodor Mahlmann zum „neuen Dogma" lutherischer Christologie (Gütersloh 1969) gemeinsam. Luthers angebliches „Postulat, daß ein wirklicher menschlicher Leib in nichtkörperlicher und lokalisierter Weise gegenwärtig sein kann" (183), bedenkt nicht, daß im Streit zwischen Luther und Zwingli jeweils unser Menschsein und damit auch die Leiblichkeit anders gesehen wird. Zwingli und ähnlich auch Calvin verstehen das Menschsein vom Umgrenztsein wie der Ortsgebundenheit unserer Leibesexistenz her und verrechnen unsere geisthafte Fähigkeit zur Kommunikation über Raum und Zeit hinweg faktisch schon auf die Seite der göttlichen Natur. Dabei hebt sich mit der platonisierenden Tradition eines Erasmus und Origenes die einspitzige Seelenkraft aus ihrer Leibgebundenheit heraus. Luther wehrt sich leidenschaftlich gegen ein derartiges Sich-Erheben mystischer Transzendierung, er birgt sich tief hinein in die wort-leibhaften Begegnungsgestalten des Christusheils. Hierdurch wird ihm auch der Leib Christi zur personhaften Kommunikationsgestalt. Eine analoge Sicht der Leibhaftigkeit skizziert Ernst Käsemann in seinem Streit mit Rudolf Bultmann um den paulinischen Soma-Begriff. Diese andere Sicht unserer leibverhafteten Menschlichkeit ist von Luther freilich nicht reflex ausgeformt.

In den Thesen des fünften Kap. (185–198) zu den Wandlungen sowie zur Kontinuität in Luthers Christologie ist die Intention präzise erfaßt: „Man muß so steigen zu der Gottheit Christi und daran sich halten, daß man die Menschheit Christi nicht verlasse und zur Gottheit Christi allein komme. Sonst fallen wir von der Leiter herab in aller Teufel Namen" (WA 33, 155, 21 E). Dies wird dann jedoch mit der Aporie zwischen dem Deus absconditus und dem Deus in carne involutus verkoppelt; hierbei tritt in der Nachfolge des Neuprotestantismus die eschatologische Alternative zwischen Annahme oder Verwerfung nicht schroff heraus, so wird auch die Radikalität der Flucht vor dem Deus absconditus hin unter das Kreuz Christi entschärft.

Eine Analyse der Vorlesung über den Galaterbrief von 1531 (199–227) zeichnet Christi Retterwirken ein in die Spannung zwischen Gesetz und Evangelium und unterstreicht das Einswerden des Glaubens mit seinem im Wort gegenwärtigen Herrn. Die kritische Anfrage von Yves Congar: Der dramatische Konflikt spiele sich in Gott selber ab, Christi Menschheit bringe nicht das versöhnende Opfer dar, sondern werde degradiert zum irdischen Schauplatz des himmlischen Dramas, wird rektifiziert: Mit dem paulinischen und johanneischen Zeugnis geht auch für den Reformator das Heilswirken von Gott dem Vater aus, es verwirklicht sich aber nur in der personalen Selbsthingabe des Sohnes. Dabei unterscheidet Luther freilich nicht zwischen dem Werk der menschlichen und der göttlichen Natur, hier schlägt die Personeinheit durch. Für ihn bleibt aber Christi Königsherrschaft von seinem ständigen Priesterdienst umschlossen. Nur weil die ständige Vergegenwärtigung des einmaligen Kreuzesopfers uns vor dem heiligen Zornesgericht Gottes schirmt, sind wir im Gewissen befreit zum Kampf gegen die Chaosgewalten.

In einem weiteren Kap. (228–264) geht L. Luthers Rückgriffen auf die christologische Tradition der Kirche sowohl in der Schrift „Von den Konziliis und Kirchen" als auch in den späten Disputationen nach, dabei zieht er einige wenige Predigten zur Communicatio idiomatum heran. Die Stoßrichtung des Chalkedonense konnte Luther aus seinen kirchengeschichtlichen Hilfsmitteln nicht recht ausmachen, so beruft er sich auf das Ephesinum und weitet es aus zu einer umfassenden These wechselseitiger Communicatio idiomatum. Diese zielt nicht allein in die Richtung des dann von Martin Chemnitz ausgestalteten Genus maiestaticum, sondern auch hin auf ein Genus tapeinoticon, wie dies dann über Hegel erst in der gegenwärtigen evangelischen Theologie entfaltet wird. L. hat hier ähnlich wie Th. Mahlmann nur die Ubiquität der Menschheit Jesu akzentuiert, nicht aber ist er Luthers korrespondierenden Andeutungen zum „gekreuzigten Schöpfer" (Torgny Bohlin) nachgegangen. Luthers recht dialektische Rede zur Communicatio idiomatum müßte noch intensiver vermittelt werden mit den grundsätzlichen Thesen zur Logik der Theologie, in denen der Reformator auf eine Taufe des naturphilosophischen Begriffsintrumentariums drängt und dieses unter dem Affectus fidei an der Alltagssprache ausrichtet (260–264). Ähnlich wie für den späten Wittgenstein ist schon für Luther die natürliche Sprache die Metasprache.

Am Kommentar zum Gottesknechtslied Jes. 53 von 1544 (265–273) werden die Themen von Luthers Christuszeugnis noch einmal resümiert: die Theologie des Kreuzes, die Königsherrschaft des Gottesknechts, Erniedrigung und Erhöhung, Christus und das Gesetz, die Rechtfertigung aus Glauben allein; hierin zeigt sich, daß der Reformator zeitlebens ein „kerygmatischer Theologe" blieb (273).

Ein Schlußkapitel (274–291) zieht das Fazit: Luther setzt beim Werk Christi ein und rezipiert von dorther zunehmend die altkirchliche Tradition; er selber hatte nicht das Bewußtsein, in diesem Zentrum kirchlicher Verkündigung etwas Neues zu gestalten. Doch läßt sich nach L. der heilsgeschichtlich-trinitarische Ansatz in seiner existentiellen Zuspitzung auf das „Für uns" nicht bruchlos vermitteln mit der überlieferten Sicht einer Communicatio idiomatum; insofern bleibe mitten in Luthers Denken ein „Riß" (280). Fraglos bahnt sich bei Luther auch der denkerische Überschritt zu einer anthropologischen Innenschau an. L. hat diese Ansätze zu einer relationalen Sicht nicht denkerisch ausgearbeitet. Hier müßten die Einsichten von Wilfried Joest zum exzentrischen, responsorischen und eschatologischen Charakter unseres Person-Seins (Ontologie der Person bei Luther, Göttingen 1967) auch für die Christologie fruchtbar gemacht werden. Dies ließe sich etwa an Luthers Hinweisen auf Jesu Christi Gethsemane-Ringen aufzeigen. Weil diese Seite abgeblendet bleibt, rückt Luther zu einseitig in die Nähe der alexandrinischen Christologie mit ihrer monophysitischen Tendenz. Richtig ist erkannt, daß der Reformator die unterschiedlichen ntl Traditionen zu einer Einheit verschmilzt, wobei die Synoptiker, Paulus und der Hebräerbrief gleichsam von der Sicht des Johannes überlagert werden.

Die Grundzüge der Christologie Luthers hätten wohl zusammen-

raffend noch sorgfältiger an den knappen Konzentrationen des Christuszeugnisses aufgewiesen werden sollen. Es ist eigenartig, daß diese klassischen Texte von der „Kurzen Form" über die Katechismuspredigten und Christushymnen zu dem Bekenntnis von 1528 und den Schmalkaldischen Artikeln sowie zu den Torgauer Predigten (WA 37,35–72) und der Auslegung der „drei Symbola oder Bekenntnis des Glaubens Christi" (WA 50,262–283) keine strukturierende Funktion erlangen. Ein Einsatz bei diesen zentralen Texten und eine Rückkehr zu ihnen hätten die ein wenig ausufernden Nachzeichnungen unterschiedlicher Textkomplexe auf das sich durchhaltende Grundmuster hin straffen können.

Doch sollen diese Desideria lediglich Hinweise zu einer möglichen Weiterarbeit sein. Die Studie von L. ist eine hilfreiche Einführung in das Zentrum der Theologie Luthers; die Übersetzung der lateinischen Texte ist zwar beschämend, aber sicher weithin notwendig. Für ein Gespräch sowohl mit dem Neuprotestantismus als auch mit der katholischen Tradition bietet diese Darlegung eine ausgezeichnete Grundlage.

Heidelberg Albrecht Peters

Stempel, Hermann-Adolf: **Melanchthons pädagogisches Wirken.** – Bielefeld: Luther 1979, 224 S. (Untersuchungen zur Kirchengeschichte, Bd 11) kart. DM 58.–

„Melanchthon hat kein zusammenhängendes Werk über Bildung, Erziehung und Unterricht geschrieben. Also müssen der Ansatz, die Entwicklung und die Zusammenhänge aus Quellen, die verstreut und noch nicht zuverlässig ediert sind, erhoben werden... Gegenstand der Untersuchung ist einerseits Melanchthons Verständnis von der christlichen Verantwortung für die Erziehung überhaupt und andererseits von der Religionslehre im besonderen" (17f); diesem Thema hatte der Vf. in zwei kleineren Beiträgen zu schulpoltischen Voten Melanchthons 1543 für Soest (1972) und Bonn (1977) vorgearbeitet (hier 169ff) und stellt es jetzt insgesamt und monographisch dar (Habilitationsschrift Duisburg, 1977): gut lesbar, informativ, der Vita Melanchthons folgend und so geschickt die zum Verständnis des Zusammenhangs nötigen biographischen Daten (1497–1560, seit 1518 als Gräzist in Wittenberg) mit den ausgehobenen und interpretierten Schriftstücken und Verlautbarungen verbindend.

Melanchthons Losung (209) aus Röm 8 (si deus pro nobis, quis contra nos?) ist bekanntlich auf mehreren seiner zeitgenössischen Porträts zitiert. Die Angabe „421. Wiederkehr" (von Luthers Thesen) im Vorwort ist irritierend; gerechnet ist ab Melanchthons Notiz 1556 (Anm. 1). Hippokrates (30); die Reproduktion der „handschriftlichen Notiz aus dem Jahr 1558" (Anhang 210ff) in der Melanchthon-Gedenkschrift 1960, 84 ist keineswegs ‚kaum leserlich', am Schluß ist: scriptu(m) zu lesen. Die letzte biographische Würdigung Melanchthons, ganz komprimiert und aus den Quellen kritisch erzählt, hat H. Scheible: Ph. M., der bedeutendste Sohn der Stadt Bretten" der ‚Geschichte der Stadt Bretten' von † A. Schäfer (1977) 257ff beigegeben.

Das bedeutsame Thema ist keineswegs leicht zu behandeln, was nicht an einer, vornehmlich in direkter Vergleichung mit Luther, oft bemühten Weichheit des Charakters und dogmatischen Irenik Melanchthons liegt (128ff und recht eigentlich ein Generationsproblem ist und geschichtliche Zwänge offenbart) als vielmehr in der Sache selbst: dem Verhältnis von *pietas* und *eruditio, ad quae tanquam ad scopum vita omnis dirigenda est* (18, 51ff, 214ff). Der Nachweisung der sachlichen und geschichtlichen Notwendigkeit dieser sich bedingenden Einheit hat Melanchthon sich verschrieben und sie nicht nur für die reformatorische Kirche oder Kirche allein propagiert. Daß man zu Utilität und Profit aller die „Lehre der Kirche Jesu Christi entfalten, einsetzen, leuchten machen und ausbreiten" müsse und könne (und daß Melanchthon dieser Überzeugung ein Lebenlang gelebt hat, wie ihm Joachim Camerarius 1566 nachgerühmt hat), die Kirche selbst eine belehrte und wissende sei (ecclesia erudita), belegt und beschreibt der Vf. eindrücklich und vor ‚vorschnellen Eingrenzungen' sich hütend. In Deklamationen, in Enchiridion und Catechesis und vielen Vorreden hat Melanchthon immer wieder die Lehr- und Lernbarkeit der Frömmigkeit eines ‚emendierten Lebens' betont: Alphabet, Pater noster und Credo, weitere Orationen und Bibelsprüche (dem alle weiteren Schritte folgen) müssen verfügbar gemacht und gelernt werden. (Zu den Hilfsmitteln und zur eigentlichen Technik des Lernens vgl. nach wie vor am besten F. Hahn, Die evangelische Unterweisung in den Schulen des 16. Jahrhunderts, 1957.) Insofern hat Luther zweifellos richtig erkannt, daß Melanchthon für *res et verba* steht (128).

Ein freilich schwierig zu erstellendes Sachregister hätte die immer wieder variierte, aber seit ihren Anfängen einstimmige Position Melanchthons in Sachen christlicher Erziehung verdeutlicht; dafür entschädigt das ausführliche chronologisch-thematische Inhaltsverzeichnis und eine Kursivierung von Leitsätzen und wichtigen gedanklichen Schritten, mit welchen der Vf. den Leser pädagogisch durch sein Buch führt. Da das gedruckte Gesamtwerk Melanchthons nur wenigen vertraut sein kann (und nach seiner Überzeugung jeder *auctor* einem möglichen *commentariolus* allemal vorzuziehen ist, 81 Anm. 73), kam alles auf das rechte Lesen, Zitieren und Verstehen an. Andere Erziehungslehren und -ziele sind aus der Historie bekannt und denkbar und andere sind wohl auch in geographisch anderen Provinzen vonnöten: *ego de mea morte non sic excrucior quam de salute liberorum* (197); das unter spürbarem Interesse an der erzieherischen Not dieser Zeit nachgezogene Bild von Melanchthons pädagogischem Wirken weckt den Wunsch nach zeitlosen (diesmal pädagogischen) Reflexionen und Maximen aus seinen Werken, wie solche A. von Harnack 1922, unvergleichlich, aus Augustin gesammelt und übersetzt hat.

Heidelberg Reinhard Düchting

Margreiter, Reinhard: **Ontologie und Gottesbegriffe bei Nietzsche.** Zur Frage einer „Neuentdeckung Gottes" im Spätwerk. – Meisenheim/Glan: Hain 1978. XII, 158 S. (Monographien zur philosophischen Forschung Bd 160) kart. DM 58.–

Es ist seit längerem bekannt, daß im (editorisch erst in diesen Jahren zuverlässig bereitgestellten) Werk Friedrich Nietzsches – insbesondere im Nachlaß aus früher und später Zeit – einige zunächst recht rätselhafte Notizen vorliegen, die bei eilfertiger oder entsprechend interessierter Betrachtung eine „Neuentdeckung" (das Stichwort stammt von Eugen Biser: „Gott ist tot", S. 292) des doch längst mit aller Entschiedenheit für tot erklärten Gottes zuzulassen scheinen. An diesem und an vergleichbaren Befunden konnte sich manche Interpretation entzünden: das kritisch-prinzipielle Bedenken von Nietzsches „Widersprüchlichkeit" ebenso wie die begreifliche Tendenz mancher theologischen Form der Nietzsche-Rezeption, ihre Auseinandersetzung mit dem entschlossenen Zerstörer des „christlichen Bewußtseins" doch am Ende (allzu) versöhnlich ausklingen zu lassen. Dies ist der Tatbestand, den die philosophische Abhandlung M.s in einer wohltuend besonnenen Weise zu prüfen sucht.

Ihr erster überzeugender Schritt besteht in dem Bemühen, die umstrittenen Texte nicht in jener Isolierung zu interpretieren, die regelmäßig willkürliche Deutungen provoziert. Das beliebige Zitieren hat mit zu dem landläufigen Mißverständnis beigetragen, die zweifellos gegebene Gegensätzlichkeit in Nietzsches Denken sei die Lizenz zu dessen „dissoziierender Wirkung" (Biser), während doch gerade die neuere Diskussion (u. a. in Verbindung mit der Kritischen Gesamtausgabe, den Nietzsche-Studien und dem bedeutenden Neuansatz bei Müller-Lauter) gezeigt hat, wie sinnvoll einer ernstlichen Nietzscheforschung jene Gegensätzlichkeit zur erschließenden Denk-Aufgabe werden kann.

M. geht so vor, daß er in drei kompakten Abschnitten ein Panorama von Nietzsches Denken zeichnet, um dann vor diesem Hintergrund im 4. und 5. Abschnitt den Stellenwert und die mögliche Bedeutung der Rätseltexte zu erkunden.

An den Anfang setzt er ein Kapitel über die „Widersprüchlichkeit bei Nietzsche" (1–14), in dem sich notwendig bereits seine von ihm selbst „phänomenologisch-hermeneutisch" genannte Methode sowie einige Grundentscheidungen seines Ansatzes klären müssen.

Philosophische Detailproblematik der Nietzsche-Auslegung kann hier nicht ausführlich besprochen werden (etwa die Frage der ontologischen Einordnung von Nietzsches „Hauptlehren" – ein Vorhaben, bei dem M. von J. B. Lotz beeinflußt sein könnte; ferner das Problem einer „Verwindung der Metaphysik" in der Auseinandersetzung mit Heideggers Nietzschebild; sodann die Bewertung der Moralkritik als Nietzsches „Hauptwerk" (42ff u. ö.) und die Frage nach den Prämissen der bei M. im Anschluß an Nietzsche entwickelten Geschichtssicht usw.). Aber zweifellos beweist der wohlfundierte Vorsatz, in Nietzsches Gesamtwerk die Kohärenz des Denkens (nicht ein „System") zu erkennen und zugleich damit dessen experimentell-artistischen und heuristischen Grundzug (vgl. S. 8f, 77 A. 131, 116 usw.) zu beachten, in der Ausführung seine interpretatorische Ergiebigkeit.

So folgt als zweiter Schritt (15–46) eine Analyse der „Gottesbegriffe" Nietzsches, die schon in der pluralischen Form des Be-

griffes erweisen will, wie je nach Kontext – M. unterscheidet den christlich-platonischen (16–26), den heidnisch-antiken (27–33) und den aufklärerischen Kontext (33–46) – die Gottesvorstellung sich in unvereinbare „Gott-Typen" (vgl. S. 97ff) auflöst. Deren möglicher Denk- und Seinseinheit nachzugehen, bestand für Nietzsche von seinem atheistischen Grundwillen her sicher keinerlei Anlaß. Ob sie sich freilich sowohl in der Geschichte der philosophischen und christlichen Theologie wie auch in den Werken Nietzsches sachgerecht derart herauspräparieren lassen, könnte mit einigem Recht in Zweifel gezogen werden. Leider mindern in M.s Darstellung manche Mißverständnisse der theologischen Gotteslehre den guten Eindruck seines Gedankenganges (bes. S. 17ff und 118). Auch über Nietzsches religiöse Herkunft ist schon Verständigeres gesagt worden als dies in M.s einseitig an Podach orientierter Skizze (20f) geschieht.

Eine viel wichtigere Verengung verbindet sich freilich mit der philosophiehistorischen Perspektive des Autors.

Die Zerfällung in Gott-Typen führt M. zu der einseitigen Herausstellung eines dem Autor in dieser Begrifflichkeit wohl doch unklar gebliebenen „platonisch-scholastischen Hypokeimenon-Gottes" (vgl. S. 97 u. ö.), dessen Tod konsequent als bloße „Metapher" (64) für eine „große Zäsur des Geschichtsverlaufs" (65), für das Zerbrechen der „Fessel des Platonismus" (63) und für den Fortfall einer vornehmlich platonisch geprägten, zeit-ungerecht gewordenen Moral gewertet wird. Die Rede vom Tod Gottes meint daher in M.s Sicht einen „ontologischen Paradigmenwechsel" (46 und an vielen anderen Stellen), der in der „ontologischen ‚Tiefendimension' ausschließlich (!) den ‚Gott der Philosophen'" trifft (68). Als solcher Paradigmenwechsel entspricht der Tod Gottes nach M.s These dem „phänomenalen Befund der geschichtlichen Wirklichkeit" (76). Die Terminologie fordert zugleich, daß das neue Paradigma längst zur normativen Realität geworden ist, mag sie sich nun als an Nietzsche orientierte „Ontologie des Geschehens" (130ff, bes. 139) darstellen oder in einer anderen, traditionell philosophischen Begrifflichkeit. Die Frage, ob letztere, zumal wenn sie beladen ist mit einer metaphysischen Bedeutungsgeschichte, überhaupt noch als geeignetes Instrument zur Erfassung der in Nietzsches Denken eröffneten Perspektiven gelten kann, wird vom Autor kaum aufgenommen. Gegen Nietzsches differenziertere Sprechweise auf den Ereignischarakter und die Bewußtseinsveränderung verengt, wird somit der „Tod Gottes" leicht zur domestizierten Formel allein für eine „phänomenologisch-hermeneutisch" beschreibbare Zäsur der modernen Erfahrungsstruktur. Das ganze Problem wird im Grunde so genommen, als könne man sich darüber doch in aller Gemütsruhe an philosophischen Kaminen verständigen.

Diese Kritik an einem auch in der Theologie verbreiteten, letztlich allzu akademischen Verständnis des „Tat-Ereignisses" vom Tode Gottes beeinträchtigt jedoch keineswegs die Überzeugungskraft der sodann im 3. und 4. Abschnitt vorgelegten Argumentation. In ihr liegt das eigentliche Verdienst des Buches.

Es ist für den Leser höchst eindrucksvoll zu sehen, wie Nietzsches Grundwille zur Absage an jegliche Gottesvorstellung in jedem Kontext unverändert bleibt. Wo immer man also nachforscht, in welchem Interpretationshorizont Nietzsches Denken sich auch darbieten mag, stets führt eine sachliche Textanalyse zum gleichen Resultat der nicht revidierbaren Destruktion. Nietzsche verstellt in vielen Anläufen seines Denkens bewußt jeden Rückweg. Auch die „Lehre" von der Ewigen Wiederkunft des Gleichen ist als definitive Ratifizierung des Gottestodes, nicht als Ermöglichung einer noch so impliziten oder zyklisch gedachten Neuentdeckung oder gar „Auferstehung" des toten Gottes zu lesen. Ein neues „Göttliches" oder „Heiliges" dürfte, wenn zumal die punktuellen Nachlaßnotizen sachgerecht ausgelegt werden, auf keinen Fall mit dem toten „alten" Gott identifiziert werden – vorausgesetzt natürlich, daß man, wie es M. durchweg gelingt, den auf vielen Linien kohärenten Denkwillen Nietzsches im Auge behält und nicht etwa wieder einmal auf eine unkontrollierte Exegese der Wahnsinnszettel verfällt (vorgeführt zuletzt von Georg Picht: Theologie – was ist das? Stuttgart, Berlin 1977, 311ff). Dagegen wehrt sich M. im 4. Abschnitt 123ff mit überzeugenden Argumenten. Im Schlußabschnitt (147–154) stellt M. schließlich die fünf meistzitierten sog. „Auferstehungstexte" aus dem Nachlaß der 80er Jahre zusammen, um sie – nach dem zuvor über Nietzsches Gesamtwerk Ausgeführten – in ihrer ganzen „Einsamkeit" (vgl. S. 154) erscheinen zu lassen. Ihren Widerspruchscharakter nimmt er jedoch m. E. allzu bereitwillig hin (vgl. S. 150f); eine genauere Textphilologie hätte da manchen Zug der Rätselrede erhellen können.

Alles in allem ist das Fazit aber auch so einleuchtend und unmißverständlich. Es besteht darin, daß jene Nachlaßnotizen weder einen Anlaß noch auch eine nur entfernt zureichende Basis für eine harmonisierende theologische Nietzsche-Interpretation darbieten.

Was bedeutet nun dieses Resultat für eine theologische Auseinandersetzung mit Nietzsches Philosophie? Vor allem dies, daß gerade indiskrete Okkupationen in apologetischer Absicht geeignet sind, die Theologie in der Begegnung mit philosophischem Denken zu diskreditieren. (Und umgekehrt diskreditiert sich die Philosophie durch simplifizierendes modisches Abtun der theologischen Problematik.) Der ernstgenommene Gegner Nietzsche stellt dagegen der (insbesondere katholischen) Theologie eine wohl erst noch genauer zu bedenkende Frage: wie sie in der einläßlich durchgeführten Konfrontation mit dem Werk konkreter Philosophen (und nicht nur mit dem Abstraktum „Philosophie") eine denkerische Absage begreifen will, die im Bewußtsein einer längst geschehenen „Überwindung" des Christentums (bei M. findet sich S. 131 und 139 eine „Vergleichgültigung" der sog. „Gottesfrage" angezeigt) bereits wieder mit umgewerteten Begriffen von „religiöser" Bedeutung zu experimentieren in der Lage ist. Nichts wäre angesichts solcher „Indifferenz" (paßt dieser Begriff hier noch?) mehr zu vermeiden als eine unseriöse Okkupation aller religiösen Klänge als Zeichen einer anonymen Christlichkeit, mit der am Ende auch Friedrich Nietzsche gegen seinen erklärten Willen heimgeholt und besetzt werden soll. Die Lektüre einer fundierten philosophischen Arbeit wie derjenigen M.s ist eine erwünschte Hilfestellung in solcher Versuchung.

Bielefeld Peter Köster

Trois jésuites nous parlent. Yves de Montcheuil (1899–1944), Charles Nicolet (1897–1961), Jean Zupan (1899–1968). Textes présentés par Henri de Lubac. – Paris: Lethielleux (1980), 176 S., kart.

Ein bescheidenes Bänddchen wie das vorliegende muß schon besondere Qualitäten aufweisen, soll es der Aufmerksamkeit theologischer Kreise empfohlen werden. Zudem scheint das Büchlein in seiner Art ungewöhnlich und nur schwer einzuordnen. Zwar gibt es sich als Textsammlung, doch erweist sich bei näherem Zusehen, daß reichlich ein Drittel des Ganzen vom Hrsg. beigesteuert wurde. Was hat er mit der zunächst merkwürdig anmutenden Zusammenstellung im Sinn gehabt? Biographische Erinnerungen an Freunde? Hinweise auf historische Zusammenhänge im Denken, in der Spiritualität einer vergangenen Generation? Oder geht es um theologische Beiträge? Schon der Titel läßt ein wenig von all dem vermuten. Dennoch kein zufällig buntes Gemisch von Texten und Zeugnissen; die Einzelstücke fügen sich zu einem überzeugenden Bild der Geisteshaltung einer Gruppe von Priestern und Jesuiten, aus der in unserem Jh. die entscheidenden Anstöße für die Erneuerung katholischer Theologie in Frankreich stammen.

Für diese Geisteshaltung und die Gruppe, in der sie lebendig war, gab es auch bisher schon Hinweise, jedoch nur bruchstückhaft und zum Teil sehr versteckt, so daß nicht verwunderlich ist, wenn sie als solche weder die rechte Beachtung fanden noch in ihrer Bedeutung für den theologischen Aufbruch in Frankreich nach dem letzten Weltkrieg berücksichtigt wurden. Die vorliegende Dokumentation belegt jetzt die Tatsache und die Zusammenhänge, indem sie vor allem unbekannte Männer und unbekanntes Material vorstellt.

Allerdings mit einer Ausnahme: Yves de Montcheuil hat vor allem als Opfer des Widerstandes gegen die nationalsozialistische Besetzung Frankreichs einen Namen, seine Texte wurden nicht zuletzt deswegen publiziert und gelesen. Aber hat man ihn auch als Theologen zur Kenntnis genommen? Als Vertreter einer Generation, die nicht nur durch die gleiche geistliche und geistige Schule ging, sondern die auch von ähnlichen Absichten und Zielen in der Auseinandersetzung mit den Zeitströmungen beseelt war? Neben den bisher Unbekannten Nicolet und Zupan, die beide in keiner Weise als eigentliche Theologen hervortraten, dafür aber umso deutlicher die geistige Herkunft und die gemeinsam tragende Haltung belegen, tritt Montcheuil jetzt in einer Reihe an einen Platz, auf dem man ihn noch nicht sah. Aus der Isolierung seines persönlichen Lebensendes, die seinen Texten eine besondere Weihe zu verleihen schien, ihnen aber zugleich auch die in ihnen selbst angelegte Wirksamkeit weithin nahm, rückt er durch das vorliegende Bändchen in die Gemeinsamkeit jener Gefährten, die seinen geistigen Hintergrund und sein priesterlich-theologisches Wollen auf je ihre Weise teilten.
sen. Im einzelnen wurden sie in ganz verschiedenen Richtungen tätig. Genau in dieser Unterschiedlichkeit aber sind sie Zeugen der gleichen lebendigen Geisteshaltung, die außer ihnen auch bei einem G. Fessard, P. Chaillet oder J. Daniélou – um nur einige Namen zu nennen – wirksam wurde. In knapper Klarheit bringt das Vorwort zum Bänddchen (9–12) das zur Sprache, wenn auch vieles mehr andeutend als breit darlegend. Dort sind auch die unmittelbaren

Alle drei waren Freunde des Hrsg.s und auch seine Weggenos-

Väter dieser Haltung beim Namen genannt: L. de Grandmaison, J. Lebreton, A. Valensin, P. Teilhard de Chardin und einige weitere, die im deutschen Sprachraum nicht bekannt wurden. Eine Mitte findet das Mühen dieser Jesuiten mehr oder minder im philosophischen Ansatz von M. Blondel, der die meisten direkt anregte, den anderen ständiger Gesprächspartner war.

Allen Genannten hat H. de Lubac im Lauf der Jahre öffentlich, wenn auch in unterschiedlicher Weise, seine Verbundenheit und Dankbarkeit bezeugt. Seine Bibliographie gibt darüber Auskunft. Hier dagegen stellt er Gefährten vor, die kein größeres Aufsehen erregten: J. Zupan (13–56), Seelsorger und apostolischer Arbeiter im Bulgarien des Nuntius Roncalli (13–56) und Ch. Nicolet, Lehrer der Philosophie in Marseille (97–174). Beide waren Studien- und Ausbildungskollegen de Lubacs, während seine Freundschaft mit Montcheuil, den er zwischen den beiden in Erinnerung ruft (57–96), erst später zustande kam. Übrigens muß nach DSAM X (1980) 1676–78 das Geburtsjahr de Montcheuils in 1900 korrigiert werden; er ist der jüngste der Freunde und zugleich jener, der als erster durch einen frühzeitigen Tod aus dem Kreis herausgenommen wurde.

Die einzelnen Teile leitet de Lubac jeweils durch eine Vorstellung von Person und Werk ein (15–23; 59–74; 97, 99–106), erst dann läßt er die Texte selbst sprechen.

Im ersten Fall handelt es sich um 39 Auszüge aus Briefen, die J. Zupan zwischen 1932 und 1968 aus Bulgarien und nach seiner Ausweisung von Südfrankreich aus an den Hrsg. schrieb. Nichts davon war zur Veröffentlichung bestimmt. Umso größer ist ihr Zeugniswert für die Verhältnisse und Vorgänge im schwierigen Bulgarien, dann für die Beurteilung der kirchlichen Entwicklung. Aber der eigentliche Wert scheint in dem zu liegen, was diese Auszüge von der inneren Haltung des Autors verraten und von seiner darin gegründeten Gemeinsamkeit mit dem Adressaten.

Für de Montcheuil sind verhältnismäßig kurze und prägnante Stellen aus dessen veröffentlichten Schriften, aber auch einige unbekannte Briefstellen aufgenommen. Auch in diesem Fall geht es in erster Linie um einen Beleg der gemeinsam tragenden geistigen Haltung, die sich unbeabsichtigt und mehr nebenher manifestiert.

Nicolet kommt mit verschiedenen unveröffentlichten Versuchen zu Wort, die direkt theologisch bedeutsam sind. Ein Essai ‚Espérance et Charité' (107–121) stammt aus dem Jahre 1930, Aufzeichnungen (122–138) und Gedanken zu verschiedenen Themen (139–174) folgen. Deutlich tritt der Einfluß Blondels zutage. Zugleich wird aber auch die ebenfalls für diesen Kreis bezeichnende Auseinandersetzung mit der geistlichen Tradition des Katholizismus, mit dem spirituellen Erbe greifbar.

Doch der größte Wert des Bändchens liegt nicht in den durchaus wertvollen mitgeteilten Einzelheiten. Daß es spontan und ohne großen Anspruch einfach jene Geisteshaltung bezeugt und belegt, die dann an der Fakultät von Lyon-Fourvière zu dem theologischen Neuaufbruch der ersten Nachkriegsjahre führte und 1950 im Zusammenhang mit der Enzyklika „Humani generis" gestoppt werden sollte, erlaubt eine genauere und zutreffendere Bestimmung der mit dem mißverständlichen Etikett ‚Nouvelle Théologie' belegten Erscheinung. Denn unter dieses Stichwort hat man später nach und nach ganz andere Gegebenheiten gestellt; die Folge war Konfusion bis hin zur Ausblendung der wirklich zu diesem Aufbruch gehörigen Elemente. An ihre Stelle traten andere Inhalte und andere Namen, die woanders ihren Platz haben. Die wichtigsten theologischen Vertreter des genannten Aufbruchs, der in ganz enger Verbindung zur Fakultät in Lyon-Fourvière zu sehen ist – sie allein hatte die unmittelbaren Folgen der erwähnten Enzyklika zu tragen –, sind H. de Lubac und H. Bouillard.

Sachlich bleibt die Denkweise entscheidend, die auf M. Blondels Philosophie zurückgeht. Sie schließt vor allem den Willen zu selbständigem Nachdenken ein, d. h. die spontane reflexive Auseinandersetzung mit den tatsächlichen Gegebenheiten, die sich in ursprünglicher Form sehr deutlich auch aus den Briefen Zupans und aus den Texten Nicolets ergibt. Hier wird Wirklichkeit nicht einfach hingenommen – weder historisch noch soziologisch; man sucht vielmehr den Dingen, den Problemen ohne systematische Vorentscheidung auf ihren geistlichen Grund zu kommen. Denn das Denken steht bei diesen Vertretern in einem unauflösbaren Lebenszusammenhang mit dem geistlichen Leben, wie es vor allem durch die Exerzitien und Ignatius von Loyola geprägt wurde. Schon Blondel selbst bezog sich darauf. Diese Formung garantiert das Mühen um die Einheit von Frömmigkeit und Theologie, Lehre und Leben. An den Schriften de Montcheuils hat man diesen Zug schon früh festgestellt, doch ist er nicht Besonderheit, sondern gemeinsames Anliegen einer ganzen Generation – auch von Seelsorgern, Missionaren, Gymnasiallehrern. Das erhellt vorliegende Veröffentlichung. Frappierend an dieser Haltung bleibt, wie wenig moderne Lebensanschauungen ausgeklammert oder von vornherein unter Verdikt gestellt werden. Man nimmt Männer wie Spinoza, Descartes, Schopenhauer, Nietzsche, Freud u. a. ernst; ihre Namen tauchen im Bändchen auf, weil sie auch Zupan oder Nicolet vertraut sind. Die geistige Auseinandersetzung dient dann einer eigengeprägten pastoralen Aktivität, in der auffälligerweise der Mensch und sein Gottesverhältnis, nicht jedoch die Kirche als Institution an erster Stelle steht. Es geht letztlich um eine Überwindung der Trennung zwischen Gott und Mensch, um eine Betonung des verbindenden Miteinanders, das durch den „Extrinsezismus" der klassisch-theologischen Konzeption schwer gefährdet war. Dabei galten die Überlegungen immer auch einer einsichtigen Sicherung der Unterschiede, die aber eben nicht Trennung besagen.

Der Zeugniswert der jetzt veröffentlichten Texte ergibt sich vornehmlich daraus, daß diese Äußerungen gar nicht in der Absicht solchen Zeugnisses gemacht wurden. Die persönlichen und sachlichen Verbindungen scheinen so auf, wie sie tatsächlich gegeben waren. Was den Beteiligten selbstverständlich war und worüber sie gar nicht eigens sprechen mußten, was aber der Theologiegeschichte und vielen theologischen Versuchen zu den entsprechenden Sachproblemen verborgen blieb, dafür liefert jetzt dieses Bändchen einen wichtigen Anhaltspunkt. – Daß die vorgetragenen Gedanken Zupans, de Montcheuils und Nicolets auch für sich hohen Wert besitzen – und auf sie kam es dem Hrsg. in erster Linie an –, sei nur noch einmal unterstrichen. Ihretwegen und des theologiegeschichtlichen Hintergrundes wegen sei das Bändchen mit Nachdruck empfohlen; es gibt bislang einmaliges Material an die Hand.

Rom Karl H. Neufeld S.J.

Miguez Bonino, José: **Theologie im Kontext der Befreiung.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1977). 158 S. (Theologie der Ökumene, hrsg. von Hans-Werner Gensichen, Bd 15) kart. DM 24.–

1. Der deutsche Titel dieser im Frühling 1974 in Buenos Aires abgeschlossenen und 1975 in den USA veröffentlichten Arbeit (Originaltitel: Doing Theology in a Revolutionary Situation) erinnert eher schmerzlich an die für viele Christen und Sozialisten einstmals konkrete Hoffnung auf Befreiung des LA'ischem Kontinents von jahrhundertelanger Ausbeutung und kolonialistisch-imperialistischer Unterdrückung als daß er heute greifbare Möglichkeiten beschreibt: Die Ermordung des Bischofs Romero in El Salvador, die Liquidierung demokratischer Wahlergebnisse in Bolivien, die wachsende Brutalisierung in den Militärdiktaturen Uruguay, Agentinien und Chile u. a. bestätigen die im Vorwort vom Vf. geäußerte Ansicht, daß „der Kampf um die Befreiung der LA'ischen Gesellschaft ... ein langer, mit Leiden, Opfer und Tod gepflasteter Weg sein wird" (5). Desto aktueller ist das Anliegen einer Theologie der Befreiung (ThdB), zu deren engagierten Vertretern im protestantischen Lager B. gehört:

Ausgehend von der Analyse der Unterdrückungssituation und ihrer Bewertung als ebenso menschenfeindlich wie gotteslästerlich muß zur befreienden Praxis fortgeschritten werden, denn die Wahrheit der frohen Botschaft ist konkret. Die Erkenntnis, daß die Befreiung der Unterdrückten ohne Revolution wohl nur ein frommer Traum bleiben dürfte, begründet sowohl die Nähe dieser Theologie zum wissenschaftlichen Sozialismus wie auch ihre ablehnende Kritik der traditionellen spekulativen Systeme der abendländischen Theologie, die sowohl zur Zeit der Eroberung des Kontinents im 16. Jh. als auch zur Zeit der Reformbestrebung des 19. Jh. in allzu vielen Fällen den Kolonialismus auf der Ebene der Theorie noch einmal wiederholte. In dem gleichen Maße wie aber die LA'ischen Völker in den letzten 20 Jahren die grundlegenden Mechanismen ihrer sozio-ökonomischen Abhängigkeit aufgedeckt und auch den „Schwindel der Demokratie" (25) durchschaut haben, brachen auch die Christen zur Suche nach einem authentischen, nachkolonialen Verständnis des Evangeliums Jesu Christi auf und gaben den Anstoß zur Entwicklung einer eigenständigen lateinamerikanischen Theologie. Diesen Doppelaspekt spiegelt auch die Gliederung des Buches von B. wider.

2. Nach „Vorwort" und „Einleitung" folgt der erste, unter der Leitfrage: „Eine neue Christenheit?" stehende Teil, der in vier Kapiteln einen „neuen Weg des Christseins" beschreibt: (1) Jenseits von Kolonialismus und Neokolonialismus, (2) zum Verständnis unserer Welt, (3) Erwachen des christlichen Bewußtseins, (4) Die Theologie der Befreiung.

Wegweisend sind dabei für den Vf. Erfahrungen, die mit dem starken Eindruck vom ersten LA'ischen Kongreß der „Christen für den Sozialismus" (= CfS) vom April 1972 in Santiago de Chile verbunden sind, wo

– möglicherweise (und hier zeigt sich die seine eigenen Optionen stets kritisch hinterfragende Objektivität des Vf.) – „eine neue Epoche auf dem Weg des Evangeliums durch die Zeiten" (11) eingeläutet wurde. Nach einer Rekonstruktion der wesentlichen Perioden der Geschichte des LA'ischen Christentums (span. Kolonialismus, nordatlant. Neokolonialismus) im Eingangskapitel, das seine historischen Determinanten aufdeckt und analysiert, zeichnet der Vf. im 2. Kapitel die in der „Basisanalyse" (40) der CfS beispielhaft geleistete Arbeit nach, die notwendig war, um den Durchbruch für ein neues christliches Bewußtsein zu ermöglichen. Daß dabei die marxistische Analyse der Wirklichkeit dem konkreten politischen Handeln aus gehorsamer Glaubensentscheidung zugrundeliegt, kann nur den befremden, der gänzlich blind ist für die subtile Begünstigung der Mechanismen der Unterentwicklung seitens einer rein deskriptiven oder funktionalistisch arbeitenden Sozialwissenschaft (41). Aber auch für LA fiel diese Einsicht, welche gleich ursprünglich ist mit dem „Erwachen des christlichen Bewußtseins" (Kap. 3) nicht vom Himmel, sondern kam aus der Praxis bedeutender Einzelner (Camilo Torres, Helder Cámara) und Gruppen (z. B. die peruanische Priestergruppe ONIS und die protestantische Organisation für „Kirche und Gesellschaft in LA", bekannt als ISAL), die durch ihr revolutionäres Engagement die Bedeutung der befreienden Tat Jesu besser zu verstehen gelernt hatten. Zu nennen sind hier aber auch so unterschiedliche Ereignisse wie der Triumph der kubanischen Revolution (1959) und die Konferenz der LA'ischen Bischöfe 1968 in Medellin. All diese Faktoren jedoch trugen zu einer ungeahnten Doppelreaktion auf das Engagement der Christen im Prozeß der Befreiung bei: „Konservative Regierungen, Klassen und Ideologen sehen es mit Erstaunen und Bestürzung, da sie die Gefahr erkennen, die Unterstützung eines langjährigen Verbündeten im Kampf um die Beibehaltung des status quo zu verlieren. Die Revolutionäre begrüßen diesen Sachverhalt mit Erstaunen und Freude und nehmen die Mitarbeit der Christen gern an, ohne das Phänomen zu verstehen, das all ihren Theorien über die Rolle der Religionen und gläubiger Menschen entgegensteht" (46).

Dieses Engagement bedarf jedoch nicht nur sozioanalytischer sondern auch theologischer Rechtfertigung. „So kommt es zu einer ‚neuen Art theologischer Reflexion' im Verbund mit konkretem sozialem und politischem Handeln" (13), d. h. der ThdB. Im 4. Kap. stellt der Vf. diese am Beispiel von vier ihrer bedeutendsten Vertretern dar: Juan Luis Segundo (Uruguay), Lucio Gera (Argentinien), Gustavo Gutierrez (Peru), Hugo Assmann (Brasilien, Costa-Rica). Trotz mancher Unterschiede zwischen den genannten Autoren treffen sie sich in der folgenden Bestimmung von Theologie: „Die Worte, die sie wählt, gehören in den Kontext des Kampfes. Die Kategorien der Analyse, in die ihre Reflexion eingeht, sind Kategorien des Engagements, und indem sie bestimmende Kraft gewinnen, kann sich der Theologe nicht mehr über die Ebene politischer Entscheidung erhaben dünken. Mit der Unverbindlichkeit ist es vorbei: LA'ische Theologie wird auf diese Weise eine militante Theologie, – vielleicht eine parteiische Theologie" (75f). Parteiisch in dem Sinne, wie es auch die Praxis Jesu war: Stellungbeziehend in den alltäglichen Konflikten des Daseins und die Klasse der Erniedrigten und Unterdrückten auf ihrem Weg durch das „Todesschattental" (Ps 23) begleitend, statt wie so manche akademische Theologie sich oberhalb aller Gegensätze wähnend.

3. Im zweiten Teil des Buches, der mit „Kritische Reflexion" überschrieben ist, versucht der Vf. wiederum in vier Kapiteln den durch diesen neuen Weg einer „tätigen Theologie" aufgeworfenen zentralen Fragen nachzugehen: (5) Hermeneutik, Wahrheit und Praxis, (6) Liebe, Versöhnung und Klassenkampf, (7) Reich Gottes, Utopie und geschichtlicher Auftrag, (8) Kirche, Volk und Avantgarde.

Die damit genannten vier theologischen Schwerpunkte ermöglichen nicht nur eine systematische Strukturierung und kritische Reflexion der eigenen Position, sondern auch klare Grenzziehungen gegenüber den theologischen Gegnern, die sich ein Auslegungsmonopol für die „Mitte des Glaubens" beimessen und Neuinterpretationen gern eine Verkürzung auf die politisch-praktische Dimension unterstellen. Das hermeneutische Problem, wie die Auslegung des Evangeliums in unserer Zeit unter Wahrung seines ursprünglichen Anspruchs gelingen kann, steht also mit Fug und Recht am Anfang der „kritischen Reflexion". Das eigentliche hermeneutische Problem ist für B. jedoch nicht der „garstig breite Graben" Lessings, der uns von den ersten Jüngern Jesu trennt, sondern die Kluft zwischen Reichen und Armen, also zwischen Klassen und Lebenssituationen und den so gegebenen Vor-Verständnissen. Von hier aus erhält nicht nur die Bibellektüre ihre spezifische Note, sondern wird auch verständlich, warum die klassische Vorstellung einer nachträglichen Anwendung vorausgedachter Wahrheiten auf die geschichtliche Situation durch die erkenntnistheoretische Position, daß es „keine Erkenntnis außer im Handeln selbst, in dem Prozeß der Veränderung der Welt durch Teilnahme an der Geschichte" (81) gibt, ersetzt wird. „Hermeneutik bedeutet in diesem neuen Kontext auch Feststellung des ideologischen Interpretationsrahmens, der zu einer bestimmten Glaubenspraxis gehört" (86), wobei unterstrichen werden muß, „daß das Erkennen der in einer bestimmten historischen Praxis wirksamen Ideologie diese Praxis als solche nicht disqualifiziert. Jede einigermaßen konsequente Handlungsweise enthält eine einheitliche Perspektive der Wirklichkeit ... Die so verstandene Ideologie hat auch eine positive Bedeutung. Sie wird zum Mittel, durch das unser christlicher Gehorsam Kohärenz und Einheit gewinnt. Voraussetzung ist jedoch, daß sie ins Bewußtsein gerufen und sowohl vom Evangelium her als auch durch die wissenschaftliche Realitätsanalyse kritisch geprüft wird" (86). Im anschließenden Kapitel versucht der Vf., diese Einsichten bei der Behandlung des komplexen Problems einer Verhältnisbestimmung von christlichem Liebesgebot und der Tatsache des Klassenkampfes selbstkritisch durchzuhalten. „Klassenkampf ... ist das Bemühen der Unterdrückten, zu einer neuen wirtschaftlichen und sozialen Organisationsform vorzustoßen, in der die Arbeit auf das Bedürfnis und die schöpferische Kraft, nicht aber auf Profit bezogen ist ... Wenn nun Klassenkampf ein solcher Sachverhalt ist, wenn wir seine Dynamik im großen und ganzen richtig skizziert haben, dann muß eine Liebe, die im Sinn des Reiches Gottes wirksam werden soll, parteiisch sein" (106), d. h. an diesem Machtkampf auf seiten der Armen und Unterdrückten teilnehmen. Der Vf. weist nach, wieso diese Teilnahme am Kampf vereinbar ist mit Jesu klarem Vorbild und mit seinen Forderungen, denen eine Liebesauffassung zugrundeliegt, welche „auch Verurteilung, Kritik, Widerstand und Ablehnung" (108) umgreift. Jesus predigte nicht das gutmütige Paktieren und Taktieren nach allen Seiten und um jeden Preis. Die Deutung seiner subversiven Praxis durch die Mächtigen seiner Zeit, die ihn ermordeten, beweist dies überdeutlich. „Der ‚neue Äon' existiert nicht friedlich mit dem ‚alten Äon', sondern liegt mit ihm in einem tödlichen Kampf. Versöhnung geschieht nicht durch irgendeinen Kompromiß zwischen dem neuen und dem alten, sondern durch Überwindung des alten und den Sieg des neuen Äons" (108).

Auf die damit angesprochene Beziehung von eschatologischem Reich Gottes und geschichtlicher Verwirklichung geht der Vf. im nächsten Kapitel ein. Daß es ihm dabei nicht um eine Vermischung von „sozialistischer Revolution" und „Wiederkunft Christi" geht, zeigt die Zusammenfassung der Argumentation dieses Kapitels: „1. Die positive Beziehung zwischen Gottesreich und geschichtlichem Handeln des Menschen gibt uns das Recht, das Gottesreich als einen Aufruf zum aktiven Engagement zu verstehen ... 2. Gottes Gericht umfaßt unser gesamtes menschliches Tun ... Es gibt darum auch eine kritische und polemische Dimension des christlichen Zeugnisses ... 3. Diese Beurteilung geschichtlicher Alternativen ... beruht sowohl auf dem Verständnis der Richtung, in die Gottes erlösender Wille weist als auch auf einer analytischen und vorgreifenden Einschätzung der gegenwärtigen geschichtlichen Verhältnisse ... 6. Ein eschatologischer Glaube ermöglicht es dem Christen, sein Leben geschichtlich in den Bau einer zeitlichen und unvollkommenen Ordnung mit der Gewißheit zu investieren, daß weder er selbst noch seine Bemühungen bedeutungslos oder verloren sind ..." (131ff).

Obwohl die ekklesiologische Problemebene in den voraufgehenden Problemstellungen schon immer mit anklang, widmet der Vf. ihr noch einmal ausdrücklich das abschließende Kapitel, gemäß dem Grundsatz, daß „die Kirche ontologisch am Anfang, aber epistemologisch am Ende" (134) steht. B. stellt fest, daß die Ekklesiologie überhaupt in die Krise geraten ist, weil der „überwiegend statische, intellektualistische und juridisch gefaßte Bezugsrahmen" (135) dem wachsenden Bewußtsein von der eschatologischen Berufung der Kirche nicht mehr gerecht wird. „Kirche wird nicht mehr als ein Komplex von fundamentalen Lehren, Strukturen oder Normen gesehen, sondern als Aufbruch zu einer historischen Aufgabe, die von ihrem letzten Ziel her ihre Orientierung erhält" (135). Für den Vf. gilt daher das Kriterium, daß authentische kirchliche Gemeinschaft überall dort gefunden werden kann, „wo Christen in gemeinsamer Feier und gemeinsamem Bekennen ihre ganze irdische, unmittelbare und konkrete Verantwortung für die Befreiung des Menschen wahrnehmen" (150). Je mehr das neue christliche Bewußtsein sich Bahn bricht, desto mehr werden aber auch das „Volk", „die Armen" und die Marginalisierten als bevorzugter Ort der Gegenwart Christi begriffen. Da aber die Kirche dort sein muß, wo Christus ist, werden die Armen, gerade als Klasse, konstitutiv für die Verwirklichung der wahren Kirche Jesu Christi. Sie bleiben nicht länger Objekt wohlwollender caritativer Zuwendung, sondern werden zum Subjekt des geschichtlichen Auftrags der Kirche, für die umfassende Befreiung des Menschen praktisch Zeugnis abzulegen.

4. Das Buch von B. ist radikal im doppelten Sinne: Es geht bis auf die Wurzeln des Christentums zurück und scheut nicht die letzten Konsequenzen für das gegenwärtige Handeln daraus zu ziehen. Es ist dabei frei von allem selbstgerechten revolutionären Pathos und moralischer Abkanzelung des andersdenkenden Gegners. Befürworter wie Kritiker der ThdB können daher von ihm viel lernen.

Münster Kuno Füssel

Kühne, Hans-Jochen: **Schriftautorität und Kirche.** Eine kontroverstheologische Studie zur Begründung der Schriftautorität in der neueren katholischen Theologie. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1980. 166 S. (Kirche und Konfession. Veröffentlichungen des Konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bundes, Bd 22) kart. DM 36.–

Mit großem persönlichen Engagement geht der Vf. in seiner (Leipziger) Diss. einen Problemkreis an, der bis heute kontroverstheologisch nicht ausdiskutiert ist: Wie verhalten sich Schrift und Kirche? Wie wird die Autorität der ntl Schriften begründet, und wie verhält sich diese zur Autorität der Kirche?

In dem (umfangreichsten) Teil A stellt der Vf. den Standpunkt römisch-katholischer Theologie zur Begründung der Autorität des NT dar (Inspiration, Apostolizität, Autopistie der Kirche, Autorität des Kyrios usw.). Soweit ich sehe, ist diese dankenswerte Zusammenschau auch im Detail korrekt. Vf. findet, daß die katholische Theologie in dieser Frage „pluralistischer und biblischer" geworden ist. Wahrscheinlich überschätzt er etwas die Breitenwirkung und den Einfluß der einschlägigen Studie von K. H. Ohlig, auf die er sich oft beruft. Wenn er in dessen Arbeit eine (in seinen Augen sehr erfreuliche) Annäherung an den evangelischen Standpunkt sieht, so muß man zu bedenken geben, daß andere Darstellungen, die die Kirche viel zentraler ins Spiel bringen, wahrscheinlich repräsentativer sind (N. Appel, K. Rahner u. a.). – P. Brunner, C. H. Ratschow, K. Barth und G. Ebeling repräsentieren die evangelische Position (Teil B). Ihnen allen ist gemeinsam, daß sie 1. den Zusammenhang von Schriftautorität und Schriftgebrauch herausstellen, und daß es 2. bei ihnen nur konsequente Bindung der Kirche an die Schrift gibt. – Teil C bringt abschließende Erörterungen und die (schon von Anfang an sehr deutliche) Stellungnahme des Vf. Alles läuft auf den Stellenwert von „Kirche" hinaus. Die Autorität des Kanons impliziert eine Grundentscheidung in der Ekklesiologie, die die katholische Theologie vollzogen hat und der sie sich stellen muß (139). Das ist aber auch eine Anfrage an die eigene, die evangelische Seite: Wie hält sie es mit der geistlichen Wirklichkeit der Kirche? (143). Doch prinzipiell bleiben seine Bedenken gegen die katholische „Vorentscheidung" bestehen (145), was Zweifel daran aufkommen läßt, ob der Vf. erkennt, wie sehr auch bei der von ihm verteidigten Position Vorentscheidungen im Spiel sind.

Alles in allem darf man für diese Studie nicht zuletzt deshalb dankbar sein, weil sie Temperament in das Gespräch zwischen den Konfessionen bringt, ohne in alte Polemik zurückzufallen.

Schwäbisch Gmünd Harald Wagner

von Nell-Breuning, Oswald: Soziallehre der Kirche. – Erläuterungen der lehramtlichen Dokumente. – Wien: Europaverlag 1977. 236 S. (Soziale Brennpunkte, Bd 5. Hrsg. von der Katholischen Sozialakademie Österreichs) kart. DM 18.–

Im Vorwort verweist der Vf. auf den alle Erwartungen übertreffenden Erfolg, den die vom Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmerbewegung Deutschlands herausgebrachten „Texte zur katholischen Soziallehre" gefunden haben. Zu den hierin abgedruckten Dokumenten der katholischen Soziallehre bietet die vorliegende Schrift Erläuterungen, die den geschichtlichen Hintergrund erhellen und die sozialethischen Fragestellungen herausarbeiten.

Als Einführung läßt der Vf. seinen 1971 veröffentlichten Beitrag „Welchen Wahrheitsanspruch erhebt die katholische Soziallehre?" wiederabdrucken. Hier werden nach verschiedenen Seiten hin die Grenzen der Aussagekraft und der Verbindlichkeit der kirchlichen Sozialverkündigung abgesteckt. Allerdings hätte man gewünscht, daß nicht nur jede Überinterpretation, sondern auch die heute so verbreitete „Unterinterpretation" in die Schranken gewiesen worden wäre. Was früher angebracht war, kann heute angesichts der Verunsicherung und Orientierungsschwäche vieler Menschen fehl am Platze sein. Jedenfalls dürfte eine Besinnung auf den Wahrheitsgehalt der Normen notwendig sein, und zwar nicht in ihrer Abstraktheit, sondern in ihrer Fähigkeit, durch die Anzeige der gebotenen Richtung das konkrete Handeln zu leiten.

In den Erläuterungen werden die wichtigsten Gesichtspunkte und Zusammenhänge der in den verschiedenen Dokumenten behandelten Fragen herausgearbeitet. Die Ausführungen über das Subsidiaritätsprinzip, über das Problem der Klassengesellschaft, über Arbeit und Kapital, über den „Kapitalismus" (57f) – man kann nur wünschen, daß die Linkskatholiken, die den Vf. gerne für ihre Ziele anführen, die nüchterne Analyse wenigstens zur Kenntnis nähmen! –, über das Eigentum und seine soziale Pflichtigkeit sind aufschlußreich. Weniger befriedigend ist die Kommentierung der Beurteilung des Sozialismus. Schon für die Enzyklika „Quadragesimo anno" wird höchst subtil der Eindruck erweckt, als ob das Verdikt nur denjenigen Sozialismus betroffen habe, der beschrieben worden sei. Hier braucht der interessierte Leser nur den damaligen Kommentar des Vf.s nachzulesen. Auch bei der Darlegung der Stellungnahme Paul VI. über die heutigen sozialistischen Strömungen taucht das erkenntnistheoretische Problem auf, ob man bei aller Vielfalt im einzelnen nicht doch auch die gemeinsamen Wurzeln ermitteln kann (193ff). Wichtig in der gegenwärtigen Situation ist auch die Korrektur, welche die Meinung des Vf.s in der Frage der Gewaltanwendung, vor allem in den Entwicklungsländern, durch die klare Absage in dem Apostolischen Schreiben „Evangelii nuntiandi" erfahren hat (166).

Der kleine Kommentar ist für jeden, der sich mit der kirchlichen Sozialverkündigung befassen will, sehr hilfreich. Dies gilt im besonderen für die Theologiestudenten und für den Bereich der Erwachsenenbildung.

Augsburg Anton Rauscher

Monzel, Nikolaus. **Die katholische Kirche in der Sozialgeschichte.** Von den Anfängen bis zur Gegenwart. Hrsg. von Trude Herweg und Karl Heinz Grenner. – München, Wien: Olzog Verlag (1980). 351 S. kart. **DM 38.–, geb. DM 48.–**

„Mehr als 20 Jahre sind ins Land gegangen, seit Nikolaus Monzel das Manuskript zu diesem Buch verfaßt hat", schreibt Walter Kerber in seinem Geleitwort und knüpft mit Bezug auf die Veränderungen, die sich in der katholischen Soziallehre und ihrem Einfluß auf das kirchliche Leben vollzogen haben, daran die Frage, ob es unter den gewandelten Umständen noch sinnvoll sei, dieses Werk heute zu veröffentlichen. Mit Recht sieht Kerber unter wenigstens zwei Gesichtspunkten eine aktuelle Bedeutung dieses Buches: „Es behandelt die katholische Soziallehre unter geschichtlicher und unter theologischer Rücksicht. Daran besteht aber ein echter Mangel in der entsprechenden Literatur" (12). Zugleich ist es das letzte Werk aus dem Nachlaß von M., das die Hrsg. in sorgfältiger Edition vorlegen. Es handelt sich um eine dreisemestrige Vorlesung des 1960 verstorbenen Münchener Ordinarius für Christliche Soziallehre und Allgemeine Religionssoziologie. Von 1948–1955 hatte er den Bonner Lehrstuhl für Christliche Gesellschaftslehre inne.

In 19 Kapiteln zeigt sich exemplarisch die Fähigkeit M.s, komplizierte Sozialphänomene zu analysieren und theoretisch aufzubereiten. Der weite Themenbogen spannt sich – um nur einige Schwerpunkte zu nennen – von der „Beteiligung der Christen am öffentlichen Leben im Wandel der Zeiten" und den religiösen Aspekten der mittelalterlichen Ständeordnung über die geistigen Grundlagen der Neuzeit im allgemeinen und des Kapitalismus im besonderen bis zu aktuellen Fragen wie der Stellung der katholischen Soziallehre zu Monopolen, Streik und zum Themenbereich „Kirche und Demokratie". Dabei weiß Monzel sehr genau – wie er in seinen Notizen mit Bezug auf Ernst Carl Abbe sagt – (man könnte hier auch Ludwig Boltzmann und Kurt Lewin anführen): „Nichts ist so praktisch wie die Theorie"(9). Und an gleicher Stelle: „Man zitiert so gerne aus Goethes Faust das Wort: ‚Grau, lieber Freund, ist alle Theorie' – aber man bedenkt nicht, daß es ein Wort Mephistos ist."

Durch sorgfältige Analysen hat M. theologische Entwicklungen teils vorweggenommen und teils auch mitvorbereitet, so z. B. die später durch das Vatikanum II offiziell erfolgte Betonung der Kirche als „Volk Gottes". M. sagt: „Im Vollsinne umfaßt Kirche also alle, die auf Christus getauft sind und durch Glaube und sakramentales Leben in ihrer Gemeinschaft stehen. Es ist daher falsch, bei der Frage nach der Rolle der Kirche in der Sozialgeschichte nur auf Verhalten, Stellungnahmen und Maßnahmen der kirchlichen Obrigkeiten zu achten" (15). Durch diesen Kirchenbegriff wird M.s Sozialgeschichte vor einer möglichen Engführung bewahrt. Nicht nur die Großen in Kirche und Gesellschaft, Staat, Politik und Wissenschaft will er befragen, er sagt ausdrücklich: „Wir dürfen die geistige Entwicklung nicht nur dort suchen, wo sie in reflektierter, literarischer, gelehrter, wissenschaftlicher Form auftritt, sondern wir müssen auch die sozusagen ‚anonyme' Geistesgeschichte ... ins Auge fassen" (162). Hierzu findet er in der volkstümlichen Predigtliteratur „ein Spiegelbild auch des nichtschreibenden bürgerlichen Menschen" (162). Leider sind an dieser Stelle die Quellen, aus denen M. geschöpft hat, nicht immer voll einsehbar, ein Kennzeichen für ein Manuskript, das der Autor sicher vor der Drucklegung noch von einigen Unebenheiten befreit hätte, in das aber die Hrsg. des Nachlasses verständlicherweise ihrerseits nicht eingreifen wollten.

Interessant ergänzt M. sein „Konzept von unten" durch die Darstellung führender Gestalten, so z. B. einer Unternehmergestalt wie die des

Cosimo de Medici (1389–1464). In Kapitel 7 zeigt M. den Einfluß, den dieser wohl „reichste Mann seiner Zeit im Abendland" (107) von seiner Vaterstadt Florenz aus auf geistliche wie weltliche Fürsten, aber auch auf das Zunftwesen ausgeübt hat. Für M. ist es somit „nicht angängig, die Entstehung des modernen Kapitalismus nur aus reformatorischen Wandlungen des religiösen Bewußtseins und nur aus dem Zusammenhang mit der protestantischen Ethik zu erklären, wie vielfach die Arbeiten von Max Weber über dieses Thema mißverstanden werden" (107).

Das 6. Kapitel widmet M. dem Thema „Die Kirche und das Zinsproblem" (98–106). Gerade hier wird deutlich, wie gefährlich im sozialen Wandel ein Mangel an differenzierender Analyse ist! Geschichtsfremde Theorien bedrohen nicht nur die wissenschaftliche Erkenntnis, sondern auch die öffentliche Moral des Alltagslebens und damit zugleich die Kredibilität der kirchlichen Lehre. Praktisch ist die Zinsfrage gelöst, lehramtlich steht sie nach wie vor an. Welch' umfassenden Einfluß das verschleppte Zinsproblem auf die gesamte Entwicklung einer wirklichkeitsnahen Wirtschaftsethik tatsächlich genommen hat, deutet M. vorsichtig an.

Darüber hinaus aber wird in seinen sozialgeschichtlichen Darlegungen und Interpretationen eines meisterhaft herausgearbeitet: Durch die Kenntnis der Sozialgeschichte, zu der die Kirche oft „Anstoß" im doppelten Sinne gab, und durch Einblick in die innere Logik sozialer Prozesse läßt sich der mögliche „Spielraum" christlichen Handelns erst voll abschätzen, um dann „bewahrt vor voreiligen Urteilen ... mit den Erfahrungen der Vergangenheit die Aufgaben der Gegenwart zu lösen" (19). Das nun veröffentlichte Werk M.s zeigt: dieser „Spielraum" ist viel größer, als er manchem erscheint.

Bonn Lothar Schneider

Handbuch kirchlicher Altenarbeit. Hrsg. von Jochen Schmauch. – Mainz: Grünewald (1978). 256 S. (Grünewald Praxis) kart. DM 29.50

Gleich vorweg sollte gesagt werden: Der Inhalt des Sammelbandes wird dem Anspruch des Titels, ein ‚Handbuch kirchlicher Altenarbeit' zu sein, voll gerecht. Ein Handbuch, das zwar keine unmittelbar umsetzbaren Praxismodelle für die Arbeit mit älteren Menschen liefert, aber allen verantwortlichen Mitarbeitern in der Altenarbeit eine fundierte anthropologische, theologische und pastorale Grundlage vermittelt.

Wie notwendig die Auseinandersetzungen mit den Möglichkeiten und Notwendigkeiten der Altenarbeit sind, kennzeichnen sicher die immer noch weitverbreiteten Vorurteile – selbst bei Verantwortlichen – in der Altenarbeit: „Unsere Alten können das nicht", „wollen das nicht", „interessieren sich nicht" oder „reisen nicht mehr".

Es hat sich gezeigt, daß diese Urteile, durch Erfahrung mit einzelnen alten Menschen bestimmt, falsch sind, weil sie die Gruppe der alten Menschen nur mit ihren Schwierigkeiten beschreiben (222).

Von daher trifft es sicherlich zu, daß sich immer noch viele Mitarbeiter in der Arbeit für den alten Menschen, aber nicht mit ihm als Partner engagieren.

Dieser Zustand wird vielleicht nicht zuletzt noch dadurch stabilisiert, daß der gesamte Bereich der Altenarbeit einschließlich der Altenbildung institutionell meist im Caritasverband verankert ist und nicht etwa im Sinne einer Zielgruppenpastoral, vergleichbar mit der Jugendpastoral, in den Seelsorgeämtern.

Eine Fülle von Erkenntnissen der verschiedensten Wissenschaftszweige, angefangen von der Gerontologie und Geriatrie über eine Gerophylaxe und Gerontohygiene bis hin zur Gerontagogie liegen uns inzwischen vor und es bedarf innerkirchlich sicher einer zunehmenden Aufmerksamkeit hinsichtlich der älteren Menschen. Eine Aufmerksamkeit um ihrer selbst und der Gemeinde willen und nicht etwa deshalb, weil die Zahl der älteren Menschen in unserer Gesellschaft generell zunimmt und in verstärktem Maße noch einmal das Bild vieler Gemeinden prägt.

Sicher geht es einerseits um eine Lebenshilfe für die älteren Menschen selber, aber auch um ihre Bedeutung für die Jugendlichen und Erwachsenen in der Gemeinde. Es geht gerade darum, den alten Menschen wieder in seinem Lebenszusammenhang und damit auch in seiner Lebensbedeutsamkeit zu sehen.

In dem vorliegenden Handbuch führt ein erster Artikel von J. Schmauch in die Lebenssituation alter Menschen in der Gegenwartsgesellschaft ein (9–25). Nach einem kurzen Aufweis der eigenständigen Bedeutung alter Menschen in und für die Gemeinde (29–38) erfolgt eine theologische Betrachtung des Alters von N. Füglister und H. Fries (38–76). Hierin versucht gerade H. Fries sowohl eine Deutung des Alters aus theologischer Sicht und gibt gleichzeitig theologisch verantwortete „Wegweisungen und Orientierungen" für das Leben im Alter (73).

Sehr nah an die praktische Arbeit mit älteren Menschen führt der Artikel von D. Emeis, „Die Alten und das Alter in der Gemeindekatechese" (77–93). Gerade angesichts der erfreulichen Entwicklung in der Gemeindekatechese mit Kindern und Eltern aus Anlaß der Hinführung zu den Sakramenten kann dieser Impuls – das katechetische Wirken – auch für die Zielgruppe der älteren Menschen hilfreich sein. Diese katechetischen Ansätze werden hier in engem Zusammenhang mit dem Artikel von M. Eisenach „Die Lebenssituation älterer Menschen – eine Herausforderung an die Altenbildung" (191–210) gesehen werden müssen.

Das zweite größere Kapitel „Der institutionelle Gesichtspunkt" beschäftigt sich mit den Besuchs- und Beratungsdiensten, Sozialstationen und dem Altenheim in der Gemeinde (94–132).

Es wäre sicher organischer gewesen, wenn dieser Aspekt erst zum Schluß behandelt worden wäre und der zweite Teil des Buches „Die alten Menschen als Gruppe in der örtlichen Kirchengemeinde" zunächst in den Blick gekommen wäre. Die Gruppe der alten Menschen wird hier noch einmal unter einem dreifachen Gesichtspunkt in den Blick genommen: 1. Spiritualität (151–190), 2. Bildung (190–228), 3. Einzelgruppen (229–256).

Unter der Frage: Sonderpastoral für alte Menschen geht J. Schmauch noch einmal dem Problem nach, ob die alten Menschen wirklich eine Sonderkategorie in der Gemeinde darstellen – wie etwa die der Studenten oder Soldaten. In überzeugender Weise plädiert er auch dagegen, wenn er sagt: „Die alten Menschen brauchen die Gemeinde – aber die Gemeinde braucht auch die alten Menschen" (148). Sehr hilfreich dürfte auch der Artikel von K. J. Ludwig, „Das pastorale Gespräch mit alten Menschen" (158–177), sein, in dem konkrete Anleitungen mit Möglichkeiten der Selbstüberprüfung für eine solche pastorale Gesprächsführung gegeben werden. Auch hier wird die Lektüre alleine diese Fähigkeit nicht vermitteln können, aber u. U. anregen, sich etwas intensiver in diese Praxis einzuüben. In einem letzten Abschnitt werden noch einmal drei besondere Zielgruppen alter Menschen in den Blick genommen: Xenia Ritter-Vosen, ‚Frauen' (229–242) – W. Andermahr, ‚Arbeitnehmer' (243–249) – P. Wollmann, ‚Alte Menschen auf dem Land' (250–256).

Berechtigt erscheint es mir hier, daß besonders die Gruppe der Frauen noch einmal berücksichtigt wird. Ihre Alterssituation unterscheidet sich in nicht unerheblichem Maße z. B. von der des in jedem Fall bis zur Pension im Beruf stehenden Mannes.

Zwar kommt den beiden anderen Zielgruppen wie ‚Arbeitnehmer' und ‚Alte Menschen auf dem Lande' auch eine je spezifische Bedeutung zu, doch fragt es sich hier, ob nicht andere Kategorien noch auf Gruppen verweisen könnten, die in einer spezifischen Lebenssituation des Alters sich befinden, z. B. der Unterschied zwischen alleinstehenden und noch verheirateten alten Menschen.

Eine ausführlichere Auseinandersetzung hätte sicherlich auch das Problem ‚Liebe und Partnerschaft im Alter' finden können.

Dieses Buch sollte sowohl von denen, die sich auf den pastoralen Dienst vorbereiten als auch von allen, die in der pastoralen Arbeit als Hauptamtliche tätig sind, gelesen werden.

Es eröffnet einerseits vielfältige Perspektiven hinsichtlich der Lebenssituation älterer Menschen, ermöglicht kritische Fragen an das eigene Verständnis und die sich daraus ergebende Praxis in der Altenpastoral und gibt konkrete Hinweise nicht nur zu einer Veränderung bedrückender Lebensumstände der alten Menschen, sondern vor allen Dingen auch zu einer theologischen pastoralverantwortlichen Veränderung der Selbst- und Fremdeinschätzung alter Menschen in der Gemeinde.

Köln Karl Heinz Schmitt

Freiheit und Methode. Wege christlicher Einzelseelsorge. Hrsg. von Joachim Scharfenberg. – Wien, Freiburg, Basel/Göttingen: Herder/Vandenhoeck & Ruprecht (1979). 153 S. (Sehen . Verstehen . Helfen. Pastoralanthropologische Reihe Bd 1) kart. DM 19.80

Im Rahmen des Beirates der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen entstand die Idee, im Anschluß an das Pastoralanthropologische Wörterbuch („Praktisches Wörterbuch der Pastoralanthropologie. Sorge um den Menschen, hrsg. v. K. Gastager u. a., Freiburg-Göttingen 1975) eine pastoralanthropologische Buchreihe zu beginnen. Der erst Bd liegt hier vor, verantwortet von J. Scharfenberg, Psychoanalytiker und Praktischer Theologe in Kiel.

In diesem Band geht es um die Einzelseelsorge, die sich humanwissenschaftlicher Methoden bedient. Die praktisch-theologische Schlüsselfrage ist in den Titel aufgenommen: Wird das aus dem Geist Gottes heraus immer freie, nicht machbare Handeln, durch den Einsatz humanwissenschaftlicher Methoden nicht unmöglich gemacht? Ein Einblick in die Geschichte katholischer und evangelischer Seelsorgstradition (Gastgeber, V. Läpple) läßt „sehen", auf welche Weise sich Seelsorge und Human-

wissenschaft im Lauf der Geschichte verbündet haben. Zum „Verstehen" trägt u. a. der Beitrag von Herms bei, der sich mit Phantasie und Realität in der seelsorgerlichen Beratung befaßt. Der dritte und vierte Abschnitt dienen der „Praxis", dem „Helfen", in der pastoralen Arbeit bzw. in der Ausbildung dafür. Einige pastoralpsychologische Ansätze werden praxisnah vorgestellt: die gesprächstherapeutisch orientierte Seelsorge (Hammers), die tiefenpsychologisch orientierte (Winkler), die integrative Gestalttherapie (Petzold). H. Stenger faßt schließlich seine bemerkenswerte Typologie von Erfahrungen (psychologische Selbsterfahrung, religiöse Daseinserfahrung, offenbarungsgebundene Glaubenserfahrung) zusammen.

Schade, daß nicht auch ein kritischer Beitrag über den historischen Ort seelsorglicher Beratung, typisch für eine pluralistisch-neuzeitliche Gesellschaft mit ihrer gewachsenen Distanz zwischen Individuum und Institutionen, aufgenommen wurde, der sich mit der Frage auseinandersetzt, inwieweit Beratungsdienste (was notwendig bleibt) Reparaturwerkstätten für jene lebensgeschichtlichen Schäden sind, die nicht zuletzt durch lebensfeindliche Verhältnisse hervorgebracht werden: Wodurch Beratung ungewollt diese Verhältnisse prolongiert, indem Leidensdruck abgebaut wird, welcher ein Potential der Veränderung sein könnte (sieht man von den gravierenden Schäden und Leiden ab).

Passau Paul M. Zulehner

Hartung, Marianne: **Angst und Schuld in Tiefenpsychologie und Theologie.** Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer (1979). 156 S. (Kohlhammer Urban-Taschenbücher T-Reihe Bd 647. kart.

Die Vf.in, eine junge Diplom-Theologin, geht von dem „Unschuldswahn" und dem „Entschuldigungsmechanismus" in unserer Zeit aus, die „Schuld und Versagen immer nur bei den anderen sucht, bei den Feinden ..., bei dem Milieu" (12). Sie will demgegenüber zu einem vertieften Verstehen führen und referiert darum in den ersten beiden Kapiteln die tiefenpsychologischen Ansätze von Angst und Schuld bei Freud und Jung. In den folgenden Kapiteln setzt sie sich mit den Äußerungen des NT, mit Balthasar und Tillich auseinander über die „Grunderfahrungen menschlicher Existenz" (137). Als Ergebnis ihrer Untersuchung grenzt die Vf.in neurotische Ängste und Schuldgefühle von den „echten" ab und fordert dazu eine Zusammenarbeit von Psychotherapeuten und Theologen in einem Team (138f).

Das Buch fußt auf einer reichhaltigen Literatur im allgemeinen und auf der Zeitschrift „Wege zum Menschen" im besonderen, in der der Rez. als Begründer und Hrsg. die Thesen dieses Buches schon vor über 30 Jahren betont hat. Heutige Leser wären darum dankbar, nicht nur diese inzwischen bekannten Gedankengänge zu finden, sondern auch eigene Erkenntnisse der Verfasserin und praktische Erfahrungen zu diesem wichtigen Fragenkreis.

Der Titel grenzt das Problem von Angst und Schuld auf Tiefenpsychologie und Seelsorge ein, doch auch in der Seelsorge erweisen sich bei etwa der Hälfte der Ratsuchenden die Ängste und Schuldgefühle als depressiv bedingt, so daß Verstehen und Helfen ohne eine Kenntnis dieser Zusammenhänge nicht möglich ist. Nicht nur der Krankenseelsorger wäre auch dankbar von den vielen körperlich bedingten Ängsten zu erfahren, z. B. bei der Angina pectoris, bei denen ein Arzt die erste Hilfe leisten muß.

So erfreut das Buch durch die sorgfältige und umfassend begründete Wiederholung bekannter, richtiger Thesen und enttäuscht durch das Fehlen der heute wichtigen Gegenwartsaufgaben zu dem Thema dieses Buches, das u. a. von Gion Condrau (1976) und in mehreren Büchern von Paul Tournier mit erfahrener Weisheit behandelt wurde.

Berlin Klaus Thomas

Tillard, J.-M. R.: **Freisein in Gott.** Zur Praxis des Ordenslebens heute. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1979. 136 S. kart. DM 19.80

Aus T.s Sammlung von 6 Beiträgen, die 1975 in französischer Sprache erschienen sind, liegen nun in deutscher Übersetzung drei Kapitel vor. Die Überlegungen gehen auf geistliche Vorträge und Gespräche mit Angehörigen verschiedener Orden auf der ganzen Welt zurück, sie erheben daher keinen Anspruch auf wissenschaftliche Systematik, sondern zielen vor allem die Praxis an.

Im Gefolge des II. Vatikanums, mit dem T. wesentliche Züge seiner Ordenstheologie gemeinsam hat (Ausrichtung auf das Evangelium als oberste Norm; Evangelische Räte bzw. Gelübde nicht mehr als Ziel an sich, sondern als Hilfen und Konsequenzen eines evangelischen Lebens; differenziertes Verhältnis zur Welt; geschichtliche Dynamik und anthropologische Dimension der Ordensspiritualität; Kirchlichkeit im keineswegs nur juridisch-organisatorischen Sinn), sucht der frankokanadische Dominikaner zu einer Sicht des Ordenslebens hinzuführen, die es von überkommenen Klischees befreit und für weitere Kreise zugänglich macht. Ordensleben entsteht und besteht nach T. aus dem geistgewirkten Verlangen, das ganze Leben „auf die Anerkennung der umfassenden Priorität Gottes auszurichten und diesen Glauben in das Herz, den Leib und das instinktive Verlangen nach Besitz und Macht einzuprägen" (136). Es ist Dasein „vor Gott" und „für die Menschen" zugleich. Insofern hat der deutsche Titel seine Berechtigung, wenn er auch die theologische Präzision des Originaltitels (Religieux – un chemin d'évangile: Ordensleben – ein evangeliumsgemäßer Weg) nicht erreicht. Um den Aufweis der Evangeliumsgemäßheit geht es gerade.

Dabei sind es christliche Grundthemen, die in den drei Abschnitten: „Der Anspruch des Glaubens" (9–39), „Ein Entwurf der Freiheit" (40–100), „Sich dem Leben öffnen" (101–136) behandelt werden, freilich so, daß sie zum Kern der Ordensberufung führen. Von daher geht T. die radikalen Fragen an, die sich heute stellen und ihm tatsächlich gestellt wurden: Warum Ordenschrist sein? Kann man die evangelische Freiheit im Ordensleben verwirklichen? Wie hält man die „Nachfolge Christi" durch in den Unsicherheiten, denen sich der Glaubende heute ausgesetzt sieht? Zukunft der Orden – ist das noch realistisch? Stellenwert des Gründercharismas angesichts ganz neuer Anforderungen in unserer Gesellschaft und Kirche von heute und morgen? usw.

T. bringt bei der Behandlung dieser Fragen eine breite und informierte Erfahrung ein. Er kennt die Ordensgeschichte und die gegenwärtige Situation vieler Gemeinschaften und Ordensleute, er hat auch die sich ständig wandelnde Zeit im Blick. Doch stets behält der Praxisbezug den theologischen Hinter- und Untergrund. Das mag hier und da zu Grenzüberschreitungen führen zwischen Zielvorstellungen und Alltagsrealität. Daß dadurch der Eindruck einer „schönen Irrealität" entsteht, kann ich nicht finden. Eher macht sich das notwendige Auseinanderklaffen von Anspruch und gelebter Wirklichkeit bemerkbar. Soll man darum aber auf die Theologie verzichten, die ja nicht nur hohe Ideale hinstellt, sondern das, wenn auch verborgen präsente Geheimnis dieser Berufung ertastet? T. ist nicht dieser Meinung, das verdient Zustimmung und Anerkennung.

Kritisch anzumerken wäre, daß unter Beibehaltung der überholten Zweiteilung von kontemplativen und aktiven Orden fast ausschließlich die apostolischen Gemeinschaften anvisiert werden. Dabei muß doch die zu Recht geforderte Integrierung des Daseins „für die Menschen" in das Dasein „vor Gott" auch die kontemplativen Orden betreffen und auf den Plan rufen. Hier scheint T. theologisch weniger tief vorzustoßen als deutsche Theologen, die etwa beim Ordensbeschluß der Würzburger Synode Pate gestanden haben. Nicht zuletzt zeigt sich das m. E. bei der Skizzierung des „Welt-Dienstes" geistlicher Gemeinschaften. Wird dieser spezifische Dienst – zumal in einer Zeit, die an die Grenzen des Fortschritts geraten ist – wirklich nur darin getan, daß man „mit den anderen und mehr und mehr wie die anderen am Fortschritt der Menschheit und am Wohlergehen der Gesellschaft" arbeitet, wobei man durch Abstandwahren vom Gebrauch der irdischen Güter ein Zeichen für Gottes Priorität setzt (102)? Ist das Weltengagement der Ordensleute schon damit genügend umschrieben, daß man auf die Untrennbarkeit von Gottsuche und Sorge um den Menschen verweist (103)? Ist nicht vielmehr der „Ort" des über allem gesuchten Gottes paradoxerweise auch für den Ordenschristen die Welt? Nur wo einer im Glauben an Gottes Da-Sein sich auf diese Welt, den Lebensraum des Menschen und somit auf die Mitmenschen, die menschliche Gemeinschaft mit ihren Freuden und Leiden, ihren Engpässen und Fragen einläßt, kann er hoffen, daß der lebendige Gott sich ihm zeigt und ihn so zu sich selber, seiner menschlichen und christlichen Reife kommen läßt. Das erst wäre der theologische Grund, aus dem das „vor Gott" und „für die Menschen" zur Einheit werden. Dieser einzigen Wurzel von Gottes- und Nächstenliebe wird man bei T. leider nicht ansichtig.

Anzumerken wäre schließlich, daß Kap. 3 inhaltlich wie literarisch ein anderes Genre als die beiden anderen Abschnitte darstellt. Ob die Anregungen und Überlegungen zu möglichen neuen Gemeinschaftsformen bis ins letzte durchdacht und ob sie unter dem Überhang der Institution und der Werke realisierbar sind, muß hier dahingestellt bleiben.

Insgesamt kann man den gut geschriebenen Band empfehlen. Nicht nur Ordensleute werden daraus Impulse gewinnen für ein Leben der Nachfolge im Sinn des Evangeliums.

Herstelle Corona Bamberg

Baldermann, Ingo: **Die Bibel – Buch des Lernens.** Grundzüge biblischer Didaktik. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1980), 283 S. kart. DM 34.–

In einem kurzen Vorwort umreißt der Vf. Absicht und Zielsetzung seines Buches. Es geht um „biblische Didaktik", die nicht mißverstanden werden darf als Versuch, „wissenschaftliche Erkenntnisse in einer vereinfachten, ‚volkstümlichen' Weise zu vermitteln". Vielmehr sollen Hilfestellungen angeboten werden, „das selbständige Lernen an der Bibel zu erlernen" und sich von den Texten der Bibel auf den Weg des Lernens bringen zu lassen (5f).

Dazu wird in einem Einleitungskapitel („Ansatzpunkte") näher dargelegt, was Aufgabe und Vorhaben des „Lernens" im Umgang mit der Bibel beinhalten; nämlich die „Fähigkeit..., immer Neues zu erschließen und anzueignen", die „Sensibilität des Fragens" zu vertiefen und durch das Erkannte wirklich betroffen zu werden (9f). Man darf die Bibel nicht als „Lehrbuch" mit einer Summe von fixen Resultaten und Erkenntnissen betrachten, sondern muß sie als „Buch des Lernens" verstehen. Es gilt, ihrer Sprache und Erfahrung zu folgen, um von daher die eigene Lebenssituation kritisch zu prüfen und zu reflektieren.

Entsprechend diesem Grundanliegen werden in einem ersten Kapitel „Die elementaren Strukturen" des biblischen Sprechens vorgestellt. Die Sprache der Bibel erscheint als Sprache der Ermutigung, der Menschlichkeit, der Angst und Freude und der Einsicht. In ihr wollen sich Grunderfahrungen des menschlichen Lebens mitteilen. Die weiteren Kapitel gehen näherhin auf wichtige „Biblische Grundbegriffe" ein, erörtern Aufgabe und Schwierigkeit der Bibel, das Geheimnis der Offenbarung in menschlicher Sprache auszudrücken („Eigenarten biblischer Sprache") und stellen „Einfache Formen des Erzählens" und wichtige Argumentationsstrukturen („Argumente") vor. Schließlich werden auch die sprachliche und theologische Eigenart einzelner biblischer Autoren erörtert und zentrale biblische Verkündigungsthemen („Knotenpunkte") und übergreifende „Zusammenhänge" dargestellt.

Das Buch bietet somit für alle, die sich im Sinne einer Einführung auf den Weg des „Lernens an der Bibel" mitnehmen lassen wollen, wertvolle Anregungen und Orientierungen. Einiges ist sprachlich und gedanklich dicht und anschaulich dargelegt. (Vgl. besonders die Abschnitte 2.3 und 4.3.) Die Bibel wird dem Leser als sympathisches, zutiefst menschliches Werk nahegebracht, in dem Lebens- und Glaubenserfahrungen des Volkes Israel und der Urkirche zu Wort kommen, die auch heute noch von bleibender Aktualität sind.

Allerdings liegt in dem grundsätzlich berechtigten Bemühen, die Bibel als Zeugnis offener, unverkrampfter Ermutigung zum Leben darzustellen, auch eine gewisse Schwäche des Buches. Zuweilen werden die von der Bibel aufgegebenen Probleme und Herausforderungen allzusehr geglättet bzw. entschärft.

So stellt beispielsweise der Abschnitt 2.3: „Gottes Herrschaft und die Herrschaft der Götter" (vgl. S. 64–73) den „eifernden Gott" des Alten Testaments, dessen „Eifer... seine Leidenschaft für den Menschen" ist, dem heidnischen Baal gegenüber, hinter dem sich der Anspruch „der biologischen Kraft, Potenz, Vitalität und in alledem die Kraft unwiderstehlicher Aggression" verbirgt. So interessant und humanitär die daran geknüpften Interpretationen und Reflexionen sind, so lassen sie doch nicht den Gott des AT vergessen, der etwa im Buch Josa den Befehl erteilt, in sehr unmenschlicher Weise an den Feinden Israels den „Bann" zu vollstrecken. Auch die in diesem Zusammenhang vom Verfasser gebotene Interpretation zu Gen 22,1–19 entspricht mehr einer humanitären Deutungsabsicht, als daß sie den Rätseln der Erzählung gerecht wird. Entsprechend wird an späterer Stelle auch die Gestalt Jesu allzu säuberlich von unliebsamen Verkündigungsinhalten antipharisäischer Polemik und apokalyptischer Gerichtspredigt gereinigt (vgl. S. 182f).

Von der Zielsetzung einer „biblischen Didaktik" her drängt sich hier die Frage auf, ob der Leser wirklich noch selbständig an den Texten lernt (vgl. S. 5f), oder ob ihm doch bestimmte Ergebnisse der Exegese „in einer vereinfachten, volkstümlichen Weise" vermittelt werden. Zuweilen führt der Weg des Lernens an der Bibel auch zu schnell durch schwierige Problemfelder heutiger Exegese hindurch. So werden etwa die Wundergeschichten konsequent allegorisch gedeutet (119–130.233ff). Ihr geschichtlicher Wert wird mit der lapidaren Bemerkung beiseite geschoben: „Daß die großen Wundergeschichten der Evangelien keine Information über den historischen Jesus liefern, ist ohnehin deutlich" (180). Auch in diesen Zusammenhängen erhebt sich die Frage, wieweit tatsächlich am Text gelernt wird. Gerät der Vf. nicht zuweilen in den Bannkreis seiner eigenen Warnung, wir sollten uns vor der Unterstellung hüten, „daß die biblischen Autoren das, was sie ‚eigentlich' sagen wollten, offenbar nicht richtig formulieren konnten, so daß wir ihnen mit unserer klügeren und klareren Formulierung erst aufhelfen müssen"? (15)

Schließlich muß auch gefragt werden, unter welchen Gesichtspunkten die Auswahl und Anordnung der Einzelstoffe und Beispiele erfolgt ist. Das Buch verzichtet zu Recht auf eine systematische Einführung in die Verkündigung der Bibel. Dennoch erscheinen manche Gedanken und Beispiele allzu zufällig herausgegriffen und zusammengestellt. Ihre Bedeutung als Modell für das Lernen an der Bibel müßte klarer erkennbar werden. (Vgl. Auswahl und Darstellung der unter „Biblische Grundbegriffe" und „Knotenpunkte" behandelten Beispiele.) Dadurch wirkt manches verwirrend oder gar ermüdend. (Vgl. etwa die S. 260ff vorgestellten „leitenden Worte", die in sich wenig Anregung bieten und auch kaum einen Impuls vermitteln, wie der Leser selber solche „leitenden Worte" finden kann.)

Abschließend sei aber hervorgehoben, daß die einzelnen kritischen Anmerkungen den insgesamt positiven Eindruck des Buches nicht verwischen sollen. Lernen an und mit der Bibel wird sich immer am Rätsel der Texte stoßen, den Mut zur vorläufigen Meinung haben müssen und sich im Widerstreit der Meinungen vollziehen. Von daher wird eine „biblische Didaktik" keinen endgültigen Gesamtentwurf liefern können und wollen. Sie kann nur Anstöße zu einem lebenslangen Prozeß des Lernens geben. Dazu leistet das vorliegende Buch sicher einen Beitrag.

Walberberg Richard Glöckner

Schnitzler, Theodor: **Was das Stundengebet bedeutet.** Hilfe zum geistlichen Neubeginn. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1980). 222 S. kart. DM 24.80

Es war lange angekündigt und von vielen erwartet: Nach „Was die Messe bedeutet. Hilfen zur Mitfeier" jetzt das Parallelbuch von Sch. zur erneuerten Stundenliturgie. Und diese „Einführung in die alte – neue Gebetswelt der Liturgia horarum" (9) knüpft in Stil und Aufmachung an das Buch über die Messe an. Es will „keine wissenschaftliche Breviergeschichte" sein. „Es kann auch nicht den Anspruch erheben, wissenschaftlich vollständiges Kommentarwerk zu sein." (ebd.) Wer die bisherigen Werke Sch.s kennt (Bibliographie: Gott feiern. Theologische Anregung und geistliche Vertiefung zur Feier von Messe und Stundengebet, 1980, 459–463), weiß, wie auch dieses Buch geschrieben ist: sehr engagiert (man spürt auf jeder Seite. daß Vf. in der Stundenliturgie beheimatet ist), äußerst lebendig, mit vielen Beispielen aus der Geschichte oder dem persönlichen Leben versehen, in der Ausgewogenheit zwischen dem Ernst, der diesem so wichtigen Teil der Liturgie adäquat ist, und der (oft auch schmunzelnden) Freude, die zu vermitteln eines der Charismen des Vf.s ist. Schon ein Blick auf das Inhaltsverzeichnis zeigt, daß alle wesentlichen Aspekte zur Sprache kommen, ohne sich jedoch im ausufernden Detail zu verlieren:

die außerchristliche Geschichte des Stundengebetes (17–38), die altchristliche Geschichte (39–62), das Stundengebet in Jerusalem (63–72), der Anteil der Mönche an der Gestalt (73–82), Stundengebet und Volk im Mittelalter (83–100), das „Brevier" (101–104), Sinn und Wesen des Stundengebetes (105–130), die einzelnen Teile des Stundengebetes (131–156), die Feiergestalt (157–174), Beispiele „Geschichte machender" Feiern des Stundengebets (175–192), Betrachtung über die sog. „O-Antiphonen" (193–208); als Anhang sehr einfache Melodien für die einzelnen Elemente (Hymnus, Psalmodie mit Antiphon, Lesung mit Responsorium, Fürbitten) (209–216). Ein Register (217–222) schließt den Band ab. Es hätte sich zur Vertiefung interessanter Aspekte u. U. gelohnt, weitere Literatur anzugeben, was leider nicht geschehen ist.

Vf. versteht, die Reichtümer der Stundenliturgie näherzubringen und den Leser, habe er bereits seine eigene „Vorgeschichte" mit dem „Brevier" oder kenne er das Stundengebet noch nicht, behutsam bis ins Zentrum der Materie zu führen und den Wunsch nicht wieder versiegen zu lassen, es zu tun: das Beten als Kirche, im Dialog mit Gott, in der Feier der Stundenliturgie.

Leider ist einiges unklar ausgedrückt bzw. nicht auf dem Stand der derzeitigen Information.

Terz, Sext und Non werden (26f) als jüdisches Erbe beschrieben. Es handelt sich jedoch nicht um Horen in unserem geläufigen Sinn, sondern um die im nachexilischen Judentum von der ursprünglichen Opferzeit (Sonnenaufgang bzw. -untergang) auf den Vormittag bzw. Nachmittag verlegten Opferzeiten des Morgen- bzw. Abendtamîd. Apg 3,1 ist also ein Hinweis auf das vorverlegte Abendopfer, dem Petrus und Johannes beiwohnen wollen, nicht eine selbständige Gebetszeit. Ebenso ist Apg 2,1.15 Hinweis auf die faktische Morgenopferzeit. Das Mittagsgebet (vgl. Apg 10,9) war privater Natur und hatte nur am Sabbat und an Festtagen öffentlichen Charakter als Mûsaf, als „Zusatzopfer". Das kultische Realgedächtnis des Pascha und Exodus im Abendopfer und des Sinaibundes im Morgenopfer bleibt dabei auch bei den neueren, „bequemeren" Opferzeiten inhaltlich erhalten.

Die Traditio apostolica Hippolyts wird (46–51) nach der Ausgabe von G. Dix (1937, ²1968) angegeben, nicht nach der heute allgemein verbreiteten und besser zugänglichen von B. Botte (1963, ⁴1972).

Es heißt (65): „Der Gottesdienst (sc. des Morgens in Jerusalem um 390) erwähnt keine Lesungen. Sie sind so selbstverständlich, daß die Pilgerin (sc. Egeria) nicht davon spricht." Vf. scheint hier das Ergebnis der Untersuchung von R. Zerfaß, Die Schriftlesung im Kathedraloffizium Jerusalems (Münster 1968) zu ignorieren, daß in Jerusalem wie anderswo das öffentliche Morgen- und Abendlob der Gemeinden („Kathedraloffizium") bis zum 5. Jh. keine Lesungen kannte, sondern nur aus latreutischen Elementen bestand. Die Schlußfolgerungen, die Vf. (65f) aus dieser Unkenntnis zieht, sind deshalb korrekturbedürftig.

Vf. berichtet (87), daß die Alexianerbrüder bis nach dem 2. Weltkrieg das Kreuzoffizium beten, das dann „der unklugen Neuerung zum Opfer fällt, weil die Brüder in den USA es so verlangen". Ebenso wird (169) der „Amerikanismus" angeprangert, das Aufgehen in Arbeit. Der Gerechtigkeit halber sollte nicht unterschlagen werden, daß in sehr vielen Pfarrkirchen der USA zumindest die Vesper (meistens als „Kathedraloffizium", mit Luzernarium und reger Beteiligung der Gemeinde) täglich gefeiert wird und wieder zur Gemeindeliturgie geworden ist, in einem Ausmaß, wie es im deutschen Sprachraum unbekannt ist.

Leider erliegt (108f) Vf. immer noch der Sicht, Realpräsenz sei nur in den eucharistischen Gestalten gegeben. Dabei ist diese Gegenwärtigkeit Christi als Realpräsenz nicht exklusiv zu verstehen; sie ist wesenhaft und fortdauernd, aber nicht „realer" als die Präsenz Christi in der versammelten Gemeinde und ihren Gesängen und Gebeten, in der Person des Priesters, in seinem Wort (vgl. Paul VI., Enzykl. „Mysterium fidei": AAS 57 [1965] 764; Allgemeine Einführung in das Meßbuch 7; Allgemeine Einführung in das Stundengebet 13).

Der Vollständigkeit halber sollte (149) hinzugefügt werden, daß zwar J. Wagner für die neue deutsche zweijährige Leseordnung der biblischen und patristischen Texte verantwortlich zeichnet, daß sie aber basiert auf der projektierten, im letzten Augenblick zurückgenommenen römischen Zweijahresordnung für die biblischen Lesungen im Officium lectionis, deren Redaktion in der Hauptphase (seit 1967) bei E. J. Lengeling lag.

Es ist ein bestechender Gedanke, Benedictus und Magnificat „Hochgebete" zu nennen (150ff). Mit den eucharistischen Hochgebeten haben beide gemein, daß sie Lobpreisungen für Gottes Handeln in der Geschichte sind. Aber die beiden Cantica sind keine Gebete, sondern preisende Erzählung; im Benedictus geht die Du-Anrede an das gerade geborene Kind! Gebete sind per definitionem immer Texte, die sich in der Du-Anrede Gott zuwenden.

Seit 1971 wird in der Adventszeit (im Gegensatz zu früher) an den Sonntagen das Te Deum gesungen (anders 151).

Wenn vorgeschlagen wird (181), die Nikolausvesper mit Kindern als Offizianten (einschließlich Paramenten etc.) wiederzubeleben, so erscheint mir dies ein wenig danebengegriffen. Wären hier nicht Anregungen über sinnvolle Beteiligung von Kindern an der Stundenliturgie der Gesamtgemeinde sinnvoller gewesen? Das Anliegen der Wiedereinbeziehung der Kinder in die Gemeindeliturgie ist richtig gesehen, aber es muß doch bessere Wege geben als die Erneuerung eines überholten und dicht an der Grenze des Skurrilen liegenden spätmittelalterlichen Ritus.

Über einige andere Ansichten des Vf.s läßt sich durchaus geteilter Meinung sein.

Ist die Stundenliturgie „Wortgottesdienst, Feier des Gotteswortes" (112)? Welcher Unterschied besteht dann zu (anderen) Wortgottesdiensten? Die Antwort auf diese grundlegende Frage hat für die Gestalt der Liturgie immense Bedeutung.

Gehören die Psalmen zur latreutisch-impetratorischen Kategorie, d. h. sind sie Texte, die die Gemeinde an Gott richtet, wie das Schema (156) nahelegt? In vielen Psalmen wird Gott gar nicht angeredet, sondern sein Handeln wird berichtet; andere Personen, ja selbst die Feinde Gottes, oder Geschöpfe werden angesprochen; oft spricht Gott zur Gemeinde oder zum Einzelnen. Wie sieht im Licht solcher Differenzierung das Strukturbild einer Hore aus?

Diese Ausstellungen nehmen nicht hinweg, daß Sch. auf vielen Seiten außerordentlich Bedenkenswertes schreibt. Großartig z. B. seine Ausführungen über die trinitarische Struktur der Stundenliturgie (114–127; 155f); sehr gut zur Weiterführung geeignet seine Darlegungen über den Memoriencharakter (105–109), und mitreißend seine manchmal fast beschwörend sich anhörenden Wünsche nach Einbindung der Stundenliturgie in das gottesdienstliche Leben der Gemeinden. Man kann nach der Lektüre dieses Buches nur hoffen, daß möglichst viele sich durch eigene Erfahrung den folgenden Sätzen des Vf.s anschließen können: „Leider muß man gestehen: Das Stundengebet ist uns viel zuwenig bekannt. Viel zu sehr steht es vor uns als Officium, als amtliches, verpflichtendes Gebet. Seine Schönheiten, seine Ahnen, seine Werte – viel zu fern! Da möchte dieser Band helfen, möchte suchen, finden, vorstellen, auswerten, was alles im ‚Brevier' steckt. Es ist wahrhaftig keine klerikale Beschäftigungstherapie, keine monastische Aszese, fälschlich auf Weltpriester angewandt. Das Stundengebet will als großangelegte Christusmeditation zu Christus, zu Gott führen. Es will das Herrenjahr und seine Mysterien in den Tag hineinholen. Es möchte vorausnehmen, was uns einmal eine Ewigkeit lang in Anspruch nimmt: Gott loben, Gott preisen." (10)

Münster Thaddäus A. Schnitker

Sicard, Damien: **La liturgie de la mort dans l'église latine des origines à la réforme carolingienne.** – Münster: Aschendorff. XXX, 439 S., 8 Abb. auf Tafeln, 4 Beilagen (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Bd 63), kart. DM 210.–

In diesem Band, dem ersten von zwei, die der Vf. versprochen hat, präsentiert S. der wissenschaftlichen Welt eine ausgereifte, akademisch ernsthafte Studie der vorkarolingischen Quellen der römisch-katholischen Begräbnisliturgie. Es ist ein Buch für Wissenschaftler und ernsthafte Studenten der Liturgiewissenschaft. Das Werk setzt deshalb eine Leserschaft voraus, die sich in dieser Disziplin auskennt, einschließlich des Studiums liturgischer Manuskripte, wie auch mittelalterlicher Geschichte, Gesellschaft, Kultur, Ikonographie und Musik, um einige wesensmäßig damit zusammenhängende Disziplinen zu nennen.

Dieses ist ein ausgereiftes Werk, das Ergebnis vieler Jahre der Forschung, vergleichenden Analyse und sorgfältigen Verarbeitung. Kein bekanntes Manuskript römischer Begräbnisfeiern wurde unbeachtet gelassen, was die Sammlung aller vorkarolingischen Quellen von Bedeutung im Westen in diesem einen Bd zur Folge hat. Da der Rez. unabhängig hiervon eine ähnliche, wenn auch weniger ausgiebige Suche betrieben hat, kann er die Vollständigkeit Sicards enzyklopädischer Sammlung zur Begräbnisliturgie bestätigen. Dies ist in sich selbst lobenswert und ein wertvoller Beitrag zur liturgischen Forschung. In der Tat sind nicht wenige unzugängliche Quellen hier kritisch ediert und veröffentlicht, einige zum ersten Mal. Besonders erwähnenswert ist der Ordo Berlin, Phillipps Hs 1667 (173ᵛ–177ʳ), wovon eine Faksimilereproduktion als Anhang erscheint (Tafeln I–VIII). Gleichfalls erwähnenswert ist, was der Vf. mit dieser Sammlung bewerkstelligt.

In Teil 1 (7 Kapitel) präsentiert und verteidigt S. überzeugend die früheste Struktur des Ritus der christlichen Begräbnisfeiern in der römischen Tradition, seinen euchologischen Inhalt und seine Lehre über den Tod. Teil 2 (9 Kapitel) ist der Gestalt und Theologie der Begräbnisliturgie am Vorabend der karolingischen Reform gewidmet. Durchgehend demonstriert er gründlich vergleichende Methodik und führt den Leser auf jedem Schritt seines Weges. Eine Synopse der Ordines romani und eine Beilage mit Manuskriptsigeln, die zu den äußerst vollständigen Indices der euchologischen Texte, Manuskriptquellen und zitierten Autoren hinzutreten, erleichtern das Verständnis seiner Argumente. Manchmal gewissenhaft, nicht immer durchgängig, was aufgrund der Komplexität des Materials verständlich ist, zieht die Arbeit zuerst die primären und untergeordneten Strukturen des sich im Entwicklungsstadium befindenden Begräbnisritus aus. Danach unternimmt er eine minutiöse Analyse aller euchologischen Texte.

Eine Skizze des 3. Kapitels mit dem Titel „Der Tod nach der alten liturgischen Tradition Roms" verdeutlicht die Art und Weise, die mutatis mutandis im ganzen Teil 1 angewandt wird. Eine kurze Einführung bereitet den Leser darauf vor, liturgische Elemente der Ordines romani zu erkennen (der durchgehende „fil conducteur" des Vergleichs in Teil 1) und trennt das Material des Kapitels in zwei Teile: A) Gesänge beim Tod und B) die römischen Gebete (Collectae) beim Tod. Wenn wir unser Beispiel auf die Gesänge (A) beschränken, so bemerkt man vier Abschnitte. Im ersten werden die Gesänge im Kontext ihrer ein-

führenden Rubriken studiert. Im zweiten werden die unterschiedlichen Weisen, in denen ihre Reihenfolge bestimmt ist, untersucht, und zwar nach den Zeugnissen des Ordo romanus (1), neueren Strukturen (2), dem Verschwinden des Psalms In exitu (113) mit seiner Antiphon (3) und dem gebräuchlichen Modell bis zum II. Vatikanum, d. h. nach dem Rituale Romanum 1953 (4). Weiterhin werden wegen ihrer liturgischen Bedeutung die Gesänge selbst mit kritischem Text und Varianten einer nach dem anderen in einem dritten Abschnitt präsentiert: Subvenite (1), Suscipiat (2), In exitu (3), Chorus angelorum (4), Laeto animo (5), Requiem aeternam (6). Der Vf. beschließt die Behandlung der Gesänge mit einem vierten Abschnitt über die Quellen eines jeden Gesanges in der Tradition. Dieser Schlußteil verdeutlicht sehr gut die sorgfältige wissenschaftliche Arbeit, in der S. die Früchte zeitgenössischer Forschung, z. B. der Exegese und altchristlichen Archäologie, verwertet, indem er seine liturgiewissenschaftliche Forschung so fest wie möglich in verwandten Disziplinen verwurzelt. In ähnlicher Weise bietet seine gründliche Studie Korrekturen für einige früher aufgestellte und noch immer wiederholte Behauptungen. Er weist z. B. klar auf, daß die Schrift und frührömische liturgische Praxis größeren Einfluß auf die Ausbildung des Gesanges Requiem aeternam ausgeübt haben als apokryphe Quellen.

Der Teil 1 hinterläßt beim Vf. allerdings weitere Fragen: Wenn nur eine der orationes post obitum im Gelasianum Vetus römisch ist, woher stammen dann die anderen achtzehn? Welchen Ablauf des Begräbnisritus setzen sie voraus? Welche Vorstellungen haben sie über die letzte Fürsprache der Kirche? Wenn gelasianische Ordnungen nur eine der Quellen existierender Ritualien sind, welch anderes Material hatten die karolingischen Reformer zu ihrer Verfügung? Dies sind die Fragen, die Teil 2 sich in drei größeren Abschnitten zu beantworten anschickt: das Studium der gallikanischen Totenritualien vor und gleichzeitig mit dem Gelasianum Vetus (I, Kap. 1–4), die Prüfung der Struktur, der euchologischen Texte und der Quellen der gelasianischen Ritualien (II, 5–7 u. Exkurs 3), gregorianische Ritualien, bes. das Hadrianum (III, 8). Kapitel 9 beschließt Teil 2 mit der Frage „Eine Theologie des christlichen Todes am Vorabend der karolingischen Reform?"

S.s Absicht (Einleitung, V) ist es, durch eine Untersuchung der Quellen der römischen Begräbnisliturgie und des Einflusses der Quellen auf die historische Entwicklung des römischen Ritus einen wichtigen locus theologicus für die theologische Reflektion über den Glauben der Christen, der sich in einer solchen Liturgie ausdrückt, aufzubereiten. Obwohl die Struktur seines Buches mit diesem Plan übereinstimmt, erweist die spezifische Behandlung des Materials deutlich, daß es die Stärke des Vf. als Wissenschaftler und sein Hauptanliegen ist, den theologischen locus zu umreißen, während er die Aufgabe der theologischen Reflektion wesentlich anderen überläßt. Sowohl der Umfang, der dieser letzteren Disziplin gewidmet ist (ca. 40 der 439 S.) und die grundlegende Natur des Inhalts sprechen für die Beobachtung. Nichtsdestoweniger gibt S. erste Anleitung zu theologischer Reflektion, indem er, wenn auch nur kurz, die Kategorien der „Rolle" Gottes, den Status der Verstorbenen und die Rolle der Kirche sowohl in den römischen Quellen (Teil 1) wie auch den vorkarolingischen Modellen (Teil 2) untersucht. Der Wert seiner Arbeit für die Theologie der Liturgie im strengen Sinn liegt in der Bereitstellung klar umrissener Quellen für eine solche Reflektion. Leider verführt die Einleitung dazu, auch eine ausgearbeitete Theologie des christlichen Todes zu erwarten. Der pastorale Wert des Buches von S. besteht in seiner unmißverständlichen Einladung, alle pastoraltheologischen Reflektionen in einem genauen Verständnis der authentischen römischen Begräbnistradition zu begründen. Dieser Beitrag ist um so bedeutsamer im Hinblick auf die erneuerte und systematische Betonung, die der Tradition in der zeitgenössischen Pastoraltheologie gegeben wird.

La liturgie de la mort dans l'église latine des origines à la réforme carolingienne ist ein Erfolg in seiner Hauptabsicht, das liturgiewissenschaftliche und im weiteren Sinn theologische Studium der römisch-katholischen Sterbeliturgie weiterzuführen. Die Wahl des Vf.s, seine hauptsächliche Forschung auf die Zeugnisse der vorkarolingischen Tradition zu beschränken, ist nach seiner Beweisführung methodisch einwandfrei und hat es ihm ermöglicht, eine solch ausführliche Quellenstudie zu produzieren. Nichtsdestoweniger begrenzt seine Entscheidung, die Begräbnisfeier des Rituale Romanum 1953 als terminus ad quem für den Einfluß, den die alte Tradition ausgeübt hat, beizuhalten, den praktischen Wert der Arbeit. Bedeutsamer noch ist es, daß es damit dem Hauptausgangspunkt des Buches Gewalt antut: „La prière de l'Église était alors l'expression spontanée de la foi commune. Les formules en étaient librement créés mais on ne les retenait que dans la mesure où elles répondaient aux sentiments de tous. L'histoire de l'Église nous fait assister à une promotion mutuelle de l'action liturgique et de la réflexion théologique." (Einleitung, V, in der M. Andrieu und A. Chavasse für das Prinzip Lex orandi, lex credendi zitiert werden.) Die liturgische Entwicklung, die fortschritt, aber in der Edition des Rituale 1953 noch nicht artikuliert wurde, gewann Gestalt im Ordo exsequiarum des Rituale Pauls VI. 1969.

1969 behalten in der Tat einige der Hauptquellen, die S. anspricht, den Einfluß, den sie in der Ausgabe 1953 hatten, aber andere treten in den Hintergrund oder verschwinden aus der Begräbnisfeier, während noch andere wiedereingeführt sind, manchmal mit einer neuen Bedeutung. (Z. B. bleibt der Gesang Subvenite ein beständiger Teil seit der frühesten Tradition, aber im Ordo 1969 wird ihm eine liturgische Rolle und Bedeutung gegeben, die sich von der des Ritus 1953 unterscheidet, aber mit anderen Stadien der Tradition in Zusammenhang steht. Ähnlich ist Ps 113, In exitu, ein Beispiel liturgisch wichtigen Gesanges der vorkarolingischen Tradition, der im mittelalterlichen Ritus verschwunden war, aber im Rituale 1969 wiedereingesetzt wurde, zumindest ad libitum.)

Anerkennung dieser Art von Entwicklung erfordert die Ausweitung des Terminus liturgischen Einflusses auf den veröffentlichten Ritus 1969, um der Intention des Buches nachzukommen. Obwohl sich der Rez. der Tatsache bewußt ist, daß das Hauptpensum dieses Buches in den Jahren vor dem Erscheinen des Ordo exsequiarum 1969 geleistet worden war, führt das Veröffentlichungsdatum 1978 die akademische Leserschaft zu der Erwartung, daß entweder der Ordo 1969 miteingeschlossen ist oder vor den Kollegen Rechenschaft abgelegt wird über die Entscheidung, ihn nicht zu berücksichtigen.

Alle, die diese Einschränkung akzeptieren und S.s monumentales Buch studieren, wie es der Vf. intendierte, werden dort eine unschätzbare Quellenstudie lateinischer Begräbnisliturgie am Vorabend der karolingischen Reform finden. Er hat den Weg für jegliche nachfolgende wissenschaftliche Studie christlicher Begräbnisliturgie im Westen geebnet. Der Rez. hatte das Privileg, S.s Arbeit vor der Publikation zu studieren, und durfte sich seiner großzügigen Kollegialität in der Forschung auch jenseits des Arbeitsbereiches erfreuen. Mit dem langerwarteten Erscheinen von La liturgie de la mort hat S. einen Meilenstein für liturgiewissenschaftliche Forschung gesetzt. Die Kollegen freuen sich jetzt auf die verheißene Frucht seiner weiteren Forschung über die spätmittelalterliche und tridentinische Entwicklung in der Sterbe- und Begräbnisliturgie. Auch dort ist er der Meister der Quellenforschung in diesem Metier.

Portland H. Richard Rutherford

(übersetzt aus dem Englischen von Thaddäus A. Schnitker)

Khoury, Adel Th.: **Begegnung mit dem Islam.** Eine Einführung. – Freiburg, Basel, Wien 1980, 128 S. (Herderbücherei 815) kart.

Der Münsteraner Religionswissenschaftler legt mit diesem Bändchen eine klar gegliederte, unnötige Fachausdrücke vermeidende und von daher gut verständliche Einführung in die Religion des Islam vor. Im Vordergrund steht dabei, was der Muslim tatsächlich glaubt, d. h. der Koran, die Propheten, der islamische Glaube, die islamische Gemeinschaft und der Anspruch des Islam. Infolgedessen unterbleiben lange Exkurse zur islamischen Geschichte (eine gewisse Ausnahme ist S. 12ff) und die Entwicklung der islamischen Theologie. Auch wird auf die Korankritik der westlichen Islamwissenschaft bewußt verzichtet. Eine derart elementare Einführung muß das allen Muslimen Gemeinsame hervorheben, weshalb mit Recht das Sektenwesen lediglich gestreift, nicht aber eigens behandelt wird (28–30). Neues kann der Fachmann von einem solchen Büchlein nicht erwarten. Als Erstinformation aber erfüllt es voll und ganz seine Aufgabe und leitet im Schlußkapitel „Christen und Muslime" (S. 110ff) den christlichen Leser zusätzlich zum Dialog an. Wenn dies gelingt, hat es mehr als nur Grundinformation vermittelt.

Hannover Peter Antes

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

Zusammengestellt von Erwin Gotenburg, Münster, unter Mitarbeit von Instituten und Seminaren des Fachbereichs Kath. Theologie der Universität Münster

(Sigelverzeichnis s. ThRev LXVII, 1971, Sp. 149–160)

I. Allgemeines

Die Handschriften des ehem. Fraterherrenstifts **St. Markus** zu **Butzbach.** Teil I: Handschriften aus der Nummernfolge Hs 42 – Hs 760. Beschrieben von Wolfgang Georg Bayerer. – Wiesb: Harrassowitz 1980. IX, 245 S. = Handschriftenkataloge der Universitätsbibliothek Gießen IV; kart. DM 82,–.

Kirche. Festschrift für Günter **Bornkamm** zum 75. Geburtstag. Hrsg. von Dieter Lührmann und Georg Strecker. – Tü: Mohr 1980. IX, 525 S.; Lw. DM 198,–; S. 506–525: Bibliographie Günther Bornkamm.

Charanis studies. Essays in honor of Peter **Charanis**. Edited by Angeliki E. Laiou-Thomadakis. – New Brunswick, N. J.: Rutgers Univ. Pr. (1980). IX, 328 p.; $ 21,–.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Lang, Bernhard: Ein Buch wie kein anderes. Einführung in die kritische Lektüre der Bibel. – (Kev:) Butzon & Bercker; (Stu:) Kath. Bibelwerk (1980). 242 S. = Biblische Basis Bücher III; kart. DM 26,–.

Denaux, Adelbert, en P. Kevers: De historisch-kritische methode. – Collationes X, 1980, 387–404; p. 405–425: Uleyn, Arnold: Exegese en psychoanalyse. Een psychoanalytische lezing van de parabel van de barmhartige Samaritaan; p. 426–441: Servotte, Herman – Ludo Verbeek: De structuralistische bijbellezing; p. 442–465: Michiels, Robrecht: De materialistische bijbellezing.

Fossion, André: Lire les Écritures. Théorie et pratique de la lecture structurale. – Wash, Brux: Lumen Vitae (1980). 182 p. = Écritures II.

2. Altes Testament

Westermann, Claus: Genesis. Bd. II: **Genesis 12–36.** – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. des Erziehungsvereins 1981. VIII, 720 S. = Biblischer Kommentar. Altes Testament I, 2; Lw. DM 130,–.

Schmid, Hans Heinrich: Gerechtigkeit und Glaube. Genesis **15,1–6** und sein biblisch-theologischer Kontext. – EvTh XL, 1980, 396–420.

Blum, Erhard: Die Komplexität der Überlieferung. Zur diachronen und synchronen Auslegung von Gen **32, 23–33.** – Dielheimer Blätter XV, 1980, 2–55.

Cazeaux, Jacques: Naître en Egypte: **Exode 1–7,7** – Étude littéraire. – RPhTh CXII, 1980, 401–428.

Rouillard, Hedwige: L'ânesse de Balaam. Analyse littéraire de **Nomb., XXII, 21–35.** – RB LXXXVII, 1980, 5–37. 211–241.

García López, Félix: Yahvé, fuente última de vida: análisis de **Dt 8.** – Biblica LXII, 1981, 31–54; p. 55–72: Simián-Yofre, Horacio: La teodicea del Deuteroisaías.

Trebolle Barrera, Julio: Jeroboán y la Asamblea de Siquén ‹**1 Rey.** TM 12,2–3a; LXX 11,43; 12,24 d. f. p.› – EstB XXXVIII, 1979/80, 189–220; p. 221–235: García Martínez, Florentino: 4QpNah y la Crucifixión. Nueva hipótesis de reconstrucción de 4Q 169 3–4 i, 4–8.

Castellino, G. R.: Observations on the literary structure of some passages in **Jeremiah.** – VT XXX, 1980, 398–408; p. 409–420: Cazelles, Henri: Qui aurait visé, à l'origine, **Isaïe II 2–5**?; p. 421–436: Clements, R. E.: The prophecies of Isaiah and the fall of Jerusalem in 587 B. C.; p. 437–452: Emerton, J. A.: Notes on the text and translation of **Isaiah XXII 8–11** and **LXV 5**; p. 452–467: Holladay, W. L.: The identification of the two scrolls of Jeremiah.

Thiel, Winfried: Die deuteronomistische Redaktion von **Jeremia 26–45.** Mit einer Gesamtbeurteilung der deuteronomist. Redaktion des Buches Jeremia. – (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verl. (des Erziehungsvereins) 1981. 138 S. = Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament LII; DM 28,– [Diss., Berlin. Humboldt-Univ.]

Renaud, Bernhard: La structure du **Ps 104** et ses implications théologiques. – RevSR LV, 1981, 1–30.

Das Buch **Judit** (Judith, dt.) Hrsg., eingel., komm. u. übers. von Erich Zenger. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1981. S. 429–534 = Historische und legendarische Erzählungen VI = Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit I, 6.

Perrenchio, Fausto: Struttura e analisi letteraria di **Sapienza 1,16–2,24** e **5,1–23.** – Sales XLIII, 1981, 3–43.

Carmignac, Jean: Qu'est-ce que l'Apocalyptique? Son emploi à **Qumrân.** – RQ X, 1979, 3–33; p. 35–43: Puech, Emile: Remarques sur l'écriture de I QS VII–VIII; p. 45–56: Schiffman, Lawrence-H.: Communal meals at Qumran; p. 57–66: VanderKam, James C.: The poetry of 1Q Ap Gen XX,2–8a.

Brueggemann, Walter: A convergence in recent Old Testament theologies. – Journal for the study of the Old Testament XVIII, 1980, 7–18; p. 19–31: Craigie, P. C.: The role and relevance of biblical research; p. 32–51: Snell, Daniel C.: Why is there Aramaic in the Bible?; p. 52–62: Lemche, Niels Peter: The chronology in the story of the **Flood**; p. 63–73: Hauer, Chris, Jr.: The economics of national security in Solomonic Israel; p. 74–90: Humphreys, W. Lee: The rise and fall of King **Saul**: A study of an ancient narrative stratum in **I Samuel**; p. 91–99: Eslinger, Lyle M.: **Hosea 12:5a** and **Genesis 32:29**: A study in inner biblical exegesis; p. 100–104: Becking, Bob: Bee's dating formula in the Book of **Nahum.**

Clements, R[onald] E[rnest]: **Isaiah** and the deliverance of Jerusalem. A study of the interpretation of prophecy in the Old Testament. – Sheffield: (Journal for the Study of the Old Testament Pr.) 1980. 131 p. = Journal for the Study of the Old Testament. Supplement series XIII; DM 22,–.

Shea, Williams H.: The chiastic structure of the **Song** of **Songs.** – ZAW XCII, 1980, 378–396; p. 404–425: Gerleman, Gillis: Der Sinnbereich »fest – los(e)« im Hebräischen.

Whitelam, Keith W.: The just king. Monarchical judicial authority in Ancient Israel. – Sheffield: (Journal for the Study of the Old Testament Press) 1979. 320 p. = Journal for the Study of the Old Testament. Supplement series XII; DM 26,– [Diss., Manchester]

Weippert, Helga: „Der Ort, den Jahwe wählen wird, um dort seinen Namen wohnen zu lassen." Die Geschichte einer alttestamentlichen Formel. – BZ, N. F. XXIV, 1980, 76–94.

Priest, James E(ugene): Governmental and judicial ethics in the Bible and rabbinic literature. – NY: KTAV Publ. House; Malibu, Calif.: Pepperdine Univ. Pr. 1980. XVII, 313 p.; $ 17,50.

Sonsino, Rifat: Motive clauses in Hebrew law. Biblical forms and Near Eastern parallels. – (Chico, Calif.:) Scholars Press (1980). XIX, 336 p. = Society of Biblical Literature. Dissertation series XLV; $ 9,– [Diss., Philadelphia]

Peterca, Vladimir: L'immagine di **Salomone** nella Bibbia Ebraica e Greca. Contributo allo studio del 'Midrash'. – Roma 1981: (Typis Pont. Univ. Gregorianae.) 104 p. [Diss., Roma Gregoriana, Auszug]

M[a]c Carthy, Carmel: The Tiqqune Sopherim and other theological corrections in the Masoretic text of the Old Testament. – Frb/B: Universitätsverlag; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1981. 280 p. = Orbis biblicus et orientalis XXXVI; DM 70,– [Diss., Freiburg/S]

Strange, John: **Caphtor/Keftiu.** A new investigation. – Lei: Brill 1980. 227 p., fig. and tables = Acta theologica Danica XIV. [Diss., Kopenhagen]

Johnson, Bo: Hebräisches **Perfekt** und **Imperfekt** mit vorangehendem ‚we'. – (Lund:) CWK Gleerup (1979). 107 S. = Coniectanea Biblica. Old Testament series XIII.

3. Neues Testament

Wort in der Zeit. Neutestamentliche Studien. Festgabe für Karl Heinrich **Rengstorf** zum 75. Geburtstag. Hrsg. von Wilfried Haubeck u. Michael Bachmann. – Lei: Brill 1980. 293 S.; hfl 80,–; [enth.:] S. 1–23: Hengel, Martin: Hymnus und Christologie; S. 24–27: Orchard, J. Bernard: The making of a synopsis; S. 28–81: Fuchs, Albert: Die Überschneidungen von Mk und „Q" nach B. H. Streeter und E. P. Sanders und ihre wahre Bedeutung ‹**Mk 1, 1–8 par**›; S. 82–85: Berger, Paul-Richard: Die Stadt auf dem Berge. Zum kulturhistorischen Hintergrund von **Mt 5, 14**; S. 86–94: Correns, Dietrich: Jona und Salomo; S. 95–107: Haubeck, Wilfrid: Zum Verständnis der Parabel von den Arbeitern im Weinberg ‹**Mt 20, 1–15**›; S. 108–122: Faber van der Meulen, Harry E.: Zum jüdischen und hellenistischen Hintergrund von **Lukas 1, 31**; S. 123–155: Bachmann, Michael: Johannes der Täufer bei Lukas: Nachzügler oder Vorläufer?; S. 156–164: Braumann, Georg: Tot – lebendig, verloren – gefunden ‹**Lk 15, 24 und 32**›; S. 165–178: Buck, Erwin: The function of the pericope "Jesus before Herod" in the passion narrative of Luke; S. 179–209: Schreckenberg, Heinz: Flavius Josephus und die lukanischen Schriften; S. 210–235: Pfitzner, Victor C.: "Pneumatio"apostleship? Apostle and Spirit in the Acts of the Apostles; S. 236–249: Wilch, John R.: Jüdische Schuld am Tode Jesu – Antijudaismus in der Apostelgeschichte?; S. 250–267: Elliott, John H.: Peter, Silvanus, and Mark in I Peter and Acts: Sociological-exegetical perspectives on a Petrine group in Rome; S. 268–274: Fourlas, Athanasios A.: Die Lukaskatene des Niketas von Herakleia.

Maier, Gerhard: **Matthäus**-Evangelium. T. I: (Edition C:C, Allg. Themen 30). II: (Edition C:B, Bibelkommentare 2.2). – Neuhausen-Stu: Hänssler-Verlag (1979–1980). 575 S.; 502 S. = Bibel-Kommentar I. II.

Dewey, Joanna: Markan public debate. Literary technique, concentric structure, and theology in **Mark 2:1–3:6.** – (Chico, Calif.:) Scholars Press (1980). XII, 277 p. = Society of biblical literature. Dissertation series LVIII; $ 12,–.

Fusco, Vittorio: Parola e regno. La sezione delle parabole ‹**Mc. 4,1–34**› nella prospettiva marciana. – (Brescia:) Morcelliana (1980). 421 p. = Aloisiana XIII; Lire 15 000.

Bouttier, Michel: L'humanité de Jésus selon saint Luc. – RScR LXIX, 1981, 33–43; p. 45–55: Dupont, Jacques: La prière et son efficacité dans l'évangile de Luc; p. 57–70: Potterie, Ignace de la: Les deux noms de Jérusalem dans l'évangile de Luc; p. 71–86: Duplacy, Jean: Le véritable disciple. Un essai d'analyse sémantique de Luc **6,43–49**; p. 87–100: Grelot, Pierre: Étude critique de Luc **10,19**; p. 101–112: Léon-Dufour, Xavier: Luc **17,33**; p. 113–122: Guillet, Jacques: Luc **22,29.** Une formule johannique dans l'évangile de Luc?; p. 123–146: Delorme, Jean: Le procès de Jésus ou la parole risquée ‹**Lc 22,54–23,25**›.

Haencke, Ernst: Das **Johannesevangelium.** Ein Kommentar. Aus d. nachgelassenen Manuskripten hrsg. von Ulrich Busse. Mit e. Vorw. von James M. Robinson. – Tü: Mohr 1980. XXXIV, 614 S.; DM 118,–.

Ortkemper, Franz-Josef: Leben aus dem Glauben. Christliche Grundhaltungen nach **Römer 12–13.** – Mstr: Aschendorff (1980). VI, 264 S. = Neutestamentliche Abhandlungen. N. F. XIV; Lw. DM 98,–. [Diss., Münster]

Przybylski, Benno: Righteousness in Matthew and his world of thought. – Cambr, Lo [e. a.:] Cambridge Univ. Pr. (1980). XIII, 184 p. = Society for New Testament studies. Monograph series XLI: £ 9.50.

Pamment, Margaret: The Kingdom of Heaven according to the First Gospel. – NTSt XXVII, 2, 1981, 211–232; p. 233–251: France, R. T.:

The formula quotations of **Matthew 2** and the problem of communication.

Meier, John P.: **John** the Baptist in **Matthew**'s Gospel. – JBL XCIX, 1980, 383–405.

Mealand, David L.: Poverty and expectation in the Gospels. – Lo: S.P.C.K. (1980). VIII, 136 p.; £ 3,95.

Koch, Dietrich-Alex: Beobachtungen zum christologischen Schriftgebrauch in den vorpaulinischen Gemeinden. – ZNW LXXI, 1980, 173–191; S. 192–213: Oberlinner, Lorenz: Die »Epiphaneia« des Heilswillens Gottes in Christus Jesus. Zur Grundstruktur der **Christologie** der **Pastoral**briefe.

Thüsing, Wilhelm: Die Neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus. I: Kriterien aufgrund der Rückfragen nach Jesus und des Glaubens an seine Auferweckung. – Düs: Patmos (1981). 380 S.

Jansen, John Frederick: The **resurrection** of Jesus Christ in New Testament theology. – Phil: The Westminster Pr. (1980). 187 p.; $ 8,95.

Lull, David John: The Spirit in Galatia. **Paul**'s interpretation of '**Pneuma**' as divine power. – (Chico, Calif.:) Scholars Press (1980). XIII, 240 p. = Society of biblical literature. Dissertation series XLIX.

Prigent, Pierre: «Et le ciel s'ouvrit». Apocalypse de saint **Jean**. – P: Les Éd. du Cerf 1980. 286 p. = Lire la Bible LI; FB 75,–.

Badia, Leonard F.: The Qumran baptism and John the Baptist's baptism. – [Wash, D. C.:] Univ. Pr. of America (1980). IX, 87 p.

Lentzen-Deis, Fritzleo: Methodische Überlegungen zur Bestimmung literarischer Gattungen im Neuen Testament. – Biblica LXII, 1981, 1–20.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Munz, Peter: From Max Weber to Joachim of Floris: The philosophy of religious history. – Journal of religious history XI, 3, 1980, 167–200; p. 201–217: Judge, E. A.: The social identity of the First Christians: A question of method in religious history.

Van't Spijker, W.: Het theologisch karakter van de kerkgeschiedenis. – Theologia Reformata XXIII, 1980, 230–245.

Pranger, M. B.: Quelques remarques historiographiques concernant le principe d'individuation. – NThT XXXV, 1981, 7–31.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Hommages à Jean **Hadot**; édités par Guy Cambier. – Brux: Éd. de l'Université de Bruxelles 1980. 236 p., 22 pl., 3 fig., 2 cartes. = Problèmes d'Histoire du Christianisme IX; FB 600; [cont.:] p. 15–29: Marx, Jacques: Théologie de la Gloire et matérialisme chrétien; p. 31–44: Joly, Robert: A propos d'**Ignace** d'**Antioche**. Réflexions méthodologiques; p. 45–55: Delvoye, Charles: La signification des mosaïques posticonoclastes de **Sainte-Sophie** de Constantinople; p. 57–70: Blankoff, Jean: Les reliefs de façades dans l'art de **Vladimir** et de **Souzdal**. Motifs chrétiens et païens; p. 71–104: Despy, Georges: Les débuts de l'**Inquisition** dans les anciens **Pays-Bas** au **XIII**e siècle; p. 105–118: Plard, Henri: D'**Erasme** à **Karsthans**: un pamphlet luthérien de 1521; p. 119–133: Mortier, Roland: Une satire antijanséniste au lendemain de la Fronde; p. 135–154: Desmed, Roger: La question des cimetières et les francs-maçons bruxellois ‹1861–1871›; p. 155–162: Mat-Hasquin, Michèle: Les impasses de l'empirisme organisateur. **Maurras** lecteur de Voltaire; p. 163–188: Stengers, Jean: Un grand méconnu dans l'histoire de la libération de la pensée catholique: **Hummelauer**; p. 189–208: Hasquin, Hervé: Jules **Destrée** et la «paix scolaire». Aux origines des démêlés du socialisme avec les associations laïques; p. 209–223: Morelli, Anne: Les sympathies politiques des missionnaires catholiques italiens envoyés en Belgique pendant le «Ventennio» fasciste.

Halkin, François: La passion ancienne des saints Julien et Basilisse ‹BHG 970–971›. – AnBoll XCVIII, 1980, 241–296; p. 297–334: Barlow, Frank: The canonization and the early lives of Hugh I, abbot of Cluny; p. 335–362: Dolbeau, François: Un sermon inédit de **Rathier** pour la fête de saint Donatien; p. 363–381: Devos, Paul: Un étrange miracle copte de saint **Kolouthos**. Le paralytique et la prostituée; p. 381–385: Godron, Gérard: La croix sur la tête d'un animal ‹Monastère de Ghazali›; p. 387–398: Van Ommeslaeghe, Florent: La source de l'hymne sur s. Jean Chrysostome attribuée à **Romain** le **Mélode**; p. 399–403: De Gaiffier, Baudouin: Œuvres latines écrites en Belgique du VII^e^ au XV^e^ siècle; p. 405–408: Fros, Henry: Aspects hagiographiques de quelques publications polonaises; p. 409–421: Van Esbroeck, Michel: Le catholicos **Antoine I**er et son "Martirika"; p. 456–462: Brind'Amour, Pierre: La date du martyre de saint **Polycarpe** ‹Le 23 février 167›.

3. Alte Kirchengeschichte

The rediscovery of **Gnosticism**. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28–31, 1978. Vol. I: The School of Valentinus. Ed. by Bentley Layton. – Lei: Brill 1980. XXIV, 454 p. = Studies in the History of Religions ‹Supplements to Numen› XLI; hfl 128.–; [cont.:] p. 3–16: Chadwick, Henry: The domestication of Gnosis; p. 17–31: Quispel, Gilles: Gnosis and psychology; p. 32–56: Colpe, Carsten: The challenge of Gnostic thought for philosophy, alchemy, and literature; p. 57–72: Bloom, Harold: Lying against time: Gnosis, poetry, criticism; p. 75–95: Stead, G. C.: In search of **Valentinus**; p. 103–111: Bianchi, Ugo: Religio-historical observations on Valentinianism; p. 118–127: Quispèl, Gilles: Valentinian Gnosis and the Apocryphon of John; p. 133–141: Wilson, R. McL: Valentinianism and the Gospel of Truth; p. 146–171: Greer, Rowar: The dog and the mushrooms: Irenaeus's view of the Valentinians assessed; p. 176–189: Whittaker, John: Self-generating principles in second-century Gnostic systems; p. 194–231: Tardieu, Michel: La Gnose Valentinienne et les oracles Chaldïques: p. 238–256: Koester, Helmut: Gnostic writings as witnesses for the development of the sayings tradition; p. 262–283: Pagels, Elaine: Gnostic and Orthodox views of Christ's passion: Paradigms for the Christian's response to persecution?; p. 289–312: Fineman, Joel: Gnosis and the piety of metaphor: The Gospel of Truth; p. 319–342: Aland, Barbara: Gnosis und Christentum; p. 357–364: Dillon, John: The descent of the soul in middle Platonic and Gnostic theory; p. 365–378: O'Meara, Dominic J.: Gnosticism and the making of the world in **Plotinus**; p. 379–390: Schoedel, William R.: Gnostic monism and the Gospel of Truth; p. 391–403: Kaestli, Jean-Daniel: Valentinisme italien et valentinisme oriental: leurs divergences à propos de la nature du corps de Jésus; p. 404–416: McCue, James F.: Conflicting versions of Valentinianism? **Irenaeus** and the *Excerpta ex Theodoto*; p. 417–425: Harl, Marguerite: Les «mythes» valentiniens de la création et de l'eschatologie dans le langage d'Origène: le mot hypothesis; p. 426–433: Méhat, André: «Vraie» et «fausse» gnose d'après **Clément** d'**Alexandrie**; p. 434–454: Finney, Paul Corby: Did Gnostics make pictures?

Fredouille, Jean-Claude: Points de vue gnostiques sur la religion et la philosophie païennes. – RevEtAug XXVI, 1980, 207–213; p. 214–227: Jay, Pierre: Saint **Jérôme** et le triple sens de l'Écriture; p. 228–237: Duval, Yvette: Évêques et évêchés d'Afrique. Ce qu'on ignore; p. 238–256: Fortin, Ernest L.: **Augustine** and Roman civil religion: Some critical reflections.

Bartelink, G. J. M.: Le vocabulaire paléo-chrétien dans les écrits des auteurs profanes. – SE XXIII, 1978/79, 5–32; p. 33–62: Mizzi, J.: The Old-Latin element in Jn. I, 29–III, 26 of Cod. Sangallensis 60; p. 63–94: Datema, C.: Les homélies XV et XVI d'**Astérius** d'**Amasée**; p. 95–122: Mutzenbecher, A.: Über die Zuschreibung der von den Maurinern so benannten Quaestiones XVII in evangelium secundum Mattheaeum an Augustin; p. 123–141: Weismann, W.: Die pseudo-augustinischen Sermones de natale sancti Genesi; p. 143–170: Lang, Arthur Paul: Anklänge an eine Heilig Geist Oration in einem Sermo **Leos** des **Großen** auf die Fastenzeit; p. 171–176: Noret, J.: La vie grecque de saint **Hilarion**, source majeure d'un petit écrit pseudoathanasien; p. 177–190: Declerck, J.: Contribution à l'étude de la tradition grecque des "Histoires Mythologiques" du **Ps.-Nonnus**; p. 191–216: Meyvaert, P.: The date of **Gregory** the **Great**'s Commentaries on the Canticle of Canticles and on I Kings; p. 217–224: De Vogüé, A.: Trithème, la Règle de Macaire et l'héritage littéraire de Jean de Biclar.

Drijvers, Han J. W.: The 19th Ode of Solomon: Its interpretation and place in Syrian christianity. – JThSt XXXI, 1980, 337–355; p. 356–367: Schoedel, William R.: A neglected motive for second-century **Trinitarism**; p. 368–377: Bévenot, Maurice: The oldest surviving manuscript of St. **Cyprian** now in the British Library; p. 378–390: Stead, G. C.: **Athanasius'** *De incarnatione*. An edition reviewed; p. 391–402: Hammond Bammel, C. P.: From the school of Maximinus. The Arian material in Paris MS. Lat. 8907; p. 403–470: Vaggione, Richard Paul: Some neglected fragments of **Theodore** of **Mopsuestia**'s *Contra Eunomium*; p. 471–488: Allen, Pauline: **Zachariah Scholasticus** and the *Historia Ecclesiastica* of **Evagrius Scholasticus.**

Berner, Ulrich: **Origenes**. – Dmst: Wiss. Buchgesellschaft 1981. VII, 125 S. = Erträge der Forschung CXLVII; kart. DM 26,50.

Pichler, Karl: Streit um das Christentum. Der Angriff des **Kelsos** und die Antwort des Origenes. – Ffm, Bern: Lang 1980. V, 350 S. = Regensburger Studien zur Theologie XXIII; kart. sfr 63,–.

Fuchs, Konrad: Das Bild des Heiligen im Märchen: Leben, Wirken und Nachwirkungen des hl. **Martin** von **Tours**. Versuch einer sozial- und kulturkritischen Analyse. – AKG LXI, 1979, 1–15.

Wehr, Gerhard: Saint-Martin. Das Abenteuer des „unbekannten Philosophen" auf der Suche nach dem Geist. – Frb/B: Aurum 1980. 109 S. = Fermenta cognitionis IX; kart. DM 14,80.

Fenger, Anne-Lene: Aspekte der Soteriologie und Ekklesiologie bei **Ambrosius** von **Mailand**. – Ffm, Bern: Lang 1981. 242 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 149; kart. sfr 49,–.

Gryson, R.: La médiation d'Aaron d'après saint **Ambroise**. – RThAM XLVII, 1980, 5–15; p. 16–52: Bell, David N.: The tripartite soul and the image of God in the Latin tradition.

Stritzky, Maria-Barbara von: Zur Interpretation der „Darstellung Jesu im Tempel" im Triumphbogen von Santa Maria Maggiore. – RömQu LXXV, 1980, 133–145.

Benedictus. Eine Kulturgeschichte des Abendlandes. Filips de Cloedt Vorwort. Unter der Leitung von P. Batselier. – Gen: Weber 1980. 477 S., 476 Ill. (z. T. farbig); Lw. DM 198,–.

4. Mittelalter und Neuzeit

Santa **Maria Novella**, un convento nella città. Studi e fonti. VII centenario della fondazione di S. Maria Novella in Firenze ‹1279–1979›. Vol. II. – Pistola: Memorie Dominicane (1980). 690 p. = Memorie Dominicane N.S. XI, 1980.

Gil, Juan: Judíos y cristianos en la Hispania del s. **VII**. – HS XXX, 1977, Madr 1980, 9–110; p. 111–142: García-Lobo, Vicente: La congregación de **San Rufo** en el reino de León; p. 143–181: Pérez-Embid, Javier: El cabildo de Sevilla en la Baja Edad Media; p. 183–200: Pardo de G. y Valdés, Eduardo: El arzobispado de Santiago a la llegada de Alfonso II de Fonseca; p. 201–254: Pinto Crespo, Virgilio: El proceso de configuración y elaboración del Índice y expurgatorio de 1583–84 en relación con otros indices del s. XVI; p. 255–292: Bartolomé Martínez, Bernabé: Instituciones pedagógicas del s. XVI en la villa del Burgo de Osma; p. 293–327: Montero García, Felicano: Un exponente del movimiento de defensa social en España: La revista «La defensa de la sociedad» ‹1872–1874›; p. 421–480: Simón Díaz, José: Hagiografías individuales publicadas en español ‹1480–1700›.

Beck, Otto: Die Reichsabtei **Heggbach**. Kloster, Konvent, Ordensleben. Ein Beitrag zur Geschichte der Zisterzienserinnen. – Sigmaringen: Thorbecke 1980. 684 S., Ill., graph. Darst., Kt.; Lw. DM 84,– [Diss., Innsbruck]

Frank, Karl Suso: Das Klarissenkloster **Söflingen**. Ein Beitrag zur franziskanischen Ordensgeschichte Süddeutschlands und zur Ulmer Kirchengeschichte. – Ulm: Stadtarchiv; Stu: Kohlhammer 1980. 232 S., 4 Kt. = Forschungen zur Geschichte der Stadt Ulm XX; kart. DM 34,–.

5. Mittelalter

Jordan, Karl: Ausgewählte Aufsätze zur Geschichte des Mittelalters. – (Stu:) Klett-Cotta (1980). 353 S. = Kieler historische Studien XXIX.

Gli Ebrei nell'Alto Medioevo. 30 marzo – 5 aprile 1978. Tomo I. II. – Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 1980. 1080 p., 90 pl. = Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo XXVI; Lire 80 000; [cont.:] p. 13–101: Cracco Ruggini, Lellia: Pagani, ebrei e cristiani: odio sociologico e odio teologico nel mondo antico; p. 119–146: Violante, Cinzio: Ricordo di Ottorino Bertolini; p. 149–178: Orlandis, José: Hacia una mejor comprensión del problema judío en el Reino visigodo-católico de España; p. 197–227: Colafemmina, Cesare: Insediamenti e condizioni degli ebrei nell'Italia meridionale e insulare; p. 241–307: Colorni, Vittore: Gli ebrei nei territori italiani a nord di Roma dal 568 agli inizi del secolo XIII; p. 313–368: Langmuir, Gavin I.: From **Ambrose** of Milan to **Emicho** of Leiningen: the transformation of hostility against Jews in northern Christendom; p. 375–399: Lewicki, Tadeusz: Les commerçants juifs dans l'Orient islamique non méditerranéen au IXe–XIe siècles; p. 401–464: Ashtor, Eliyahu: Gli ebrei nel commercio mediterraneo nell'alto medioevo ‹sec. X–XI›; p. 489–522: Gieysztor, Alexander: Les Juifs et leurs activités économiques en Europe orientale; p. 529–639: Parente, Fausto: La controversia fra ebrei e cristiani in Francia e in Spagna dal VI al IX secolo; p. 655–683: Udovitch, Abraham L.: The Jews and Islam in the High Middle Ages: a case of the Muslim view of differences; p. 713–733: Goitein, Shelomo D.: The Jewish family of the High Middle Ages as revealed by documents of the Cairo Geniza; p. 739–795: Prawer, Joshua: Jerusalem in the Christian and Jewish perspectives of the Early Middle Ages; p. 815–860: Fleischer, Ezra: Contributions hébraïques à une meilleure compréhension de quelques aspects de la poésie européenne du haut moyen âge; p. 867–952: Sermoneta, Giuseppe: Il neo-platonismo nel pensiero dei nuclei ebraici stanziati nell'Occidente latino ‹riflessioni sul «Commento al Libro della Creazione» di Rabbì Ṣabbeṭài Donnolo›; p. 937–962; Graboïs, Aryeh: Ecoles et structures sociales des communautés juives dans l'Occident aux IXe–XIIe siècles; p. 967–980: Nordström, Carl-Otto: Elementi ebraici nell'arte cristiana; p. 987–1013: Blumenkranz, Bernhard: Juifs et judaïsme dans l'art chrétien du haut moyen âge; p. 1017–1057: Cassuto, David: Costruzioni rituali ebraiche nell'Alto Medioevo.

Leudemann, Norbert: Deutsche Bischofsstädte im Mittelalter. Zur topographischen Entwicklung der deutschen Bischofsstadt im Heiligen Römischen Reich. – Mchn: Holler 1980. 252 S., 22 graph. Darst. und Kt.; kart. DM 36,– [Diss., München]

Benz, Karl Josef: Ecclesia pura simplicitas. Zu Geschichte und Deutung des Ritus der **Grundsteinlegung** im Hohen Mittelalter. – AMrhKG XXXII, 1980, 9–25; S. 27–40: Engels, Odilo: Der **Dom** zu **Speyer** im Spiegel des salischen und staufischen Selbstverständnisses.

Chavasse, A.: Le Sermonnaire Vatican du VIIe siècle. – SE XXIII, 1978/79, 225–289; p. 347–415: Van Berkum, A.: **Willibrord** en **Wilfried**. Een onderzoek naar hun wederzijdse betrekkingen; p. 417–461: McCulloh, J.: **Hrabanus Maurus'** martyrology. The method of composition; p. 463–483: O'Brien O'Keeffe, Katherine: The use of **Bede's** writings on Genesis in **Alcuin's** interrogationes; p. 485–555: Huygens, R. B. C.: Vizeliazensia II.

Engels, Odilo: Die Anfänge des spanischen **Jakobusgrabes** in kirchenpolitischer Sicht. – RömQu LXXV, 1980, 146–170; S. 171–207: Maccarone, Michele: Die Cathedra Sancti Petri im Hochmittelalter. Vom Symbol des päpstlichen Amtes zum Kultobjekt.

Brommer, Peter: Capitula episcoporum. Bemerkungen zu den bischöflichen Kapitularien. – ZKG XCI, 1981, 207–236.

Hartzell, K. D.: An English antiphoner of the ninth century? – RBén XC, 1980, 234–248; p. 249–262: Bouchard, Constance B.: Changing abbatial tenure patterns in Burgundian monasteries during the twelfth century; p. 263–287: Cantarella, Glauco Maria: **Cluny, Lione, Roma** ‹1119–1142›.

Sauer, Hans: Zur Überlieferung und Anlage von Erzbischof **Wulfstans** „Handbuch". – DA XXXVI, 1980, 341–384; S. 385–432: Enzensberger, Horst: Der „böse" und der „gute" Wilhelm. Zur Kirchenpolitik der normannischen Könige von Sizilien nach dem Vertrag von Benevent ‹1156›; S. 433–486: Zielinski, Herbert: Zu den Urkunden der beiden letzten Normannenkönige Siziliens, **Tankreds** und **Wilhelms III.** ‹1190–1194›; S. 487–548: Hägermann, Dieter: Studien zum Urkundenwesen König **Heinrich Raspes** (1246/47).

Werner, Ernst: Stadt und Geistesleben im Hochmittelalter, **11.** bis **13.** Jh. – Wei: Böhlau 1980. 277 S. = Forschungen zur mittelalterlichen Geschichte XXX; Lw. M 58,–.

Liber tramitis aevi **Odilonis** abbatis. Ed. Petrus Dinter. – Siegburg: Schmitt 1980. XCV, 379 p. = Corpus consuetudinum monasticum X; Lw. DM 208,–.

Evans, Gillian R.: A theology of change in the writings of St. **Anselm** and his contemporaries. – RThAM XLVII, 1980, 53–76; p. 77–113: Pfaff, Richard W.: The *Abbreviatio Amalarii* of **William** of **Malmesbury**; p. 114–130: Hendrix, G.: Les *Postillae* de **Hugues** de **Saint-Cher** et le traité *De doctrina cordis*; p. 131–187: McEvoy, James: Robert **Grosseteste's** theory of human nature. With the text of his conference *Ecclesia sancta celebrat*; p. 188–230: Macken, R.: Le statut philosophique de la matière selon **Bonaventure**; p. 231–270: Hisette, R.: Étienne **Tempier** et ses condamnations.

Van Mingroot, E.: De Kamerijkse stichtingsbrief voor de abdij **Affligem** ‹Novum Monasterium, 1086›. – SE XXIV, 1980, 7–39; p. 41–66: Waha, M. de: Quelques rapprochements entre les *Annales Sancti Jacobi* et l'œuvre de **Sigebert** de **Gembloux**; p. 67–86: Evans, G.: **Alan** of **Lille's** *Distinctiones* and the problem of theological language; p. 87–113: Huyghebaert, N. N.: Le *Sermo de Adventu SS. Gudwali et Bertulfi*. Étude critique et édition; p. 115–153: Waelkens, L. / D. van den Auweele: La collection de Thérouanne en IX livres à l'abbaye de Saint-Pierre-au-Mont-Blandin: le Codex Gandavensis 235; p. 155–201: Platelle, H.: Crime et châtiment à Marchiennes. Étude sur la conception et le fonctionnement de la justice d'après les miracles de sainte **Rictrude** ‹XIIe s.›; p. 203–244: Simons, W.: Deux témoins du mouvement canonial au XIIe siècle. Les prieurés de Saint-Laurent-au-Bois et Saint-Nicolas de Regny et leurs démêlés avec l'abbaye de Corbie; p. 245–264: Vander, Plaetse, R.: Notities betreffende **Wazelinus**, abt van Saint-Laurent te Luik; p. 265–287: Delmaire, B.: Un état des recettes affermées de l'abbaye de **Marchiennes** en 1269–1270.

Petersohn, Jürgen: Kaiser, Papst und praefectura Urbis zwischen Alexander III. und Innozenz III. Probleme der Besetzung und Chronologie der **römischen Präfektur** im letzten Viertel des 12. Jhs. – QFIAB LX, 1980, 157–188; S. 189–199: Fink, Karl August: "Sic in sua obedientia nuncupatus"; S. 200–274: Schwarz, Brigide: Die Abbreviatoren unter Eugen IV. Päpstliches Reservationsrecht, Konkordatspolitik und kuriale Ämterorganisation (mit zwei Anhängen: Konkordate Eugens IV.: Aufstellung der Bewerber); S. 275–324: Miethke, Jürgen: Die handschriftliche Überlieferung der Schriften des **Juan González**, Bischof von Cádiz ‹† 1440›. Zur Bedeutung der Bibliothek des Domenico Capranica für die Verbreitung ekklesiologischer Traktate des 15. Jhs. (mit einem Anhang: Inhaltsübersicht über die Miscellanhandschrift Vat. lat. 4039); S. 325–373: Marx, Barbara: **Venedig** – 'Altera Roma'. Transformationen eines Mythos.

Aires Nascimento, Augusto: Um "Mariale" Alcobacense. – Didaskalia IX, 1979, 339–411.

Scheeben, Heribert Christian: **Albertus Magnus**. – Köln: Rheinau 1980. 182 S.; brosch. DM 19,80.

Albertus **Magnus** and the sciences. Commemorative essays 1980. Edited by James A. Weisheipl. – Tor: Pont. Institute of Mediaeval Studies 1980. XIV, 657 p. = Studies and texts XLIX; $ 35,–.

Dykmans, Marc: A propos de synodes languedociens: Auger de Montfaucon ou Durand le Spéculateur? – BLE LXXXII, 1981, 5–24.

Dinzelbacher, Peter: Reflexionen irdischer Sozialstrukturen in mittelalterlichen Jenseitsschilderungen. – AKG LXI, 1979, 16–34; S. 35–68: Liebeschütz, Hans: Mittelalter und Antike in Staatstheorie und Gesellschaftslehre des heiligen **Thomas** von **Aquino**.

Gy, Pierre-Marie: L'office du Corpus Christi et s. Thomas d'Aquin. État d'une recherche. – RSPhTh LXIV, 1980, 491–507.

Neu-Kock, Roswitha: Das Kanzelrelief in der Kathedrale von **Bitonto**. – AKG LX, 1978, 253–267.

Guillelmi de **Ockham** opera philosophica et theologica. Opera theologica IX: Quodlibeta septem. Edidit Joseph C. Wey, CSB. – St. Bonaventure, N. Y.: St. Bonaventure University 1980. 41*, 838 p.

Sinkewicz, Robert E.: A new interpretation for the first episode in the controversy between **Barlaam** the **Calabrian** and **Gregory Palamas**. – JThSt XXXI, 1980, 489–500.

6. Gesamte Neuzeit

Llorca, Bernardino: Historia de la Iglesia Católica en sus cinco grandes edades: Antigua, Media, Nueva, Moderna y Contemporánea. T. IV: Edad moderna. La época del absolutismo monárquico **‹1648–1814›**. Por Ricardo García-Villoslada y Juan María Laboa. – [Madr:] (Ed. Católica. / Biblioteca de Autores Cristianos 1980. XIV, 654 p. = Biblioteca de autores cristianos CMXI.

Bauks, Friedrich Wilhelm: Die evangelischen Pfarrer in Westfalen von der Reformationszeit bis 1945. – Blf: Luther-Verlag 1980. XXXI, 624 S. = Beiträge zur westfälischen Kirchengeschichte IV; Pp. DM 126,–.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Luther, Martin: Werke. Kritische Gesamtausgabe. Briefwechsel. Bd. XVI: Sonderregister „Luther". Korrespondentenverzeichnis. Bibelstellenregister. Zitatenregister. – Wei: Böhlaus Nachf. 1980. XVI, 210 S.

Stamm, Heinz-Meinolf: Luthers Stellung zum Ordensleben. – Wiesb: Steiner 1980. XIV, 184 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz CI, Abt. für Abendländische Religionsgeschichte; Ppb. DM 68,–.

Keute, Hartwig: Reformation und Geschichte. Kaspar **Hedio** als Historiograph. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1980. 423 S. = Göttinger theologische Arbeiten XIX; kart. DM 66,– [Diss., Göttingen]

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Auskunft über Philipp **Melanchthon**. – Mchn: Ev. Presseverband für Bayern 1980. 64 S.; kart. DM 6,80.

Bavaud, Georges: L'attitude du Réformateur Pierre **Viret** face à l'argument de prescription chez saint Augustin. – RevEtAug XXVI, 1980, 257–265.

Kramer, Waldemar: Johannes **Parsimonius**. Leben und Wirken des 2. evangelischen Abtes von Hirsau ‹1525–1588›. – Ffm: Kramer 1980. 458 S., Ill.; Lw. DM 48,–.

Ecclesia semper reformanda. Vorträge zum **Basler** Reformationsjubiläum **1529–1979**. Im Auftrag des Kirchenrates der Evangelisch-reformierten Kirche Basel-Stadt hrsg. von Hans R. Guggisberg u. Peter Rotach. – Bas: Reinhardt 1980. 168 S. = Theologische Zeitschrift. Sonderbd. IX; [enth. u. a.:] S. 11–27: Moeller, Bernd: Die Basler Reformation in ihrem stadtgeschichtlichen Zusammenhang; S. 28–49: Stauffer, Richard: Das Basler Bekenntnis von 1534; S. 50–75: Guggisberg, Hans R.: Das reformierte Basel als geistiger Brennpunkt Europas im 16. Jahrhundert; S. 76–99: Mattmüller, Markus:

Die reformierte Basler Kirche vor den Herausforderungen der Neuzeit; S. 139–156: Conzemius, Victor: Die Reformation aus katholischer Sicht.

Didier, R.: Une sculpture de Conrad **Meit**? La Vierge de Georges d'Egmond à Saint-Amand-les-Eaux; p. 309–320: Van den Bergen-Pantens, C.: Un dessin aux armes de Jacques **Joigny** de **Pamele** ‹† 1587›; p. 321–342: Buntix, W.: De tragedie van Gaspar **Vinck**, abt van de Sint-Pietersabdij te Gent ‹1643–1650›.

Pauly, Ferdinand: Synodus Sancta. Die Visitation der Pfarreien im alten Erzbistum **Trier** vor dem Konzil von Trient ‹1545–1563›, dargestellt in Akten des Archidiakonats Karden. – AMrhKG XXXII, 1980, 41–54.

Molinari, Franco: Federico **Borromeo** ‹1564–1631› e il quietismo. – RLSE XII, 1980, 161–179.

Hoornaert, P.: The contemplative aspiration. A study of the prayer theology of **Tomás de Jesús** ‹1568–1627›. – EThL LVI, 1980, 339–376.

Supple, James J.: The role of **François de La Noue** in the Siege of La Rochelle and the Protestant alliance with the *Mécontents*. – Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance XLIII, 1981, 107–122.

Dupuy, Michel: De nouveaux inédits de **Bérulle**. – Revue d'histoire de la spiritualité XLVIII, 1972, 435–452; LII, 1976, 345–386. RevÉtAug XXVI, 1980, 266–285.

Ebel, Jobst: Die Herkunft des Konzepts der **Konkordienformel**. Die Funktionen der fünf Verfasser neben Andreae beim Zustandekommen der Formel. – ZKG XCI, 1981, 237–282.

Schmidt, Peter: "Riordinare il Collegio Germanico..." Eine unbekannte Denkschrift des Minuccio **Minucci** aus dem Jahre **1592**. – QFIAB LX, 1980, 374–394.

8. Neuere Zeit

Chaussy, Yves: Les activités jansénistes de Dom François **Louvard**. Documents nouveaux. – RevÉtAug XXVI, 1980, 286–302.

Bertozzi, Marco: Leviathan contro Behemoth. Una riflessione sulla teologia politica di Thomas **Hobbes**. – Rivista di teologia morale XIII, 1981, 41–59.

Lehmann, Hartmut: Das Zeitalter des **Absolutismus**. Gottesgnadentum und Kriegsnot. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1980. 186 S. = Christentum und Gesellschaft IX; Lw. DM 44,–.

Lienhard, Marc: La dimension confessionnelle de la théologie d'après **Schleiermacher**. – RHPhR LX, 1980, 441–451; p. 453–459: Le Hir, Y.: L'expression mystique dans l'autobiographie de sœur **Jeanne** des **Anges**.

Fiore, Giacomo di: Il «mistero dell'iniquità» e la Puritan revolution. – RLSE XII, 1980, 123–140.

Olphe-Galliard, Michel: Le Père Jean Pierre de **Caussade** et Madame **Guyon**. – BLE LXXXII, 1981, 25–56.

Reformierte Gemeinde. Protokolle des Presbyteriums der Reformierten Gemeinde Düsseldorf. Bd. IV: 1670–1700. Hrsg. von Hanns-Joachim Massner. – Köln: Rheinland-Verlag; Bo: Habelt 1980. XVII, 515 S. = Schriftenreihe des Vereins für Rhein. Kirchengeschichte LX.

Wiedenhofer, Siegfried: Zum katholischen Melanchthonbild im 19. und 20. Jahrhundert. – ZKTh CII, 1980, 425–454.

Schwedt, Herman H.: Das römische Urteil über Georg **Hermes** ‹1775–1831›. Ein Beitrag zur Geschichte der Inquisition im 19. Jahrhundert. – R, Frb/B, Wien: Herder (1980). XLVII, 621 S., 1 Falttaf. = Römische Quartalschrift. Suppl.-H. XXXVII. [Diss., Roma. Gregoriana]

Artz, Johannes: **Newman** in contact with **Kant**'s thought. – JThSt XXXI, 1980, 517–535.

Wichern, Johann Hinrich: Sämtliche Werke. Hrsg. von Peter Meinhold. Bd. VIII: Der Briefwechsel. – Hbg: Lutherisches Verlagshaus 1980. 239 S.; Lw. DM 40,–.

Larkin, Emmet: The making of the Roman Catholic Church in **Ireland, 1850–1860**. – Chapel Hill: The Univ. of North Carolina Pr. (1980). XXIV, 520 p.

Schwöbel, Christoph: Martin **Rade**. Das Verhältnis von Geschichte, Religion und Moral als Grundproblem seiner Theologie. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1980. 312 S.; kart. DM 98,– [Diss., Marburg]

Cittadini Fulvi, Maria: Una pagina della storia della diplomazia pontificia: le missioni del Card. Lorenzo **Caleppi** durante l'epoca napoleonica. – Pio IX, A. IX, 1980, 255–291; p. 292–306: Van der Borght, Richard: Mgr **Scheppers** et Sa Sainteté Pie IX; p. 307–325: Gelmi, Josef: Mons. Vincenzo **Gasser** vescovo di Bressanone all'epoca di Pio IX; p. 326–336: Quaglia, Armando: Pio XI terziario francescano; p. 337–344: Leonardis, Massimo de: Le ragioni della conciliazione; p. 345–364: Auletta, Gennaro: Il ritratto di Pio IX di Louis **Veuillot**.

Azzi, Riolando: A concepção da ordem social segundo D. Antonio M. **Costa**, bispo do Pará ‹1860–1890›. – Síntese VII, 20, 1980, 97–123.

Janssens, Ben: Metaphysisches Denken und heilsgeschichtliche Offenbarung; ihre Korrespondenz im Systemversuch Herman **Schells**. – Ffm, Bern, Cirencester: Lang (1980). 413 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 125; sfr 69,– [Diss., Roma. Gregoriana]

Schaeffler, Richard: Die Vernunft und das Wort. Zum Religionsverständnis bei Hermann **Cohen** und Franz **Rosenzweig**. – ZThK LXXVIII, 1981, 57–89; S. 90–104: Scholder, Klaus: Otto **Dibelius** (1880–1980).

‹Lemševskij›, Manuil: Die russischen orthodoxen Bischöfe von 1893 bis 1965, (russ.). Bio-Bibliographie von Metropolit Manuil ‹Lemeševskij›, bis zur Gegenwart ergänzt von Coelestin Patock. Teil I: Avvakum ‹Borovkov› – Afanasij ‹Sacharov›. – Erl: (Lehrstuhl für Geschichte und Theologie des christlichen Ostens) 1979. 431 S. = Oikonomia VIII.

Wiggermann, Karl-Friedrich: Briefe des Kaplans Leonhard **Fendt** aus den Jahren 1905–1910. Ein Beitrag zur **Modernismus**-Forschung. – ZKG XCI, 1981, 283–311.

9. Neueste Zeit

Gerhardt, Ulrich: Jüdisches Leben im jüdischen Ritual. Studien und Beobachtungen 1902–1933. Bearbeitet und kommentiert von Zwi Sofer. Unter Mitwirkung von Malwine und Peter Maser. Hrsg. von Dietrich Gerhardt. – Hei: Schneider (1980). 303 S. = Studia Delitzschiana N.F. Texte und Abhandlungen zur Geschichte und Literatur des Judentums I; kart. DM 58,–.

Köstler, Hermann – Ludwig Ott: Martin **Grabmann**. Nachlaß und Schrifttum. Mit einem Nachlaßteil von Clemens Baeumker. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1980. XIV, 239 S. = Münchener Universitätsschriften = Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie. N.F. XXX.

Krause, Burghard: Leiden Gottes, Leiden des Menschen. Eine Untersuchung zur kirchlichen Dogmatik Karl **Barths**. – Stu: Calwer Verlag 1980. 391 S. = Calwer Monographien B, 6. [Diss., Erlangen-Nürnberg]

Trebeschi, Mario: La via di Cristo. Il corso di morale del giovane G. B. **Montini**. – RLSE XII, 1980, 141–159.

Joseph **Wittig**. Historiker – Theologe – Dichter. Hrsg. von Joachim Köhler. – Mchn: Delp 1980. 92 S. = Silesia XXVII.

Nowak, Kurt: **Zweireiche**lehre. Anmerkungen zum Entstehungsprozeß einer umstrittenen Begriffsprägung und kontroversen Lehre. – ZThK LXXVIII, 1981, 105–127; S. 128–140: Honecker, Martin: Thesen zur Aporie der Zweireichelehre.

Rhodes, Anthony: Der Papst und die Diktatoren. Der Vatikan zwischen Revolution und Faschismus. – Wien, Köln, Graz: Böhlau 1980. 332 S. = Böhlaus zeitgeschichtliche Bibliothek III; Lw. DM 38,–.

Reymond, Bernard: Une église à croix gammée? Le protestantisme allemand au début du régime nazi ‹1932–1935›. – (Lausanne:) L'Age d'Homme (1980). 313 p. = Coll. «Symbolon» – Études et essais en théologie et philosophie de la religion; sfr 31,–.

Gemeinde **Aachen** im Dritten Reich. Sitzungsprotokolle der kirchlichen Körperschaften von 1933 bis 1943. Hrsg. von Hermann Korth. – Köln: Rheinland-Verlag; Bo: Habelt 1980. XXV, 252 S. = Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte LVIII.

Eppel, Peter: Zwischen Kreuz und Hakenkreuz. Die Haltung der Zeitschrift **„Schönere Zukunft"** zum Nationalsozialismus in Deutschland 1934–1938. – Wien, Köln, Graz: Böhlau 1980. 407 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Neuere Geschichte Österreichs LXIX.

Hildebrandt, Arnim: Das **Limburger** Domjubiläum **1935** in der Auseinandersetzung zwischen Kirche und NS-Staat. Die Berichterstattung von SD und Gestapo. – AMrhKG XXXII, 1980, 147–200.

Messerschmid, Felix: Zum Papstbesuch in Deutschland. Zur zeitgeschichtlichen Wertung der Papstreise. – GWissUnt XXXII, 1980, 169–181.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Ntedika, Konde J.: Théologie africaine. Bibliographie sélective 1925–1975. – Revue Africaine de Théologie (Kinshasa) I, 1977, 249–265; II, 1978, 141–156. 283–305; III, 1979, 121–131. 257–265; IV, 1980, 105–131.

Die Armen. Eine Herausforderung des Reiches Gottes. – Missionsjahrbuch der Schweiz XLVII, 1980. 128 S.

Block, David: Links to the frontier: **Jesuit** supply of its **Moxos missions, 1683–1767**. – The Americas XXXVII, 1980/81, 161–178.

Coomans, Michael, MSF: Evangelisatie en kultuurverandering. Onderzoek naar de verhouding tussen de evangelisatie en de socio-kulturele veranderingen in de adat van de Dajaks van Oost-Kalimantan (bisdom Samarinda), Indonesië. – St. Augustin: Steyler Verlag 1980. 342 p. = Studia Instituti Missiologici S.V.D. XXVIII; DM 48,–.

Lucas, Hilarion, SSCC: Histoire de la mission des Iles **Sandwich** ou **Hawaii** ‹1825–1838›. Editée et annotée par Amerigo Cools, SSCC. – R: Casa Generalizia della Congregazione dei Sacri Cuori (Picpus) 1979. 317 p. = Sources historiques SSCC II.

Schmidt, Wolfgang: Der lange Marsch zurück. Der Weg der Christenheit in Asien. – Mchn: Kaiser 1980. 310 S.; DM 29,–.

Krauskopf, Heinzbernd: **Brasilien**: Zukunft für alle. Kirche als Kritiker des brasilianischen Wirtschaftsmodells. – Mz: Grünewald Verl.; Mchn: Kaiser 1980. 165 S. = Entwicklung und Frieden. Dokumente, Berichte, Meinungen XI; DM 14,50.

Nunnenmacher, Eugen: Zur Missionsproblematik der christlichen Integration traditioneller religiöser Aspekte im afrikanischen Kontinent. – Verbum SVD XXII, 1981, 58–81.

Stowe, David M.: What did **Melbourne** say? – Missiology (Pasadena, Calif.) IX, 1981, 23–35; p. 41–51: Stransky, Thomas F., CSP: A Roman Catholic reflection on Melbourne.

Müller, Karl: Dein Reich komme. Weltmissionskonferenz in Melbourne 1980. – ZMR LXV, 1981, 81–102.

Your Kingdom come. Mission perspectives. Report on the World Conference on Mission and Evangelism (Melbourne, 12–25 May 1980). – Gen: World Council of Churches 1980. XVIII, 283 p.

Calle, José M., SJ: Catechists for the 80's in Asian context. – East Asian Pastoral Review (Manila) XVII, 1980, 187–193. 304–320.

Religious education in a changing society. – Journal of Theology for Southern Africa (Rondebosch, Cape) N. 33, Dec. 1980, 1–85.

Lee, Ting Pong Ignatius, CMF: De regiminis duplicitate in missionibus nota historica. – ComRel LXI, 1980, 311–320.

Christians and the emergency in **India**. – Brux: Pro Mundi Vita 1980. 32 p. = Asia-Australasia dossier XIV.

L'Eglise en Amérique Centrale. – DC LXIII, 1981, 126–143.

Evangelización y realidad social de **Costa Rica**. Carta pastoral del episcopado costarricense. – Documentación CELAM (Bogotá) V, 1980, 311–345.

Pecorari, Giorgio: Nicaragua. – Mondo e Missione CX, 1981, 29–60.

Saeys, Hugo: **El Salvador** (Dossier). – Wereldwijd. Tijdschrift over Evangelisatie en Ontwikkeling (Antwerpen) n. 109, nov. 1980, 20–33.

El Japón que verá el papa. – Misiones Extranjeras XXVIII, 1981, 1–104.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Colpe, Carsten: Theologie, Ideologie, Religionswissenschaft. Demonstration ihrer Unterscheidung. – Mchn: Kaiser 1980. 323 S. = Theologische Bücherei LXVIII; kart. DM 40,–.

State and temple economy in the Ancient Near East. Proceedings of the International Conference organized by the Kathol. Univ. Leuven from the 10th to the 14th of April 1978. Ed. by Edward Lipiński. Vol. I. II. – Leuven: Departement Orientalistiek 1979. XV, VI, 780 p., 5 tables = Orientalia Lovaniensia Analecta V. VI; FB 3000,–.

Brunner-Traut, Emma: Gelebte Mythen. Beiträge zum altägyptischen Mythos. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1981. X, 113 S.

Shizuteru Ueda, Kyoto: Leere und Fülle: **Shunyatâ** im Mahâyâna Buddhismus. – Eranos Jahrbuch XLV, 1980, 135–164.

Hiltebeitel, Alf: Rāma and Gilgamesh: The sacrifices of the water buffalo and the bull of heaven. – HRel XIX, 3, 1980, 187–224; p. 237–258: Bond, George D.: Theravada Buddhism's meditations on death and the symbolism of initiatory death.

Greschat, Hans-Jürgen: Mana und Tapu. Die Religion der **Maori** auf Neuseeland. – B: Reimer 1980. II, 247 S. = Beiträge zur Kulturanthropologie.

Wyllie, Robert W.: The spirit-seekers: New religious movements in Southern **Ghana**. – (Missoula, Mont.:) Scholars Press (1980). VIII, 139 p., 2 fig. with maps, 7 tables = American Academy of religion. Studies in religion XXI; $ 9,–.

Taussig, Michael T.: The **devil** and commodity fetishism in **South America**. – Chapel Hill: The Univ. of North Carolina Pr. (1980). XIII, 264 p.; $ 20,–.

Indianisme et Bouddhisme. Mélanges offerts à Mgr Étienne **Lamotte**. – Louvain-la-Neuve: Univ. Catholique de Louvain. Institut Orientaliste 1980. XVI, 376 p. = Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain XXIII; [cont.:] p. VII–XIII: Donnet, David: L'œuvre de Mgr Étenne Lamotte; p. 1–18: Bareau, André: Le Buddha et Uruvilvā; p. 19–31: Bechert, Heinz: Sīhalanīti: ein Ceylonesisches Sanskrit-Werk in Birmanischer Tradition; p. 33–40: Caillat, Colette: Pronoms et adjectifs de similarité en moyen indo-aryen; p. 41–52: Conze, Edward: Contradictions in Buddhist thought; p. 53–78: Donnet, Daniel: Aspects des mécanismes formulaires dans le Nalopākhyānam; p. 79–99: Durt, Hubert: Mahalla/Mahallaka et la crise de la communauté après le Parinirvāṇa du Buddha; p. 101–116: Filliozat, Jean: Sur le domaine sémantique de Puṇya; p. 117–130: Fujita, Kotatsu: Pure Land Buddhism and the Lotus Sūtra; p. 131–142: Guth Kanda, Christine: Early perceptions of Vimalakirti in Japanese art ‹8 plates›; p. 143–157: Hara, Minoru: A note on the Buddha's birth story; p. 159–175: Hirakawa, Akira: The meaning of «Dharma» and «Abhidharma»; p. 177–189: Hofinger, Marcel: Le vol dans la morale bouddhique; p. 191–196: Horner, I.B.: Mahā- and Cūla-Vaggas and Suttas in the Majjhima-Nikāya; p. 197–213: Kato, Junghor: Notes sur les deux maîtres bouddhiques Kumāralāta et Śrīlāta; p. 215–232: May, Jacques: Āryadeva et Candrakīrti sur la permanence; p. 233–244: Mimaki, Katsumi: Sur le rôle de l'Antaraśloka ou du Saṃgrahaśloka; p. 245–258: Nagao, G. M.: Tranquil flow of mind: an interpretation of Upekṣā; p. 259–265: Nakamura, Hajime: The Aṣṭamāhasthānacaityastotra and the Chinese and Tibetan versions of a text similar to it; p. 267–279: Rahula, Walpola: Psychology of Buddhist meditation; p. 281–295: Ries, Julien: Bouddhisme et manichéisme. Les étapes d'une recherche; p. 297–306: Ryckmans, Jacques: Une représentation du Liṅga de Śiva sur un bronze sud-arabe du Musée de Vienne (4 planches); p. 307–312: Sakurabe, Hajime: On the wu-t'ing-hsin-kuan; p. 313–328: Shih, Robert: La préface du Ta tche che louen 大智釋論 par Seng-Jouei 僧叡 ; p. 329–338: Stein, R.A.: Une mention du manichéisme dans le choix du bouddhisme comme religion d'État par le roi tibétain Khrisron lde-bcan; p. 339–352: Takasaki, Jikido: Analysis of the Laṅkāvatāra. In search of its original form; p. 353–358: Tripāṭhi, Ch.: Die Einleitung des Daśottarasūtra. Revidierter Text; p. 359–374: Waldschmidt, Ernst: The Rāṣṭrapālasūtra in Sanskrit remnants from Central Asia.

VI. Religionsphilosophie

Benktson, Benkt-Erik: Existenz und Glaube, von Sokrates bis zu Simone de Beauvoir (Existens och tro, från Sokrates till Simone de Beauvoir, dt.). – (Mchn:) Kaiser (1980). 356 S.; kart. DM 39,–.

Lopston, Peter J.: **Anselm, Meinong,** and the ontological argument. – International journal for philosophy of religion XI, 1980, 185–194.

Owens, Joseph, CSSR: Quandoque and Aliquando in **Aquinas'** Tertia Via. – NewSchol LIV, 1980, 447–475; p. 476–511: Knasas, John F. X.: Making sense of the Tertia Via.

Brito, Emilio: La mort du Christ dans les «Leçons sur la philosophie de la religion» de **Hegel**. – RPhL LXXVIII, 1980, 225–244.

Korsch, Dietrich: Der Grund der Freiheit. Eine Untersuchung zur Problemgeschichte der positiven Philosophie und zur Systemfunktion des Christentums im Spätwerk F. W. J. **Schellings**. – Mchn: Kaiser 1980. 307 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie LXXXV; kart. DM 48,– [Diss., Göttingen]

Corbin, Henry: Le paradoxe du monothéisme. – Eranos-Jahrbuch XLV, 1976, Lei 1980, 69–134.

Breton, Stanislas: Unicité et monothéisme. – P: Éd. du Cerf 1981. 159 p. = Cogitatio fidei CVI; F 68,–.

Rohls, Jan: Ist Gott notwendig? Zu einer These von E. **Jüngels**. – NZSTh XXII, 1980, 282–296.

Sparn, Walter: Leiden – Erfahrung und Denken. Materialien zum **Theodizee**problem. – Mchn: Kaiser 1980. 284 S. = Theologische Bücherei LXVII – Studienbücher; kart. DM 38,–.

Labbe, Yves: Les sens et le mal. Théodicée du Samedi-Saint. Préface de Claude Bruaire. – P: Beauchesne (1980). 500 p. = Bibliothèque des Archives de Philosophie. N.S. XXX; F 150,–.

Rosenkrantz, Gary – Joshua Hoffman: What an omnipotent agent can do. – International journal for philosophy of religion XI, 1980, 1–19; p. 22–26: Meierding, Loren: The impossibility of necessary omnitemporal omnipotence.

Kellenberger, J.: The death of God and the death of persons. – Religious Studies XVI, 1980, 263–282.

Brugger, Walter: Der dialektische Materialismus und die Frage nach Gott. – Mchn: Berchmans (1980). 254 S. = Sammlung Wissenschaft und Gegenwart; DM 44,–.

Welte, Bernhard: Der Ernstfall der Hoffnung. Gedanken über den **Tod**. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1980. 61 S.

VII. Fundamentaltheologie

Schwanz, Peter: Analogia imaginis. Ein Beitrag zur kritischen Auseinandersetzung mit der philosophischen Theologie Paul **Tillichs**. Zugleich der Versuch einer Hinführung zu dem Ansatz eines Systems als christologisch-anthropologischem Modell. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1980). 175 S.; Lw. DM 64,–.

O'Callaghan, Michael C.: Unity in theology: **Lonergan's** framework for theology in its new context. Foreword by Bernard Lonergan. – Lanham: Univ. Pr. of America (1980). XLII, 553 p.; $ 16,75.

Lawrence, Irene: Linguistics and theology. The significance of Noam **Chomsky** for theological construction. – Metuchen, N.J.; Lo: The Scarecrow Pr.; The American Theol. Library Association 1980. XV, 196 p. = ATLA. Monograph series XVI; $ 12,50.

Subjektivität und Gesellschaft. Brennpunkte protestantischer Theologie. Hrsg. von Adam Weyer. – (Mchn:) Kaiser; (Mz:) Grünewald-Verl. (1980). 148 S. = Fundamentaltheologische Studien III; DM 19,50.

Kraft, Heinrich: Die Entstehung des **Christentums**. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1981. VII, 289 S.

Michel, Marc: Voies nouvelles pour la théologie. – P: Les Éd. du Cerf (1980). 113 S. = Dossiers libres; F 29,–.

Bellet, Maurice: Théologie express. – (P:) Desclée [&] de Brouwer (1980). 279 p. = Connivence; F 60,–.

Dietrich, Walter: Gott als König. Zur Frage nach der theologischen und politischen Legitimität religiöser Begriffsbildung. – ZThK LXXVII, 1980, 251–268.

Dolch, Heino: Fides sacrificium intellectus? Erfordert der Glaube die Aufgabe des Intellekts? – Tod – Ende oder Vollendung? Hrsg. von N. A. Luyten ..., Frb/Mchn (1980), 199–220.

Allen, Diogenes: Natural evil and the love of God. – Religious Studies XVI, 1980, 439–456.

Fitzer, Gottfried: Die Heilige Schrift und die Tradition. – Ökumenisches Forum III, 1980, 7–20; S. 21–32: Knauer, Peter, SJ: Schrift und Überlieferung.

Kern, Walter: Disput um Jesus und um Kirche. Aspekte – Reflexionen. – Innsbr, Wien, Mchn: Tyrolia-Verlag 1980. 196 S.; kart. DM 36,–.

Zukunft. **Eschatologie** bei Juden und Christen. Hrsg. von Rudolf Schnackenburg. Mit Beitr. von Iring Fetscher [u. a.] – Düs: Patmos-Verl. (1980). 128 S. = Patmos Paperback = Schriften der Kathol. Akademie in Bayern XCVIII; kart . DM 14,80; [enth.:] S. 13–50: Talmon, Shermaryahu: Eschatologie und Geschichte im biblischen Judentum; S. 51–78: Schnackenburg, Rudolf: Das Neue und Besondere christlicher Eschatologie; S. 79–101: Fetscher, Iring: Braucht der Mensch eine außerweltliche Heilserwartung?; S. 102–111: Petuchowski, Jakob J.: Säkulare Utopie und Gottesreich – Herausforderung, Konkurrenz oder Weggemeinschaft?; S. 112–128: Lessing, Eckhard: Säkulare Heilserwartungen als Herausforderung des Glaubens in christlicher Sicht.

VIII. Dogmatik

O'Leary, Joseph Stephen: The hermeneutics of dogmatism. – IThQ XLVII, 1980, 96–118.

Ebeling, Gerhard: Dogmatik und Exegese. – ZThK LXXVII, 1980, 269–286.

Verges, Salvador: Dios y el hombre. La **creación**. – Madr: Biblioteca de Autores Cristianos. La Ed. Católica 1980. XLVII, 677 p. = Biblioteca de autores cristianos CMXII = Historia salutis I, 2; pes 1350.

Biser, Eugen: Menschsein in Anfechtung und Widerspruch. Ansatz einer christlichen **Anthropologie**. – Düs: Patmos-Verl. 1980. 156 S.

Cohen, Jeremey: **Original sin** as the evil inclination – A polemicist's appreciation of human nature. – HThR LXXIII, 1980, 495–520.

Guillet, Jacques: La foi de Jésus-Christ. – (P:) Desclée (1980). 190 p. = Collection «Jésus et Jésus-Christ» XII; F 57,60.

Nichols, (John) Aidan: The art of God incarnate. Theology and image in Christian tradition. – Lo: Darton, Longman & Todd (1980). 180 p., 13 fig.; £ 7,50.

Gläßer, Alfred: Jesus Christus als Erlöser – Anmerkungen zur **Soteriologie**. – Der Dienst für den Menschen in Theologie und Verkündigung. Festschrift für Alois Brems, Rgb (1981), 247–275.

Vodopivec, G.: Lo **Spirito Santo** nella personalità e nell'attività del missionario. – Euntes docetes XXXIII, 1980, 3–26.

Ebacher, Jerome, OCSO: Grace and supernaturalization. – Angelicum LVIII, 1981, 21–32.

Scheffczyk, Leo: Die Überwindung von Sünde und Tod in der **Auferstehung** Jesu Christi. – Tod – Ende oder Vollendung? Hrsg. von N. A. Luyten ..., Frb, Mchn (1980), 227–251.

Kappenberg, Barbara: Kommunikationstheorie und Kirche. Grundlagen einer kommunikationstheoretischen **Ekklesiologie**. – Ffm, Bern: Lang 1980. XIII, 274 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 148; kart. sfr 48,–. [Diss., Münster]

Fernández, Aurelio: Nuevas estructuras de la Iglesia. Exigencias teológicas de la comunión eclesial. – Burgos: Ed. Aldecoa (1980). 340 p. = Facultad de Teologia del Notre de España. Sede de Burgos XLVI; pes 900.

Finkenzeller, Josef: Überlegungen zum Verständnis des kirchlichen Amtes aus dogmatischer Sicht. – Theologie, Gemeinde, Seelsorger..., Mchn (1979), 11–37.

Dulac, Raymond: La **collégialité épiscopale** au deuxième Concile du Vatican. – P: Ed. du Cèdre (1979). 162 p.; F 39,–.

Sancho Bielsa, Jesús: Infalibilidad del pueblo de Dios. "Sensus fidei" e infalibilidad orgánica de la Iglesia en la constitución "Lumen gentium" del Concilio Vaticano II. – Pampl: Ed. Universidad de Navarra 1979. 314 p. = Colección Teológica de la Universidad de Navarra XX; pes 1400.

Schulte, Raphael: Die **Sakramente** als Ermöglichung der Teilnahme am Sterben und neuen Leben Jesu Christi. – Tod – Ende oder Vollendung? Hrsg. von N. A. Luyten..., Frb/Mchn (1980), 261–322.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Miller, J. Michael: The divine right of the **papacy** in recent ecumenical theology. – R: Univ. Gregoriana Ed. 1980. XVI, 322 p. = Analecta Gregoriana CCXVIII = Series Fac. Theol. Sectio B, n. XXX.

May, John: Consensus in religion: An essay in fundamental ecumenics. – Journal of ecumenical studies XVII, 1980, 407–431; p. 432–444: Lochman, Jan Milič: Trends in the ecumenical dialogue on faith and science.

Erni, Raymund: Die Kirche in orthodoxer Schau. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch. – Frb/S, Kstz: Kanisius-Verl. 1980. 128 S.

Hryniewicz, Wacław, OMI: Le mystère de la divino-humanité. Signification herméneutique d'une notion de l'anthropologie orthodoxe. – Istina XXV, 1980, 350–364; p. 365–387: Budillon, Jean, OP: La primauté de l'Église de Pierre et de Paul.

Frei, Walter: Die Frage nach der Stellung des **Altkatholizismus** in der Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts. – IKZ LXXI, 1981, 38–55.

Hahn, Ferdinand: Das apostolische und das nachapostolische Zeitalter als ökumenisches Problem. – OekRu XXX, 1981, 146–164; S. 165–181: Slenczka, Reinhard: Das Christusbekenntnis als Fundament für Kirchentag und Ökumene.

Geist Gottes – Geist Christi. Ökumenische Überlegungen zur **Filioque**-Kontroverse. Bericht und Vorträge zweier Tagungen auf Schloß Klingenthal. Hrsg. von Lukas Vischer. – Ffm: Lembeck (1980). 165 S. = Beiheft zur ökumenischen Rundschau XXXIX; [enth.:] S. 9–23: Bericht: Das Filioque aus ökumenischer Sicht; S. 25–42: Ritschl, Dietrich: Zur Geschichte der Kontroverse um das Filioque und ihrer theolog. Implikationen; S. 43–64: Orphanos, Markos A.: Der Ausgang des Heiligen Geistes bei einigen späteren griech. Kirchenvätern; S. 65–78: Halleux, André de: Für einen ökumenischen Konsensus über das Hervorgehen des Heiligen Geistes und die Zufügung des Filioque im Glaubensbekenntnis; S. 79–88: Allchin, A.M.: Die Filioque-Formel: Eine anglikanische Perspektive; S. 89–99: Stalder, Kurt: Das „Filioque" in den altkatholischen Kirchen, die Hauptphasen der theolog. Reflexion und der kirchl. Stellungnahmen; S. 100–106: Heron, Alasdair: Das Filioque in der neueren reformierten Theologie; S. 107–120: Bobrinskoy, Boris: Das Filioque gestern und heute; S. 121–133: Garrigues, Jean-Miguel: Katholischer Standpunkt zur gegenwärtigen Situation des Filioque-Problems; S. 134–143: Aldenhoven, Herwig: Der Zusammenhang der Frage des Ausgangs des Heiligen Geistes mit dem Leben der Kirche; S. 144–152: Moltmann, Jürgen: Dogmatische Vorschläge zur Lösung des Filioque-Streites; S. 153–163: Staniloae, Dumitru: Der Ausgang des Heiligen Geistes vom Vater und seine Beziehung zum Sohn als Grundlage unserer Vergöttlichung und Kindschaft.

Eucharistie und **Priesteramt**. Fünfter bilateraler Theol. Dialog zwischen dem ökumenischen Patriarchat u. der Evang. Kirche in Deutschland vom 20.–24. Febr. 1978. ... Hrsg. vom Kirchl. Außenamt der Evang. Kirche in Deutschland ‹Studienheft XI›. – Ffm: Lembeck (1980). 147 S. = Beihefte zur ökumenischen Rundschau XXXVIII; kart. DM 28,–; [enth. u. a.:] S. 34–48: Perlitt, Lothar: Opfer und Priester in der Bibel; S. 49–61: Stylianopoulos, Theodore: Heilige Eucharistie und Priestertum im Neuen Testament; S. 62–75: Melia, Elie: Gültigkeit der Ämter – Gültigkeit der Eucharistie; S. 76–101: Peters, Albrecht: Die priesterliche Dimension des Amtes in reformatorischer Sicht; S. 102–108: Bischof Augoustinos von Elaia: Die göttliche Eucharistie als Opfer und ihre Beziehung zum Priestertum in der orthodoxen Theologie und Praxis; S. 109–114: Schober, Theodor: Eucharistie und Diakonie.

Werbick, Jürgen: Rechtfertigung des Sünders – Rechtfertigung Gottes. Thesen zur ökumenischen Diskussion um die **Rechtfertigungslehre**. – KuD XXVII, 1981, 45–57.

X. Moraltheologie

Etica y teología ante la crisis contemporánea. I Simposio internacional de teología. Edición preparada por la Comisión Científica del Simposio: J[osé] L[uis] Illanes [e. a.]. – Pampl: Ed. Universidad de Navarra 1980. 661 p. = Publicaciones de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Colección Teológica XXV; [cont. e. a.:] p. 49–86: Delhaye, Philippe: Personalismo y trascendencia en el actuar moral y social. Estudio del tema a la luz de los documentos del Concilio Vaticano II; p. 87–119: García de Haro, Ramón: Persona, libertad y destino; p. 121–126: Bausola, Adriano: Naturaleza humana y personalismo; p. 127–143: Celaya, Ignacio de: La sindéresis, principio de rectitud moral; p. 144–160: Aubert, Jean-Marie: La objetividad de la moral cristiana y la filosofía del ser; p. 161–169: Pinckaers, Servais: Renovación de la moral y ley natural; p. 171–197: Gil Hellín, Francisco: La moral de la Nueva Alianza, moral de respuesta sacramental; p. 199–214: Fernández, Aurelio: Las nociones de «bien» y de «mal» en los primeros escritos cristianos; p. 215–228: Ramos-Lissón, Domingo: El respeto a la libertad personal de los indios en los iniciadores de la Escuela de Salamanca, Vitoria y Soto; p. 223–237: Elders, L. J.: El pensamiento moral de Schillebeeckx en su «Justice et amour, grâce et libération»; p. 239–250: Cantista, M.ª José: Una moral de la ambigüedad: la noción de libertad de Merleau-Ponty; p. 255–263: Ferrer, Urbano: Valor moral y persona, a partir de la fenomenología; p. 269–283: Mathieu, Vittorio: Inmutabilidad del derecho natural y mutabilidad del derecho positivo; p. 285–307: Fuenmayor, Amadeo de: Legalidad, moralidad y cambio social; p. 309–322: Caffarra, Carlo: Moralidad y progreso social; p. 323–337: Ausin, Santiago: La ley y el hombre en el Antiguo Testamento. Reflexiones en torno al Decálogo; p. 339–348: Aranda, Gonzalo: Revelación bíblica y ética; p. 359–367: Sancho, Jesús: «Sensus fidei» e interpretación de la ley natural; p. 375–388: Sarmiento, Augusto: Los cristianos y las leyes injustas; p. 389–398: Lucas, Javier de: ¿Hay una «solución democrática» para las relaciones entre ley y situación social?; p. 399–417: Inciarte, Fernando: Sobre la ética de la responsabilidad y contra el consecuencialismo teológico-moral; p. 601–620: Hamer, Jérôme: El Magisterio y los fundamentos doctrinales de la ética sexual; p. 621–631: López Navarro, José: Aspectos médico-pastorales de la paternidad responsable; p. 633–642: Finnis, John: «... Objetivis criteriis ex personae ejusdemque actuum desumptis...»; p. 643–655: Ferrer, Jesús: Etica sexual en los últimos documentos de los Pontífices.

Wolbert, Werner: Ethische Argumentation und Paränese in 1 Kor 7. – Düs: Patmos Verlag (1981). 264 S. = Moraltheologische Studien. Systematische Abteilung VIII; kart. DM 29,80. [Diss., Münster]

Hoffmann, Johannes: Zur **Kantrezeption** innerhalb der Moraltheologie. – MThZ XXXI, 1980, 81–109.

Snethlage, J. L.: Moraalfilosofie en christendom. Wat moet ik doen? Wat mag ik hopen? Wat is de mens? – Den Haag: Kruseman (1980). 100 blz.; hfl 17,50.

Hofmeister, Heimo: Das **Gewissen** als Ort sittlicher Urteilsfindung. – ZevE XXV, 1981, 30–44.

Valadier, Paul: Agir en politique. Décision morale et pluralisme politique. – P: Éd. du Cerf 1980. 189 p. = Recherches morales V.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Una nueva vida en Cristo. Semana de teología espiritual ‹Toledo, julio 1979›. – Madr: Ed. de Espiritualidad (1980). 346 p. = Centro de estudios de teología espiritual; pes 500.

Härdelin, Alf: Pâques et rédemption. Étude de théologie monastique du **XII**e siècle. – CCist XLIII, 1981, 3–19; p. 20–33: Vogüé, Adalbert de: Les écrits pachômiens; p. 34–55: Raciti, Gaetano: Pages nouvelles des sermons d'**Isaac de l'Étoile**; p. 56–74: Veilleux, Armand: Le renoncement aux biens matériels dans le cénobitisme **pachômien**.

Verheijen, Luc: Nouvelle approche de la règle de saint **Augustin**. – (Bégrolles en Mauges: Abbaye de Bellefontaine 1980.) 419 p. = Vie monastique VIII; F 69,–.

Règles monastiques d'Occident **IV**e–**VI**e siècle d'Augustin à Ferréol. Traduction, introductions et notes par V. Desprez. Préface par A[dalbert] de Vogüé. – (Bégrolles-en-Mauges ‹Maine-et-Loire›: Abbaye de Bellefontaine 1980.) 396 p. = Vie monastique IX; F 78,–.

Liguria monastica. – Cesena: Badia di Santa Maria del Monte (1979). 426 p. = Italia Benedettina II = Pubblicazioni del Centro Storico Benedettino Italiano.

Lettura spirituale – apostolica delle fonti Franciscane. A cura di G. Cardaropoli e M. Conti. – R: Ed. Antonianum (1980). 195 p. = Pubblicazioni dell'Istituto Apostolica Ponti Univ. Antoniana IV.

Daxelmüller, Christoph – Marie-Louise Thomsen: Mittelalterliches Wallfahrtswesen in **Dänemark**. Mit einem Kultstätten-Katalog. – Jahrbuch für Volkskunde III, 1980, 155–204.

Rotter, Friedrich: Nähe Gottes und „Gottfremde". Mystische Erfahrungen der hl. **Mechthild** von **Magdeburg**. Zu Ende geführt von Reinhold Weier. – Aschffbg: Pattloch (1980). 115 S.

Planzer, Dominikus: Zur Mystik des seligen Bruder **Klaus**. – FZPhTh XXVII, 1980, 277–324.

Oerle, H. van: "Tleven van Liedwy die maghet van Scyedam". – OGE XLIV, 1980, 241–266; p. 267–279: Dinzelbacher, P.: **Hadewijchs** mystische Erfahrungen in neuer Interpretation; p. 280–292: Reynaert, J.: Over Hadewijch naar aanleiding van drie recente publikaties.

Adams, Daniel J.: Thomas **Merton**'s shared contemplation. A Protestant perspective. – Kalamazoo, Mich.: Cistercian Publ. 1979. 361 p. = Cistercian Studies Series LXII; p. 347–352: Bibliography Th. Merton; $ 19,30.

Nicolas, Jean-Hervé, OP: **Contemplation** et vie contemplative en christianisme. – Frb/S: Ed. Universitaires; P: Beauchesne (1980). XXXI, 429 p.; p. XXIII–XXXI: Bibliographie du P. Jean-Hervé Nicolas, OP; F 150,–.

Guerra, Augusto: Teología espiritual, una ciencia no identificada. – Revista de espiritualidad XXXIX 1980, 335–413; p. 415–516: Guerra, Augusto: Situación espiritual contemporánea; p. 517–582: Guerra, Santiago: Ciencia cristológica y espiritualidad cristocéntrica; p. 583–612: Damián Gaitán, José: Sentido y realidad del "otro" en la

vida cristiana; p. 613–670: Castro, Secundino: Teología de la maduración espiritual.

Aumann, Jordan, OP: Mystical experience, the infused virtues and the gifts. – Angelicum LXIII, 1981, 33–54.

Rousseau, Olivier: Le «Moine de l'Église d'Orient». – Irénikon LIII, 1980, 175–195.

Madey, Johannes: „Der von Dir, Vater, ausgeht und von deinem Sohne nimmt." Der Heilige Geist im Beten der Syro-Antiochenischen Kirche. – Pad: Bonifacius-Dr. (1980). 155 S. = Oecumenismus spiritualis III.

Ara, Saturnino: El futuro de la formación para la vida franciscano-capuchina. – Estudios Franciscanos LXXXI, 1980, 371–402.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Koslowski, Peter: Politischer Monotheismus oder Trinitätslehre? Zur Möglichkeit und Unmöglichkeit einer christlichen **Politischen Theologie**. – ThPh LVI, 1981, 70–91.

Milet, Jean: Dieu ou le Christ? Les conséquences de l'expansion du christocentrisme dans l'Église catholique du **XVII**e siècle à nos jours. Étude de psychologie sociale. – P: Ed. de Trévise (1980). 334 p. = Collection polémique; F 50,40.

Ling, Trevor: Karl **Marx** and religion in Europe and India. – (Lo, Basingstoke: Macmillan 1980.) VII, 168 p.; £ 3,95.

Mayeur, Jean-Marie: Des partis catholiques à la démocratie chrétienne XIXe–XXe siècles. – P: Colin (1980). 247 p.

Küenzlen, Gottfried: Die Religionssoziologie Max **Webers**. Eine Darstellung ihrer Entwicklung. – B: Duncker u. Humblot 1980. 140 S. = Sozialwissenschaftl. Abhandlungen der Görresgesellschaft VI; kart. DM 39,–. [Diss., Tübingen]

Fernández del Riesgo, Marcel: El ethos calvinista y el capitalismo moderno. Una reflexión crítica sobre la tesis de Max Weber. – Estudio Agustiniano XX, 1980, 39–67.

Höffe, Otfried: Die Menschenrechte als Prinzipien eines christlichen Humanismus. Zum sozialethischen Engagement von Johannes Paul II. – Internationale kath. Zeitschrift »Communio« X, 1981, 97–106; S. 107–121: Nell-Breuning, Oswald von: Hat die katholische Soziallehre ihre Identität verloren?; S. 122–129: Weber, Wilhelm: Wirksamkeit und Unwirksamkeit der katholischen Soziallehre; S. 130–145: Roos, Lothar: Politische Theologien und katholische Soziallehre. Versuch einer historisch-vergleichenden Analyse im Interesse eines besseren gegenseitigen Verständnisses; S. 166–178: Gantin, Bernardin Kardinal: Die soziale Botschaft Johannes Pauls II. an die Völker Afrikas und Lateinamerikas; S. 179–187: Rauscher, Anton: Impulse der katholischen Soziallehre für die deutsche Sozialpolitik.

Greschat, Martin: Das Zeitalter der industriellen Revolution. Das Christentum vor der Moderne. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1980. 242 S. = Christentum und Gesellschaft XI; Lw. DM 44,–.

Zur Soziologie des **Katholizismus**. Hrsg. von Karl Gabriel. Franz-Xaver Kaufmann. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. (1980). 249 S.; kart. DM 36,50; [enth.:] S. 7–23: Kaufmann, Franz-Xaver: Zur Einführung: Erkenntnisinteressen einer Soziologie des Katholizismus; S. 24–38: Nell-Breuning, Oswald von: Katholizismus; S. 39–56: Mette, Norbert: Religionssoziologie – katholisch. Erinnerungen an religionssoziologische Traditionen innerhalb des Katholizismus; S. 57–65: Maier, Hans: Zum Standort des deutschen Katholizismus in Gesellschaft, Staat und Kultur; S. 66–88: Geller, Helmut: Sozialstrukturelle Voraussetzungen für die Durchsetzung der Sozialform „Katholizismus" in Deutschland in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts; S. 89–111: Ebertz, Michael N.: Herrschaft in der Kirche. Hierarchie, Tradition und Charisma im 19. Jahrhundert; S. 112–144: Katz, Heiner: Katholizismus zwischen Kirchenstruktur und gesellschaftlichem Wandel; S. 145–165: Altermatt, Urs: Katholische Subgesellschaft. Thesen zum Konzept der „Katholischen Subgesellschaft" am Beispiel des **Schweizer** Katholizismus; S. 166–200: Laeyendecker, Leo: Soziologie des Katholizismus in den **Niederlanden**; S. 201–225: Gabriel, Karl: Die neuzeitliche Gesellschaftsentwicklung und der Katholizismus als Sozialform der Christentumsgeschichte.

Boff, Clodovis, OSM: Teología de lo político. Sus mediaciones (Teologia e prática. Teologia do político e sus mediações, sp.) – Salm: Ed. Sígueme 1980. 429 p. = Verdad e imagen LXI; pes 990.

En marge, les chrétiens? Points de vue sur la marginalisation des catholiques en France. Colloque de l'Institut Catholique de Paris présenté par Olivier de Dinechin. Préface de Paul Poupard. – (P:) Éd. du Centurion (1979). 183 p. = Faire notre histoire. Options.

Henning, Rudolf: **Kapitalismuskritik** aus pastoralem Interesse. – JbChrSozWiss XX, 1981, 171–182; S. 183–196: Forster, Edgar: Die Theorie der Sozialpolitik als Teilbereich der Wirtschafts- und Sozialwissenschaften; S. 197–216: Böggemann, Doris: **Jugendfreizeit** – ein Problem?

XIII. Kirchenrecht

David, Bernard: L'impuissance est-elle un empêchement de droit naturel ou positif? Etudes historique-critique de la thèse de **Ponce** de **León**. – R: Univ. Gregoriana Ed. 1981. 201 p. = Analecta Gregoriana CCXX = Series Fac. Iuris Canonici: sectio B, n. XLIV.

Leges ecclesiae post Codicem Iuris Canonici editae collegit, digestit notisque ornavit Xaverius Ochoa. Vol. V: Leges annis **1973–1978** editae. – R: Commentarium pro Religiosis 1980. Col. 6359–7500. P. CCXCIII–CCCXXXXIII; Lire 45 000.

Stein, Albert: Evangelisches Kirchenrecht. Ein Lernbuch. – Neuwied, Dmst: Luchterhand 1980. IX, 237 S.; kart. DM 29,80.

Pree, Helmuth: Die evolutive Interpretation der Rechtsnorm im kanonischen Recht. – Wien, NY: Springer 1980. XII, 270 S. = Linzer Universitätsschriften. Monographien VI; ÖSch 860,– [Habil.-Schrift, Linz]

Green, Thomas J.: Critical reflections on the schema of the People of God. – Studia canonica XIV, 1980, 235–322; p. 323–333: Peter, Val J.: The canonist in an age of privacy; p. 335–345: Brown, Ralph: Simulation versus lack of commitment; p. 347–367: Lettmann, Reinhard: Episcopal conferences in the new Canon Law; p. 369–376: Pagé, Roch: Le conseil presbytéral et la révision du Code; p. 377–389: Krukowski, Jozef: The juridical personality of the Church in relation to the State; p. 391–403: Hughes, Michael, OMI: A new title in the Code: On juridical acts; p. 405–422: Leduc, Jacques O.: Principles of Common Law and the 1977 Schema of Canons on Institutes of Life consecrated by profession of the Evangelical Counsels; p. 423–430: Moncion, Jean: L'Église est-elle libre d'agir comme toute-puissance financière?; p. 431–449: Lesage, Germain: Le droit ecclésial et la miséricorde.

Cappellini, Ernesto: Prospettive del diritto di famiglia nella revisione del Codice di Diritto Canonico. – MonEccl, Ser. XIV, CV, 1980, 419–448; p. 449–454: Tomko, Jozef: Il matrimonio nei dialoghi ecumenici; p. 455–485: Grocholewski, Zenon: L'estensione della «Potestas regiminis» nella revisione del Codice; p. 486–507: Arena, Aldo Maria: Consenso matrimoniale e giurisprudenza evolutiva nel Tribunale della Sacra Romana Rota.

Zimmermann, Marie: Church and State in France. Église et Etat en France. Répertoire d'ouvrages **1801–1979**. – Strasb: Cerdic-Publ. 1980. 92 p. = RIC. Supplément XLV–XLVI.

Schmitt, J.: La parénèse aux chrétiens mariés dans les textes subapostoliques. – RDC XXXI, 1981, 6–21; p. 22–38: Vogeleisen, Gérard: Le couple situé dans son environnement psychologique; p. 39–57: Locht, Pierre de: Les lectures «institutionnelle» et «personnaliste» des réalités du couple sont-elles inconciliables?; p. 58–65: Brien, André: Couple et corps ecclésial; p. 66–76: Mehl, Roger: Le couple dans la communauté ecclésiale; p. 77–85: Melia, Elie: Le couple chrétien ou la conception chrétienne du couple: un point de vue orthodoxe; p. 86–94: Wackenheim, Charles: Le couple dans la communauté ecclésiale: point de vue catholique; p. 95–106: Bernhard, Jean: Couple et communauté ecclésiale: implications canoniques.

Provost, James H.: Intolerable marriage situations revisited. – The Jurist XL, 1980, 141–196.

Sánchez-Noguera, Raúl – Gómez de Peredo, OP: Matrimonios "rotos": claves interpretativas para una reflexión teológico-jurídica. – ScriptVict XXVII, 1980, 279–334.

Strigl, Richard A.: Zur Mitwirkung des **Notars** bei Vernehmungen im kirchlichen Eheprozeß. – AkKR CXLVIII, 1980, 408–418.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Christsein als Beruf. Von Berufs wegen im Dienst der Kirche. Norbert Greinacher (Hrsg.). Mit Beitr. von Urs Baumann ... – Zü, Eins, Köln: Benziger 1981. 124 S.; kart. DM 17,80.

Gonzales Faus, José Ignacio: Este es el hombre. Estudios sobre identidad cristiana y realización humana. – Sant: Ed. Sal Terrae (1980). 316 p. = Presendia teológica V.

Schwermer, Josef: Das helfende **Gespräch** in der Seelsorge. – Salzkotten: Meinwerk-Verl. 1980. 188 S.; DM 19,60.

Wiesnet, Eugen: Die verratene Versöhnung. Zum Verhältnis von Christentum und Strafe. – Düs: Patmos Verl. (1980). 174 S.; kart. DM 14,80.

Scharfenberg, Joachim – Kämpfer, Horst: Mit **Symbolen** leben. Soziologische, psychologische und religiöse Konfliktbearbeitung. – Olten, Frb/B; Walter (1980). 331 S.; kart. DM 34,–.

Turck, André: Avec un peuple nombreux. Essai sur la pastorale des **sacrements**. – (P:) Le Centurion (1980). 195 p. = Vivante liturgie XCVII; F 40,–.

Confirmation et communautés de foi. [Par] Paul de Clerck et une équipe de travail. – P: Éd. du Cerf; Brux: Service de Pastorale Sacramentelle et Liturgique (1980). 104 p. = Dossiers libres.

Fischer, Elisabeth: Verständlich verkündigen. Sprache und Erfahrung in der Gemeindearbeit, erläutert an der Hinführung zur Eucharistie. – Düs: Patmos Verl. (1980). 124 S.; kart. DM 14,80.

Lee, Ronald: Handbuch der Pastoraltherapie (Clergy and clients. The practice of pastoral psychotherapy, dt.) Methodik und Praxis. – (Graz, Wien, Köln:) Styria (1981). 191 S.; DM 29,80.

Neubauer, Reinhard: Haus für Kranke. Eine christliche Betriebsethik des Krankenhauses. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1981). 189 S.

Mayer, Traugott: Kirche in der Schule. **Evangel. Religionsunterricht** in **Baden** zwischen **1918** und **1945**. – Karlsr: Evangel. Presseverband f. Baden 1980. 397 S. = Veröffentlichungen des Vereins für Kirchengeschichte in der Evangel. Landeskirche in Baden XXXI.

Jahnke, Eckhard: Kultur und Religion in der religiösen Erziehung. Gerhard **Bohnes** Auseinandersetzung mit der Religionspädagogik Richard Kabischs. – [Saterland:] Saterland Verlag (1979). 100 S.

Schach, Bernhard: Der **Religionslehrer** im Rollenkonflikt. Eine religionssoziologische Untersuchung. – Mchn: Kösel (1980). 183 S.

Anfragen des Alltags, Chancen des Glaubens. Wegzeichen für die Religionspädagogik. Hrsg.: Kath. Sozialeth. Arbeitsstelle Haus Hoheneck. – Hamm: Hoheneck Verl. 1980. 95 S.; kart. DM 12,80.

Schulz, Ehrenfried: Bausteine für eine religiöse Elementarerziehung. – (Mchn:) Don Bosco Verlag (1980). 111 S.; kart. DM 14,80.

Mayer, Rainer: Religionsunterricht an berufsbildenden Schulen. I: Von der evangelischen Unterweisung zur gesellschaftspolitischen Ethik. Eine kritische Analyse. – Stu: Calwer Verlag (1980). 100 S. = Arbeiten zur Pädagogik XX.

Baltzer, Dieter: Didaktik des Alten Testaments im Anfangsunterricht der Primarstufe. Kritische Analysen zur Geschichte der evangel. Religionspädagogik. – Frb/B: Hochschul-Verl. 1979. 225 S. = Hochschul-Sammlung Theologie. Religionspädagogik I; kart. DM 40,– [Habil.-Schrift, Essen]

Sorger, Karlheinz: **Gleichnisse** im Unterricht. Grundsätzliche Überlegungen, Hilfen für die Praxis. – Düs: Patmos-Verl. 1980. 154 S., Ill.; kart. DM 16,80.

Pissarek-Hudelist, Herlinde: Die **Gottesfrage** im Religionsunterricht heutiger Jugendlicher. – ZkTh CII, 1980, 314–332. 401–424.

XV. Liturgiewissenschaft und kirchl. Kunst

Adam, Adolf – Rubert Berger: Pastoralliturgisches Handlexikon. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1980). XXII, 570 S.

Lengeling, Emil Joseph: Liturgie – Dialog zwischen Gott und Mensch. Hrsg. von Klaus Richter. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1981). 127 S.; S. 122–124: Bibliographie E. J. Lengeling (1976–1980).

Odermatt, Ambros, OSB: Ein **Rituale** in Beneventanischer Schrift. Roma, Biblioteca Vallicelliana, Cod. 32 Ende des **11.** Jahrhunderts. – Frb/S: Universitätsverlag 1980. 376 S. = Spicilegium Friburgense XXVI. [Diss., Roma. Inst. S. Anselmo]

Segala, Franco: Un **messale Veronese** con calendario della seconda metà del secolo XV. Presentazione codicologica ed edizione del calendario. – ELit XCIV, 1980, 247–270.

Kilarski, Krzysztof: Die nachtridentinische **Meßliturgie** in **Polen** im **16.** Jahrhudert am Beispiel der liturgischen Schriften des Hieronymus **Powodowski**. – Ffm, Bern: Lang 1981. IX, 240 S., 8 Taf. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 153; sfr. 58,–. [Diss., Münster]

Valabek, Redemptus Maria, OCarm: The liturgy: Expression and celebration of the faith. – Carmelus XXVII, 1980, 191–222.

Larsen, Kenneth J.: Some observations about **symbol**s and metaphors. – Worship LIV, 1980, 221–245; LV, 1981, 98–119: Searle, Mark: Liturgy as metaphor.

Baumer, Iso: Interaktion, Zeichen, Symbol. Ansätze zu einer Deutung liturgischen und volksfrommen Tuns. – LJ XXXI, 1981, 9–35; S. 36–54: Hotz, Robert: Religion, Symbolhandlung, Sakrament. Die christlich-theol. Bedeutung des kultischen Symbolhandelns; S. 55–64: Odermatt, Martin: Humane Voraussetzung der Liturgie.

Corbon, Jean: Liturgie de source. Préface de (Roger) Etchegaray. – P: Éd. du Cerf 1980. 211 p.; F 75,–.

Sustaeta, José Miguel: Misal y eucaristía. Estudio teológico, estructural y pastoral del nuevo Misal Romano. – Valencia: (Artes Gráficas Soler) 1979. 390 p. = Facultad de Teología San Vicente Ferrer. Series Valentina III.

Jean, Michel: La pâque du Christ et la nôtre: L'**Eucharistie**. – P: Les Éd. du Cerf 1981. 158 p.; F 44,–.

Wegmann, H. A. J.: 'Wij gedenken de dood van de Heer.' Enige gedachten over de **eucharistie** als **offer**. – TTh XXI, 1981, 48–62.

A communion of communions: One Eucharistic fellowship. The Detroit report and papers of the Triennial Ecumenical Study of the Episcopal Church, 1976–1979. Ed. by J. Robert Wright. – NY: The Seabury Press (1979). XVII, 302 p. = A crossroad book.

Gervais, Pierre, SJ: Le sacrement de la **réconciliation** selon le nouveau rituel. – NRTh, A. CXII = T. CII, 1980, 879–899.

Gy, Pierre-Marie: Le christianisme et l'homme devant la mort. – MD CXLIV, 1980, 7–23; p. 25–48: Pietri, Charles: La mort en Occident dans l'épigraphie latine: de l'épigraphie païenne à l'épitaphe chrétienne, 3e–6e siècles; p. 49–57: Ariés, Philippe: La liturgie ancienne des funérailles; p. 59–64: Sicard, Damien: La mort du chrétien et sa communauté; p. 65–102: Croix, Alain: Les attitudes devant la mort en Bretagne aux 16e et 17e siècles; p. 103–138: Le Goff, Jacques: Le purgatoire entre l'Enfer et le Paradis; p. 139–161: Favreau, François: La catéchèse de la mort dans la pastorale.

Stanzl, Guenter: Längsbau und Zentralbau als Grundthemen der frühchristlichen Architektur. Überlegungen zur Entstehung der **Kuppelbasilika.** Mt 89 Abb. – Wien: Verl. d. Österr. Akademie der Wissenschaften 1979. 120 S. = Österreich. Akademie der Wissenschaften. Philos.-Histor. Klasse. Denkschriften CXXXIX [Diss., Wien. Überarb.]

Der Trierer Dom. Mit Beitr. von G(ustav) Bereth [u.a.]. Redaktion: Franz J. Ronig. – Neuss: Gesellschaft für Buchdr. AG 1980. 610 S., 42 Taf. u. Abb. im Text, zahlr. Tab. im Text, 6 Farbtaf., 172 Abb. auf Taf., 7 Faltpl. in Rückentasche = Jahrbuch Rheinischer Verein für Denkmalpflege u. Landschaftsschutz 1978/79.

Pfarl, Peter: Frühe Kultstätten in **Österreich**. – Graz, Wien, Köln: Styria 1980. 379 S., Ill.; DM 54,–.

Smitmans, Adolf: Die christliche Malerei im Ausgang des **19.** Jahrhunderts – Theorie und Kritik. Eine Untersuchung der deutschsprachigen Periodica für christliche Kunst **1870–1914**. – St. Augustin: Richarz 1980. 272 S. mit 16 S. Abbildungen = Kölner Forschungen zu Kunst und Altertum B, 2; kart. DM 69,–.

Heyer, George S.: Signs of our times. Theological essays on art in the twentieth century. – GrR, Mich.: Eerdmans (1980). 70 p., 28 tables; $ 5,95.

Ouspensky, Léonide: La théologie de l'icône dans l'Église orthodoxe. – P: Éd. du Cerf 1980. 488 p., 51 tables; F 208.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Carl Andresen, Bonhoefferweg 4, 3400 Göttingen; Prof. DDr. Peter Antes, Bismarckstr. 2, 3000 Hannover; Dr. Corona Bamberg OSB, Abtei Herstelle, Postfach 51 27, 3472 Beverungen; Prof. Dr. Johannes Baptist Bauer, Alberstr. 8, A-8010 Graz; Prof. Dr. Werner Beierwaltes, Lerchenstr. 8, 7800 Freiburg; Dr. Georg Braumann, Ludgeristr. 39, 4425 Billerbeck; Dr. Manfred Clauss, Chausseestr. 3 a, 1000 Berlin 39; Dr. J. F. Coakley, Furness College, University of Lancaster, GB-Lancaster LA1 4YG; Prof. Dr. Henri Crouzel SJ, 22 rue des Fleurs, F-31068 Toulouse; Doz. Dr. Reinhard Düchting, Seminarstr. 3, 6900 Heidelberg; Dr. Heribert Fischer, Wrangelstr. 6/7, 1000 Berlin 41; Prof. Dr. Joseph A. Fischer, Schwedenweg 7, 8900 Augsburg; Dr. Kuno Füssel, Zumsandestr. 28, 4400 Münster; Dr. Richard Glöckner, Postfach 61 20, 5303 Bornheim 3; Prof. Dr. G. D. Kilpatrick, 27 Lathbury Road, GB-Oxford OX2 7AT; Dr. habil. Hans-Josef Klauck OFM, St.-Anna-Str. 19, 8000 München 22; Prof. Dr. Otto Knoch, Steinweg 15 II, 8390 Passau; Prof. Dr. Peter Köster, Regerstr. 6, 4800 Bielefeld; Prof. Dr. Jacob Kremer, Boltzmanngasse 9, A-1090 Wien; Prof. Dr. Günter Krinetzki, Birkhamerstr. 18, 8390 Passau-Auerbach; Prof. Dr. Franz Mußner, Domplatz 8, 8390 Passau; Dr. Karl H. Neufeld, Piazza della Pilotta 4, I-00187 Roma; Dr. Tore S. Nyberg, Lahnsgade 83 st.th., DK-5000 Odense C; Prof. DDr. Rudolf Pesch, Moltkestr. 11, 7800 Freiburg; Prof. Dr. Albrecht Peters, Peter-Wenzel-Weg 2, 6900 Heidelberg-Ziegelhausen; Prof. Dr. Walter Radl, Bocholter Str. 1, 4000 Düsseldorf 30; Prof. Dr. Anton Rauscher SJ, Wilhelm-Hauff-Str. 28, 8900 Augsburg; Lic. theol. Anselm Roth OSB, Abtei St. Joseph, 4421 Gerleve; Prof. Dr. R. Rutherford, 5000, M. Willamette Blvd., Portland (USA), Oregon 97203; Prof. Dr. Josef Scharbert, Pählstr. 7, 8000 München 70; Prof. DDr. Karl Hermann Schelkle, Österbergstr. 11, 7400 Tübingen 1; Prof. Dr. Wolfgang Schenk, Waldallee 77, 6239 Eppstein; Karl Heinz Schmitt, An St. Adelheid 5, 5000 Köln-Brück (91); Dr. Lothar Schneider, Wiesdorfer Platz 76, 5090 Leverkusen 1; Dr. Thaddäus A. Schnitker, Wilhelmstr. 67, 4400 Münster; Prof. DDr. Eduard Schweizer, Weingartenstr. 19, CH-8708 Männedarf; Prof. Dr. Jakob Speigl, Karl-Straub-Str. 1, 8700 Würzburg-H; Prof. Dr. Ceslas C. Spicq OP, 1, Place Georges Python, CH-1700 Fribourg; Prof. DDr. Robert Stupperich, Möllmannsweg 12, 4400 Münster; DDr. Klaus Thomas DD., Glockenstr. 17, 1000 Berlin 37; Prof. Dr. Harald Wagner, Hardtstr. 114, 7070 Schwäbisch-Gmünd; Dr. Lothar Waldmüller, Postfach 360, 8000 München 33; Prof. Dr. Bardo Weiß, Augustinerstr. 34, 6500 Mainz; Prof. Dr. Gerhard B. Winkler, Universitätsstr. 31, 8400 Regensburg; Prof. DDr. Paul M. Zulehner, Domplatz 5, 8390 Passau.

Abonnementspreis im Inland incl. 6,5 % USt. – © Aschendorff, Münster (Westf.), 1981 – Printed in Germany

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden. Auch die Rechte der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten. Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte oder benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

Schriftleitung: 4400 Münster, Johannisstraße 8–10 / Druck: Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster (Westf.).
Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.
Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949.
Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegen zwei Prospekte des Verlages Aschendorff bei:
„Theologische Zeitschrift" und „Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters".

Benziger

Theologie · Religion 1/81

Ein neuartiges Arbeitsmittel für Exegese und Bibelarbeit

Synoptisches Arbeitsbuch zu den Evangelien

Die vollständigen Synopsen nach Markus, nach Matthäus, nach Lukas, mit den Parallelen aus dem Johannes-Evangelium und den nicht-kanonischen Vergleichstexten sowie einer Auswahlkonkordanz. — Bearbeitet und konkordant übersetzt von Rudolf Pesch in Zusammenarbeit mit Ulrich Wilckens und Reinhard Kratz.

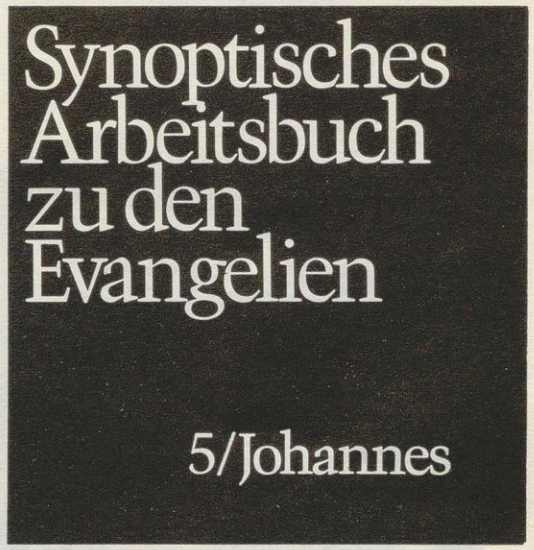
Total 330 S., 4 Einzelbände im Schuber, Gesamtpreis 58,— »Rudolf Pesch ist mit diesem synoptischen Arbeitbuch ein gutes, in seiner Anlage und Ausstattung originell aufgebautes Arbeitsmittel gelungen.« (Die Zeit im Buch)

Band 5: Synopse nach Johannes **neu**

Bearbeitet und konkordant übersetzt von Rudolf Pesch. Ca. 88 S., br. ca. 18,80 (April)

Die 4 Bände können auch einzeln bezogen werden:

Band 1: Markus-Synopse, 88 S., br. 16,80
Band 2: Mattäus-Synopse, 112 S., br. 18,80
Band 3: Lukas-Synopse, 102 S., br. 18,80
Band 4: Auswahlkonkordanz, 28 S., br. 11,80
(Benziger/Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn)



Ein spannendes Sachbuch über die Anfänge der Kirche

Hermann-Josef Venetz

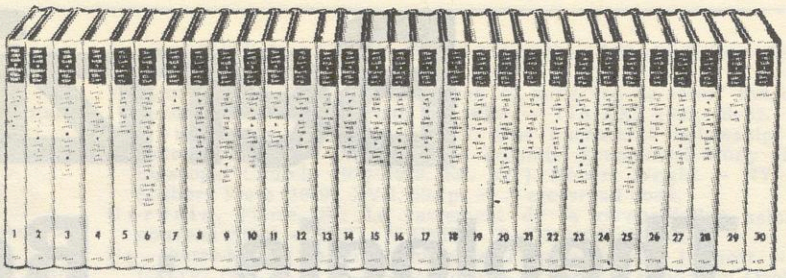
So fing es mit der Kirche an

Ein Blick in das Neue Testament — 284 S., br. 22,80

Dieses spannend geschriebene Buch handelt von den Anfängen der Kirche, wie sie im Neuen Testament geschildert werden. Im Zentrum steht die Frage nach Kirche und Amt. Dabei bekommt der Leser ein lebendiges Bild über die Entstehung des Neuen Testaments und über die historischen und gesellschaftlichen Verhältnisse, aus denen diese Schriften entstanden sind. — Zur Information und Weiterbildung, besonders für Nicht-Theologen, ein Arbeitsbuch für kirchliche Gruppen zu Fragen der Bibel, der kirchlichen Strukturen und Ämter.



Neue Teilbände



Neun Teilbände bereits erschienen einer einzigartigen enzyklopädischen Bibliothek



136 Seiten, gebunden
Subskriptionspreis 22,80 DM

136 Seiten, gebunden
Subskriptionspreis 22,80 DM

192 Seiten, gebunden
Subskriptionspreis 32,50 DM

„Dieses Werk ist das herausragende Ereignis in der theologischen Buchproduktion der letzten Jahre." *(Saarl. Rundfunk)*

„Die Empfehlung einer solchen Enzyklopädie zielt auf jene ab, die in Schule, Gemeinde, Erwachsenenbildung und gesellschaftlichem Engagement besonders von der modernen Gesellschaft in ihrem christlichen Glauben (heraus-) gefordert sind. Für diese bietet die Reihe eine solide und vortreffliche Grundlage." *(Publikforum)*

„Hier wird nicht Wissen in atomisierter Form zusammengetragen, sondern nach Zusammenhängen gefragt. Ein spannendes Programm, das sehr schnell konkret wird, wenn man auf einzelne Fragen stößt."
(Schweizer Buchspiegel)

„Für den Mut des Verlages und der Autoren, Orientierungshilfe in der Verbindung modernen Weltverständnisses und heutiger Glaubenserfahrung zu geben, sollte man dankbar sein." *(Südwestfunk)*

herder

Huck-Greeven

Synopse
der drei ersten Evangelien

vollkommen neu bearbeitet

mit Beigabe der johanneischen Parallelstellen. 13. Auflage, völlig neu bearbeitet von Heinrich Greeven. Synopsis of the First Three Gospels with the Addition of the Johannine Parallels. 13th edition, fundamentally revised by Heinrich Greeven. 1981. XLI, 298 Seiten. Mit 1 Einlegeblatt. ISBN 3-16-134032-8 Ln. DM 45.–

Generationen von Theologen haben sich mit dem »Huck« in die drei ersten Evangelien und in die »synoptische Frage« eingearbeitet. Das bewährte Arbeitsbuch liegt jetzt in völlig neuer Bearbeitung vor.

Die selbständige Neurezension des griechischen Evangelien-Textes bringt zahlreiche wohlbegründete Abweichungen von den gängigen Textausgaben. So wird der Blick auf den grundsätzlich hypothetischen Charakter des Textes geschärft und wachgehalten.

Neben den Synoptikern werden die vergleichbaren Stücke des Johannes-Evangeliums abgedruckt, durch Rahmung abgesetzt. Eingeschaltet in den fortlaufenden Text der Synoptiker erscheinen die für den synoptischen Vergleich erforderlichen Textstücke aus früherem oder späterem Zusammenhang in kursivem Druck. AT-Zitate sind durch Fettdruck hervorgehoben. Vergleichbare Perikopen, Logien usw. sind, mit geringen Ausnahmen, jeweils nur an einer Stelle vollständig nebeneinandergestellt. Zur raschen Auffindung dieser Stelle dient ein übersichtliches Verweissystem. Dort erscheint der gesamte vergleichbare Stoff in Parallelstellung, nicht in Apparaten oder Anhängen. Auf möglichst genaue Gleichstellung der entsprechenden Worte in den Parallelkolumnen wurde besonderer Wert gelegt. So zeigen Lücken in den Zeilen auf den ersten Blick Verwandtschaft mit Paralleltexten an. Die durchlaufenden drei Kolumnen sind stets festgehalten. Der textkritische Apparat enthält 1) alle von anderen als Urtext angesehenen Varianten, 2) alle bekannten harmonistischen Varianten. 1) ermöglicht dem Benutzer selbständige textkritische Entscheidungen, 2) führt das Harmonisationsgefälle, die dominierende Störkraft in der Textüberlieferung der Synoptiker, vor Augen. Die Angabe der Textzeugen ist gegenüber bisherigen Handausgaben vervollständigt und präzisiert. Völlig neu ist die vollständige Heranziehung des Zeugnisses der Harmonien. Ein zweiter Apparat führt das apokryphe Material vor, soweit es noch Zusammenhang mit der synoptischen Tradition erkennen läßt. Das coptische Thomas-Evangelium ist, soweit es anzuführen war, für die Zwecke dieser Synopse ins Griechische übertragen. Auch sonst werden, abgesehen von wenigen lateinischen Vätertexten in Einleitung und zweitem Apparat, beim Benutzer nur griechische Sprachkenntnisse vorausgesetzt. Auf patristisches Material, soweit es nur auslegungs-, keine textgeschichtliche Bedeutung hat, ist verzichtet.

Die Synopse ist vor allem für die Seminarpraxis bestimmt, aus der sie auch hervorgegangen ist. Druckanordnung und Papierqualität kommen der Arbeit mit Farbstiften entgegen. Das Einlegeblatt ist so gearbeitet, daß es im Regelfall ausreicht, zugleich aber die ausführliche Einleitung erschließt. Diese enthält alles, was für eine erste Einführung in die synoptische Textkritik erforderlich ist.

Einen Sonderprospekt mit Probeseiten erhalten Sie auf Anfrage vom Verlag
J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)
– Werbe- u. Presseabt. –
Postfach 2040
7400 Tübingen



J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen

Gemeinde für die Kirche

Gesammelte Aufsätze zur Gestalt und zum Werk Benedikts von Nursia

Emmanuel v. Severus OSB:
Gemeinde für die Kirche. Die Erforschung der Regel Benedikts bildete in den letzten fünf Jahrzehnten einen der meist beachteten Arbeitsbereiche der lateinischen Patristik. Der neueste Band der Beiträge zeigt, wie neben den textgeschichtlichen und textkritischen Fragen die biblischen und ekklesialen Elemente in der Theologie des Mönchtums immer stärkere Aufmerksamkeit erregten. Ausdruck dessen sind die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils und der Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland. Dieser Sammelband ermöglicht es, den zurückgelegten Weg zu überblicken. Die 17 Beiträge:

Der heilige Benedikt und seine Sendung.

Benedikt – der Patron Europas.

Benedikt von Nursia – ein Heiliger spricht in unsere Zeit.

Dem heiligen Benedikt heute begegnen. Seine Antwort an Christen unserer Tage.

St. Benedikts Hinübergehen.

Ein Hörender ruft zum Hören. Elemente benediktinischer Spiritualität.

Zu den biblischen Grundlagen des Mönchtums.

Bemerkungen
zur Anthropologie der Regula Benedicti.

Prophetische, pneumatische und charismatische Elemente in der Regula Benedicti.

Theologische Elemente der Regula Benedicti und theologische Grundtendenzen der Gegenwart.

Das Monasterium als Kirche.

ΒΙΟΣ 'ΑΓΓΕΛΙΚΟΣ. Zum Verständnis des Mönchslebens als Engelleben.

Arm als Bruder und Sohn.

Von Herzen gehorsam (Röm 6,17). Glaubensgehorsam und klösterlicher Gehorsam.

Priestermönch heute.

Die kritische Funktion mönchsgeschichtlicher Forschung in der Gegenwart.

Das gesellschaftliche Leben von morgen im Lichte der Regel St. Benedikts.

(Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinerordens, Supplementband 4) VI und 200 Seiten, kart. 58,– DM, ISBN 3-402-03287-2.

Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi

Ein griechisches Florilegium aus der Wende des 7. und 8. Jahrhunderts

Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi
Zum erstenmal (1907) vollständig herausgegeben und untersucht von Franz DIEKAMP. 2. Auflage mit Korrekturen und Nachträgen von Basileios PHANOURGAKIS, herausgegeben von Evangelos CHRYSOS.

Das Werk stellt das umfangreichste und wertvollste dogmatische Florilegium der alten Kirche dar. Seine Bedeutung liegt darin, daß es ausführliche Texte (hauptsächlich christologischen Inhalts) aus der klassischen patristischen Literatur überliefert, und zwar auf der Grundlage der sorgfältig verglichenen Handschriften. Diese Textsammlung hat das Ziel, die Aussagen der Kirchenväter zu dogmatischen Fragen leicht zugänglich zu machen. Es werden sogar Auszüge aus verlorengegangenen Schriften geboten, deren Existenz also nur noch aus den Fragmenten der „Doctrina Patrum" bezeugt werden kann.

Die Textsammlung bietet nicht nur eine Fülle von theologischen Argumentationen für dogmatische Auseinandersetzungen, sie ist zugleich ein historisches Zeugnis ihrer Zeit, die nicht durch produktives Weiterdenken, sondern eher durch sorgfältiges Tradieren der theologischen Lehrmeinungen gekennzeichnet ist.

2. Auflage, XCIV und 389 Seiten, 2 Abbildungen auf Tafeln, kart. 140,– DM, ISBN 3-402-03450-6.

Aschendorff

Verlag Aschendorff,
Postfach 1124 - 4400 Münster.
Bezug unserer Bücher
durch jede Buchhandlung.

476
F

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte **ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER WESTFALEN** **Jährlich DM 78,–**

Nummer 4 **1981** **77. Jahrgang**

Eugen Biser: Das Göttliche Spiel. Zum Aufbau von Hans Urs von Balthasars „Theodramatik“ . . Spalte 265

Allgemeines . . . . . Sp. 275
Theologische Realenzyklopädie, Bd V. Hrsg. von G. Krause und G. Müller (R. Bäumer)
Theologische Realenzyklopädie, Bd VI. Hrsg. von G. Krause und G. Müller (R. Bäumer)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 280
Werden und Wirken des Alten Testaments. Festschrift für Klaus Westermann. Hrsg. von R. Albertz u. a. (J. Scharbert)
N. Lohfink: Kohelet (O. Loretz)
J. W. Olley: 'Righteousness' in the Septuagint of Isaiah (J. Scharbert)
P. Schäfer: Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums (K. Haacker)
B. D. Chilton: God in Strength (R. Pesch)
J. D. Crossan: Finding is the First Act (H.-J. Klauck)
H.-Th. Wrege: Die Gestalt des Evangeliums (R. Pesch)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . Sp. 290
Th. Baumeister: Die Anfänge der Theologie des Martyriums (N. Brox)
P. Schwanz: Imago Dei (H. Crouzel)
Irénée de Lyon, contre les Hérésies. Livre I, Tome I et II. Ed. critique par A. Rousseau et L. Doutreleau (H.-J. Jaschke)
Origenes. Eingel., übers. und mit Erklärungen versehen von E. Schadel (H. Beck)
P. F. Beatrice: Tradux peccati (G. Greshake)
A. Amato: I pronunciamenti tridentini sulla necessitá della confessione sacramentale nei Canoni 6–9 della sessione XIV (G. Greshake)
Pietas. Festschrift für Bernhard Kötting. Hrsg. von E. Dassmann und K. Suso Frank (B. Studer)
Bauch, A.: Quellen zur Geschichte der Diözese Eichstätt Bd II (K. J. Benz)
G. R. Evans: Anselm and a New Generation (H. Verweyen)
D. Hintner: Die Ungarn und das byzantische Christentum der Bulgaren im Spiegel der Register Papst Innozenz' III (G. Adriányi)
A. von Schröcker: Ein Schönborn im Reich (F. Jürgensmeier)
M. Bierbaum / A. Faller: Niels Stensen, Anatom, Geologe und Bischof (H.-J. Jaschke)
Chr. Weber: Kardinäle und Prälaten in den letzten Jahrzehnten des Kirchenstaates (R. Lill)
Kirche und Staat in der Bundesrepublik Deutschland 1949–1963 (H. Mussinghoff)

Fundamentaltheologie . . . . . Sp. 312
H. Dembowski: Menschliches Leiden und der dreieinige Gott (E. Schadel)
R. Moser: Gotteserfahrung bei Martin Buber (B. Casper)

Ökumenische Theologie . . . . . Sp. 316
M. von Sardes, Metropolit: Das ökumenische Patriarchat in der orthodoxen Kirche (J. Madey)
R. Hotz: Sakramente – im Wechselspiel zwischen Ost und West (Chr. Schönborn)
Kirche und Bekenntnis. Hrsg. von P. Meinhold (G. Müller)
Das „Augsburger Bekenntnis“ von 1530 damals und heute. Hrsg. von B. Lohse und O. H. Pesch (G. Müller)
J. Dantine: Die Kirche vor der Frage nach ihrer Wahrheit (H. Wagner)
G. Zenk: Evangelisch in Katholizität (J. J. Hughes)

Moraltheologie . . . . . Sp. 323
J. Reiter: Der Moraltheologe Ferdinand Probst (J. Piegsa)
B. Schüller: Die Begründung sittlicher Urteile (S. Privitera)

Pastoraltheologie, Missionswissenschaft Sp. 327
Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche. Bd 13. Hrsg. von J. Krautscheidt und H. Marré (M. Schmolke)
W. Henkel: Die Druckerei der Propaganda Fide (W. Promper)

Religionswissenschaft, Philosophie . Sp. 329
Religious Symbols and their Functions. Ed. by H. Biezais (J. May)
Renaissance des Islams. Hrsg. von M. Fitzgerald, A. Th. Khoury, W. Wanzura (P. Antes)
Heinrich Totting von Oyta. Hrsg. von J. Schneider (L. Hödl)
G. Federici Vescovini: Astrologia e Scienza (F. Sánchez-Blanco)
Le Modernisme. Présentation de D. Dubarle (K. N. Neufeld)
L. Gruber: Transzendentalphilosophie und Theologie bei Johann Gottlieb Fichte und Karl Rahner (H. Verweyen)

Theologische Bibliographie . . . . Sp. 337

Das göttliche Spiel

Zum Aufbau von Hans Urs von Balthasars ‚Theodramatik'[1]

Von Eugen Biser, München

„Leider ergeben ja hundert Anläufe noch keinen Sprung“, betonte B. in seiner ‚Rechenschaft 1965' (27), also zu einem Zeitpunkt, als die Ausarbeitung des Mittelstücks des von ihm in großartiger Konzeption entworfenen Triptychons, gebildet aus der Theo-Phanie, der unter dem Titel ‚Herrlichkeit' veröffentlichten Theologischen Ästhetik, der Theodramatik und der Theo-Logik, noch durchaus offenstand. Inzwischen ist ihm der Sprung, vermutlich über seine eigene Erwartung hinaus, gelungen: Ein Sprung in theologisches Neuland, der ihn von den Denkgewohnheiten der traditionellen Theologie ebensoweit wegführte, wie er ihn dem von der theologischen Vernunft gemiedenen und auch mißachteten Bereich annäherte, auf dem Calderons Mysterienspiele und Claudels Dramen ihre Triumphe feierten.[2] Doch durfte er, ungeachtet der damit bezogenen Außenseiterposition, seiner Sache sicher sein. Denn sein ‚Sprung' gelang ihm in eben jenem Stadion, in dem schon Paulus seinen ‚Lauf' angetreten hatte, getragen von dem Bewußtsein, damit der Welt, den Engeln und Menschen zu einem

[1] **Balthasar,** Hans Urs von: Theodramatik II: Die Personen des Spiels, Teil 1: Der Mensch in Gott. – Einsiedeln: Johannes-Verlag 1976, 400 S.; ders.: Theodramatik II: Die Personen des Spiels, Teil 2: Die Personen in Christus, Einsiedeln: Johannes-Verlag (1978), 500 S., DM 55,–; ders.: Theodramatik III: Die Handlung, Einsiedeln: Johannes-Verlag (1980), 475 S., DM 59.–

[2] Mit diesen Stichworten ist über den Bereich des Dramatischen der Gesamtbereich der Literatur und damit zusammen derjenige der Kunst überhaupt angesprochen. Mit einer Intensität, an die vermutlich nur Martin Deutingers Untersuchung ‚Über das Verhältnis der Poesie zur Religion' (von 1861) und Romano Guardinis Studien über Dante (‚Der Engel in Dantes Göttlicher Komödie', Leipzig 1937; ‚Landschaft der Ewigkeit', München 1958), Hölderlin (‚Weltbild und Frömmigkeit', Leipzig 1939), Dostojewskij (‚Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk', München 1947), Mörike (‚Gegenwart und Geheimnis', Würzburg 1958) und Rilke (‚Zu Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins', München 1960) heranreichen, die aber im weiten Feld der Gegenwartstheologie nicht ihresgleichen hat, setzte sich Balthasar für den theologischen Quellenwert der künstlerischen und zumal der literarischen Aussage ein. Näheres dazu im Fortgang dieser Würdigung.

UB TUB
05. OKT. 1981

‚Schaustück' geworden zu sein (1Kor 4,9). Anders als der Apostel tritt der Autor der ‚Theodramatik' dabei ganz hinter dem von ihm entrollten Geschehen zurück, an dem er allenfalls in der Rolle des ‚Conférenciers' teilnimmt, um den potentiellen Zuschauern mit seinen deutenden Hinweisen eine Brücke zu dem mit dem Werktitel angesprochenen ‚göttlichen Spiel' zu schlagen. Um so mehr Grund, der ihrer Betroffenheit durch das monumentale Werk noch kaum bewußt gewordenen ‚etablierten' Theologie dieses wenigstens in Umrissen vor Augen zu führen und im Interesse der Intensivierung der Rezeption damit einige Anfragen zu verbinden.

Schwierige Einordnung

B.s ‚Theodramatik' steht wie ein erratischer Block, inkommensurabel und unkoordinierbar, im Feld der Gegenwartstheologie. Das unterscheidet die Aufgabe der Positionsbestimmung signifikant von derjenigen, die sich im Zusammenhang mit der ‚Herrlichkeit' stellte. Dort half die gegen Nietzsches Theorem von der ‚Selbstauflösung' gewendete Vorstellung weiter, daß sich die Theologie dieser Zeit, ungeachtet des von ihr vielfach erweckten Eindrucks der Zerfaserung und Konfusion, in einem Stadium der ‚Selbstkorrektur' befinde. Danach steht die durch Lessings Klage über den im Gefolge des Zeitenabstands eingetretenen Kompetenzverlust stigmatisierte Theologie der ausgehenden Neuzeit im Begriff, den Gründen dieses Defizits nachzugehen und seine Folgen, wenn vielfach auch unreflektiert, in kompensatorischen Aktivitäten aufzuarbeiten. Zu diesen ‚Gründen' gehört auch ihre Ausgestaltung zur Systemtheologie, die nur um den Preis der Ausklammerung ganzer Dimensionen vollständig gelingen konnte. Darauf bezogen, wirkt die Theo-Phanie wie eine großangelegte Wiedereinholung der ästhetischen Dimension, so daß sie als einer der großen Kompensationsakte verstanden werden kann, zu denen sich das theologische Denken der Gegenwart aufschwang.

Weit schwieriger gestaltet sich die Einordnung der ‚Theodramatik'. Schon vom Eingangssatz ihres ‚Aufbaus' her verweigert sie sich jeder horizontalen Koordinierung. Indem sie als „theologisches Unternehmen", das von der Offenbarung her und nicht etwa „erst auf sie hin" denkt, verstanden sein will (II/1, 9),[3] stellt sie sich zu jeder wissenschaftlich konzipierten Theologie quer, so daß ihr Verhältnis zu dieser eher als ein ‚Einbruch von oben' gedacht werden muß. So wirkt sie geradezu wie ein ‚Pfahl im Fleisch' der sich aus dem Geflecht der Theologien aufbauenden Gegenwartstheologie – und dies vermutlich durchaus im Sinn ihres Autors. Was in dem Abschnitt ‚Kein Standort außerhalb' über das göttliche Drama gesagt wird (II/1, 48–55), gilt analog auch für sie selbst: Bei aller Weite des Ausgriffs, vor allem in Richtung auf die vorchristlichen und christlichen Traditionen, und aller Heftigkeit der Reibung mit spezifisch neuzeitlichen Bewußtseinsformen duldet sie im Grunde keine Beurteilung ‚von außen her'. In ihrem Vollsinn erschließt sie sich vielmehr nur dem sie uneingeschränkt bejahenden Mitvollzug, so daß sich im Verhältnis zu ihr eine aporetische Situation ergibt: Bleibt der Betrachter außerhalb, so bringt er es bestenfalls zu einem approximativen Verständnis; tritt er aber mit in ihre kreisende Bewegung ein, so begibt er sich der Möglichkeit, ‚über' sie zu reden. Doch so entspricht es den von ihr selbst entwickelten Prinzipien. Nicht umsonst bezieht sich der Abschnitt über ‚Gestalt, Ausdruck, Sinn' auf den von Rilke vernommenen Appell: „Du mußt dein Leben ändern" (II/1, 22), aus dem jenes Zirkelverhältnis von Werk und Betrachter hergeleitet wird, das auch für den Umgang mit dem Werk selbst Geltung hat.

Demgemäß entfaltet die ‚Theodramatik' ihre Inhalte, wie bereits bemerkt, in kreisenden Bewegungen. Auf die entscheidende Ausgangsfrage nach den Dramatis Personae – „wer tritt in die Handlung mit ein?" (II/1, 17) –, die in der Folge in scharfsinniger Dialektik expliziert wird (II/1, 18), antwortet sie im ersten, anthropologisch akzentuierten Bd nicht weniger hermetisch als im zweiten, der um einen christologischen Schwerpunkt kreist: „Der Mensch in Gott" – „Die Personen in Christus". Zwar sind breite Teile des ersten Bdes der Thematik der Freiheit gewidmet (II/I, 170–284), die sowohl zu ihrem endlichen als auch zu ihrem unendlichen Pol hin entfaltet und hier als ‚Ermöglichung endlicher Freiheit' (II/1, 236–246) gedeutet wird, während sie dort im Spannungsfeld von ‚Selbstbewegung' und ‚Zustimmung' erscheint (II,1, 192/219). Doch erscheint diese Freiheit zugleich zurückverwiesen und zurückgebunden: zurückverwiesen an den sich im Menschen, seinem ‚Bild und Gleichnis' (II/1, 289–305) spiegelnden Gott, und zurückgebunden an seinen Willen, den der seine Natur überschreitende Mensch, wie B. mit Martin Deutinger sagt, als den letzten Grund seiner Freiheit erfaßt (II/1, 305). Doch ebenso ergibt es sich aus der Grundkonzeption, die das Menschsein wie seine Freiheit immer nur auf der ‚Bühne' des göttlichen Weltentwurfs ‚ins Spiel bringt', die also beide im Horizont jenes ‚Andersseins' begreift, das nur deshalb besteht, weil der Mensch nicht Gott in der ungeteilten Einzigkeit seines Wesens zu sein vermag (II/1, 18). Und so ergibt es sich, tiefer noch gesehen, aus dem Gottesbegriff der ‚Theodramatik', für die Gott weder im Sinn des mythischen Grundansatzes veränderlich noch wie für die philosophische Spekulation unveränderlich ist (II/1, 9), und die sich selbst als die Explikation der Unmöglichkeit von beiden begreift.

Doch diese ‚Andersheit' kann auch vom Menschen her gesehen werden; und dann ist eben dieser Mensch, der nicht Gott in seiner ungeteilten Einzigkeit zu sein vermag, in der Pluralität seiner welthaften Erscheinung letztlich ein einziger. Bei diesem in der neueren Theologie fast völlig verloren gegangenen Gedanken setzt die Explikation des Menschseins ausdrücklich ein (II/1, 177–186). Denn die „Personen des Spiels" können dem Gesamtansatz zufolge weder aus einer reinen Anthropologie noch aus einer (Gott in seinem An-Sich denkenden) Theologie erhoben werden (II/1, 177). Dieser Nötigung gehorchend, gelangt die ‚Theodramatik' zur Wiederentdeckung des menschlichen ‚Miteinander', die zweifellos zu ihren wichtigsten Ergebnissen zu zählen ist. Als Kronzeuge fungiert dabei Maurice Blondel, für den eine als „etwas Einmalig-Einzelnes" gedachte Person unvorstellbar ist (II/1, 185). Von hier aus gewinnt nicht nur die Rede vom ‚Menschen in Gott' Profil; vielmehr spannt sich auch der Bogen zu den im zweiten Bd abgehandelten ‚theologischen Personen', den „Personen in Christus" und zumal zu der als „Volk aus Völkern" geschauten Kirche (II/2, 331), die am Ende dieses Bdes in ihrer als Mysterium (II/2, 388) und Sacramentum (II/2, 394) gedachten ‚Einung' den Kontrapunkt zu dem mit ihr ins Spiel gebrachten ‚Einzelnen' bildet (II/2, 411–424). Für die Gesamtanlage aber schließt sich damit aufs neue der Kreis. Anders gewendet: der Gedankengang baut sich aus konzentrischen Kreisbewegungen auf, so daß sich der Eindruck hermetischer Geschlossenheit bestätigt.

Dramatische Hermeneutik

B.s ‚Theodramatik' bewegt sich auf einem viel zu hohen Reflexionsniveau, als daß sie sich der daraus resultierenden Notwendigkeit einer Selbstauslegung nicht schon von sich aus stellen würde. Ihr unterzieht sie sich in dem Hermeneutik-Kapitel des ersten Bdes (II/1, 81–134), dessen grundlegende Erörterungen mit dem bezeichnenden Titel ‚Selbstlichtung' überschrieben sind (II/1, 82–91). Zuvor schon hatte B., gegen „eilige Kritiker" gewandt, die ihm – nicht zuletzt aus sprach- und offenbarungstheoretischen Gründen – den Einsatz bei der ‚Schau der Gestalt' vorgeworfen hatten, den nicht ganz überzeugenden Versuch unternommen, den Hervorgang des Wortes aus der Gestalt-Schau und damit die Prioritäten des Ästhetischen glaubhaft zu machen (II/1, 20–26). Sosehr er dabei auf die Betroffenheit im Erlebnis des Schönen (Rilke) verweisen kann, erfolgt die Gleichsetzung des im Kunsterlebnis erfahrenen ‚Appells' mit dem Wort doch rein dezisionistisch: „Wo aber Gespräch ist, muß Wort sein" (II/1, 23). Glaubhafter ist jedenfalls die umgekehrte Konsekution: Wo gesprochen wird, tritt der mitgeteilte Sinn ins Bild. Nur einigermaßen mühsam gelingt demgemäß dann auch der Übergang vom ‚Lesen der Chiffrenschrift' (Jaspers) über den ‚mythischen Ritus' zur Offenbarung (II/1, 38–46). Dann aber zeigt sich die Stärke des theodramatischen Ansatzes, da sich die durch ihn gedeutete Offenbarung im gleichen Sinn selbst auslegt, wie sich das Drama des Offenbarungsgeschehens selbst ‚durchführt' (II/1, 47–80). Von daher werden die Grundkategorien der theodramatischen Hermeneutik, ‚Selbstlichtung' und ‚Horizonttransposition', verständlich; denn es gibt keine Erhebung des Menschen in die Helle der Offenbarung. Vielmehr folgt ihm ihr Lichtkegel in jede seiner Situationen, so wie das göttliche Wort die Menschheit auf ihrem Geschichtsweg begleitet (II8/1, 82–89; 92–95). Was von der ‚Theodramatik' grund-

[3] Die Formel erhält ihr besonderes Gewicht im Blick auf die von Balthasar herausgegebene und kommentierte Apologie des Athenagoras von Athen, die erstmals scharf zwischen einer induktiven und deduktiven Denkweise unterscheidet.

sätzlich gesagt wurde, gilt somit auch für den Spezialfall ihrer Hermeneutik: sie steht zu allen vorgegebenen Hermeneutik-Entwürfen quer. Darin mag es auch begründet sein, daß die Namen ihrer bekanntesten Vertreter – Schleiermacher, Bultmann, Fuchs und Gadamer – in diesem grundlegenden Abschnitt fehlen.

Dennoch entwickelt B. gerade in diesem Zusammenhang unter dem Titel ‚Gramma und Pneuma' Gedanken, die zu den wichtigsten Anstößen theologischer Selbstreflexion gehören dürften (II/1, 98–102). Vermutlich schärft gerade die mit der Bühne verbundene Spracherfahrung den Sinn für die Differenz von Wort und Schrift, tötendem ‚Buchstaben' und lebendig machendem ‚Geist' (2Kor 3,6). Im Anschluß an Henri de Lubac spricht der Vf. hier von dem um die Motivworte ‚Fleisch' und ‚Pneuma' kreisenden ntl Schrifttum, für welches „Geschriebenes einen beinah zufälligen Charakter" habe, und von der bei Irenäus von Lyon begegnenden Überzeugung, daß die Patriarchen „keines Dekalogs bedurft (hätten), weil dieser in ihren gottliebenden Seelen eingeschrieben war" (Anm. 12). Bekanntlich wiederholte Schleiermacher in seinen ‚Reden über die Religion' diesen Gedanken, mit dem er zugleich dem von Lessing erhobenen Vorwurf die Spitze abbrach. Klar wie kaum irgendwo sonst ist damit die Einsicht in den restriktiven Charakter der ‚Schrift' ausgesprochen, die unbedingt vertieft werden muß, wenn die Aufarbeitung des von Lessing beklagten Defizits wirklich gelingen soll. Doch ist die ‚Theodramatik' wohl der Ort der Entdeckung dieses Problemzusammenhangs, nicht jedoch auch der seiner Auswertung. Deshalb verabschiedet sie sich von diesem Problemkreis mit dem bernhardischen Gedanken, daß die gesamte Schrift nur ein einziges Buch und daß dieses Buch Christus selber sei, der als das ‚letzte Gotteswort' alles Versiegelte durch sich auslegt (II/1, 111).

In den Zusammenhang dieser Hermeneutik gehört fraglos auch die subtile Analyse des christologischen Methodenproblems, die B. zu Beginn des zweiten Bdes vorlegt. Zusammen mit der Verständlichkeit der ‚Theodramatik' geht es hier, radikaler noch, um ihre Möglichkeit und Existenzberechtigung, zur Sprache gebracht in der Grundsatzfrage, ob auf den dem Raster der historischen Kritik unterworfenen Jesus der von ihr entwickelte ‚Gestaltsbegriff' überhaupt „noch anwendbar sei" (II/2, 62). Erstaunlicherweise wird der Disput aber nicht, wie zu erwarten, polemisch, sondern konstruktiv geführt. Bestimmend dafür ist der theologiegeschichtliche Befund, daß sich schon bei Schleiermacher die Tendenz abzeichnet, „den Grundsatz der Aufklärung (‚zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden') aus den Angeln" zu heben und damit die historische Kritik auf ihrem eigenen Feld zu schlagen (II/2, 54). Denn von diesem Befund her zeichnet sich antagonistisch zu den subtraktiven Tendenzen der historischen Kritik immer wieder das Bestreben ab, die alle Geschichte durchwirkende Präsenz Christi glaubhaft zu machen und dadurch die ‚Kontinuität in der Diskontinuität' zu erweisen. Die Linie der positiven Bezeugungen erstreckt sich von den Reformatoren bis weit über Schleiermacher hinaus, dem Christus als ‚Urbild' in der gläubigen Seele aufgegangen war. Sie setzt sich fort in die christologischen Konzeptionen, die vom ‚Totaleindruck' der Persönlichkeit Jesu ausgehen (II/2, 64–70) und erlangt ihre signifikante Zuspitzung in der von Bultmann verneinten Frage nach einer möglichen Kommunikation mit dem Selbstbewußtsein Jesu (II/2, 62ff). ‚Theodramatisch' ausgedrückt ist das die zu Beginn des Ganzen im Anschluß an Theodor Haecker aufgeworfene Frage nach der Identität von Person und Rolle im Leben des Gottmenschen, die sich im Gang der Ausarbeitung als die Grundfrage aller Christologie und Ekklesiologie erweist (II/1, 13). Ohne sich formell auf das Problem der Alternativbildung zur historischen Kritik einzulassen, gibt B. damit für seine Lösung einen entscheidend wichtigen Fingerzeig. Doch gilt auch hier, wenngleich weit eingeschränkter als im ersten Fall, daß die ‚Theodramatik' zwar der Ort der Problemlösung, nicht jedoch ihrer Auswertung ist.

Ihre Tiefe erreicht die theodramatische Hermeneutik jedoch erst, wenn man die mit auffälliger Zurückhaltung vorgetragenen Ausführungen zum Problem der Periodisierung der Kirchen- und Weltgeschichte seit Christus gegen Ende des dritten Bdes (III/400ff) hinzunimmt. Denn die Vorstellung von dem sich im Rhythmus der Geschichte verlagernden Lichtkegel der Offenbarung und dem im Maß der Menschheitsgeschichte ‚mitwandernden' Gotteswort erlangt ihre volle Verifikation erst durch den Zusatzgedanken, daß dieses Wort den Geschichtsbereich deshalb durchschreitet, weil es sich ihm als innerstes Formgesetz bereits eingestiftet hat. Demgemäß lautet die zentrale Frage: „Kann aus der Periodik des Lebens Jesu etwas für die der Kirchengeschichte und aus dieser indirekt etwas für die der Weltgeschichte erschlossen werden?" (III, 402). Es ist bezeichnend für den insgesamt resignativen Ausklang des Werks, daß B. auf diese Frage in seinem geschichtstheologischen Entwurf ‚Das Ganze im Fragment' (von 1963) noch sehr viel affirmativer geantwortet hatte als in den abschließenden Passagen der ‚Theodramatik'. Dort, in der Geschichtstheologie, hatte er den Gang der Geschichte noch durch die ‚Stadien' des göttlichen Wortes (als Kind, als Jüngling, als Mann, als Passionsgestalt, als Auferstandener, als Erhöhter) gegliedert gesehen.[4] Hier, in der ‚Theodramatik', klingt sein Urteil ungleich skeptischer, obwohl er das Zeugnis Gertrud von le Forts vor Augen hat, die den fortlebenden Christus – mit Pascal und Newman – in seine Getsemani-Stunde eintreten sieht (‚Die Letzte am Schafott') und von da aus ihr Gesamtwerk im Sinn einer mystischen Wiederholung der Lebensgeschichte Jesu aufgliedert. Aber wie soll man sich, gerade auch im Sinn der im zweiten Bd entwickelten Christologie, die Sinnhaftigkeit der theodramatischen Handlung denken, wenn das (als Absage an den Gedanken einer Periodisierung gedeutete) Pauluswort „Gerade wenn ich schwach bin, bin ich stark" (2 Kor 12,10) stärker gewichtet werden muß als die vom Epheserbrief gelehrte ‚Disposition der Zeiten' (1,10)? Immerhin hält auch B. die Frage für unumgänglich, ob in der Weltgeschichte Anzeichen dafür bestehen, daß sie „christologisch durchformt ist", und daß dies „sogar für den Nicht-Glaubenden evident gemacht werden kann" (III, 403), wenn diese ‚Durchformung' für ihn auch hauptsächlich in den Akten besteht, durch die der Herr der Geschichte ‚sammelt und scheidet' (III, 404–413).

Theologische Aufschlüsse

Wahrheit, wie sie im theodramatischen Spiel zur Rede steht, ereignet sich. Sie wird nicht auf dem Konklusionsweg erarbeitet und nicht intuitiv gefunden. Auf diese Wahrheitsereignung richtet sich der Blick, wenn nach den theologischen Aufschlüssen der ‚Theodramatik' gefragt wird. Denn wenn sich diese auch jenseits aller Nutzerwartung konstituiert, muß sie doch auf ihren Erkenntniswert hin überprüft werden, wenn sie, worauf sie von sich aus kaum eingeht und wohl auch keinen besonderen Wert legt, mit der Gegenwartstheologie ins Gespräch gezogen werden soll. Nicht zuletzt empfiehlt sich dieses Vorgehen auch deshalb, weil mit Hilfe dieses ‚Kurzverfahrens' ein wenigstens fragmentarischer Einblick in den Gedankenreichtum des Werkes vermittelt werden kann. In diesem Interesse sei nun eben doch die Frage nach dem theologischen ‚Erträgnis' aufgeworfen.

Um mit einem negativen Eindruck einzusetzen: die von dem eben so hoch gegriffenen wie suggestiven Titel erweckte Erwartung wird nur teilweise erfüllt. Denn man erfährt mehr über die Bühne als über das Schauspiel, mehr über die Akteure als über die Aktion. Und so sehr die ‚Handlung' dann Thema des ganzen dritten Bdes ist, wird sie dort eher im Stil einer theologischen Narrativität, wie der Titel verspricht, in dramatischen Aktionen entwickelt. Gerade von dem einleitenden Haecker-Zitat her konnte man darauf hoffen, im christologischen Teil die Menschwerdung – unter Vermeidung der modalistischen, doketischen und nestorianischen Fehlgriffe der Dogmengeschichte – im Stil der Übernahme einer Rolle und die Passion, etwa von der Verhöhnungsszene her, spiegelbildlich dazu im Stil einer Rollenverkehrung präsentiert zu sehen. Ähnliches gilt vom mariologischen Teil, der sich durch die allzu polemische Absage an die historische Kritik selbst daran hindert, die Rolle der mütterlichen Gefährtin bis in die vom Evangelium selbst beschriebenen dramatischen Zuspitzungen hinein auszuleuchten. Statt dessen bietet das Werk eher eine mit dem Einsatz eines ebenso profunden wie umfassenden dogmengeschichtlichen Wissens ins Werk gesetzte Analyse der christologischen und mariologischen Positionen, so daß man sich eher mit einer Theo-Analytik und Theo-Epik konfrontiert fühlt als mit dem, was der Titel Theo-Dramatik verspricht.

Prüfstein einer jeden christlichen Theologie ist ihr Offenbarungsverständnis. Wichtig ist in diesem Zusammenhang schon

[4] Balthasar, Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie, Einsiedeln (Benziger-Verlag) 1963, 264–321.

die feinsinnige Rekonstruktion des Vorgangs, durch den Newman von seinem anfänglichen Satz-Glauben „zur Anerkennung einer lebendig-aktuellen, zugleich bestimmten und sich frei entfaltenden Totalität" geführt wurde (II/1, 117ff), ein Befund, der sein volles Licht durch den Satz empfängt, daß „für alles, was Gott selbst und seine Offenbarung angeht", das Prinzip des ‚Je-Größeren' gelte (II/1, 115; 105); wichtiger noch der durch ein Resümee frühchristlicher Ansätze unterbaute Exkurs über den ‚Selbsterweis der Wahrheit bei Irenäus' (II/1, 122–134), der von der Hermeneutik zur Darstellung der ‚Motive dramatischer Theologie' überleitet. Hier erfolgt nicht nur eine zunehmende Dramatisierung des Offenbarungsgedankens; vielmehr spitzt sich dieser zum „Bild vom Prozeß Gottes gegen den Menschen" zu, so wie sich dieses umgekehrt „zu einer umfassenden Deutung der Offenbarung" ausweiten läßt (II/1, 138). Mit diesem Konzept ist zumindest eine höchst diskussionswürdige Alternative zur Aporie von Wort- und Geschichtsoffenbarung ins Spiel gebracht, zu der sich der letztlich unausgetragene Disput Wolfhart Pannenbergs mit den Vertretern der traditionellen ‚Theologie des Wortes' zuletzt entzweite.

Ihren Schwerpunkt hat die ‚Theodramatik' fraglos in den christologischen Ausführungen des zweiten Bdes, durch die sie eindrucksvoll die Frage nach Jesus Christus als das Zentralproblem des heutigen Glaubensbewußtseins bekräftigt. Ohne sich allzusehr auf den Antagonismus von Deszendenz- und Aszendenz-Christologie einzulassen, setzt sie mit einem Gedanken ein, der geeignet ist, aus dem damit angedeuteten Dilemma herauszuführen. Glücklicher als neuere Versuche, im Sohnesbewußtsein Jesu, näherhin in seinen Abba-Worten, eine konstruktive Ausgangsbasis zu gewinnen, geht sie vom Sendungsbewußtsein Jesu aus, um von ihm her Zugang zu seinem Sohn-Geheimnis zu gewinnen (II/1, 136–238). Der (von B. freilich nicht voll ausgeschöpfte) Vorzug des Anknüpfungspunkts springt in die Augen: Während die Versuche, beim Gottesbewußtsein Jesu einzusetzen, sich einen Zugang dazu mit Hilfe gewagter exegetischer Konstruktionen schaffen müssen, setzt sich die Sendung Jesu spontan in die Heilserfahrung des an ihn Glaubenden um, so daß – wie gerade auch im Rückblick auf den Gedanken an die von Jesus gelebte Identität von Rolle und Person zu sagen ist– das Glaubensbewußtsein zum erschließenden Medium wird. Ihre erfahrbare ‚Sinnspitze' aber hat die Sendung Jesu in seiner zuständlichen Selbstzuwendung, dokumentiert in den von B. mit Recht ins Zentrum gerückten „Für-uns-Formeln", hinter die nicht im Sinn von „schwächeren Vorstufen" zurückgegangen werden kann (II/2, 224f). Hier schließt sich, prinzipiell gesehen, die Diastase von Deszendenz- und Aszendenz-Christologie, weil sich in diesen Formeln das Gottesbewußtsein Jesu unmittelbar in menschliche Erfahrungsgehalte übersetzt. So nahe diese Folgerung liegt, verweigert sich B. ihr doch, da ihm die Sendung Jesu in jeder Deutung „verfälscht und verkleinert" erscheint, die sie nicht mit Anselms ‚Satisfaktionstheorie' im unauflösbaren „Ineinander von göttlicher Gerechtigkeit und Liebe" begreift (II/2, 220f).

Um so kraftvoller unterstreicht B. die universale, gemeinschaftsstiftende Komponente der Sendung Jesu, die mit dem Heil des Einzelsubjekts stets die Rettung aller intendiert (II/2, 221–234). Das führt ihn organisch zu einer für den christologischen Disput nicht weniger wichtigen Neuakzentuierung des Stellvertretungsgedankens, der die Verknüpfung der beiden Heilsintentionen kategorial ermöglicht. Damit wiederholt sich der ‚Einsatz beim Miteinander' des ersten Bdes auf der durch die Christologie bezeichneten Ebene. Unter dem Stichwort ‚Einschluß in Christus' geht B. in diesem Zusammenhang zunächst den unterschiedlichen Sinnentwürfen nach, die wie die Vorstellung vom ‚Platztausch', dem ‚Admirabile Commercium', der ‚Satisfaktion', der ‚Schöpfungsmittlerschaft' oder schließlich auch der ‚Solidarität' die Denkbarkeit von Stellvertretung anbahnen (II/2, 211–238). Als Schlüsselbegriff fungiert dabei, wie in der Ausarbeitung dieses Ansatzes im dritten Bd gesagt wird, das ‚Pro nobis', die von Jesus (mit Schillebeeckx) auszusagende ‚Pro-Existenz' (III, 220; 251). Auch wenn man in der Frage der nach B. zu meidenden Gefahrenzonen (III, 223f) zu anderen Gewichtungen neigen mag, vollbringt er mit seiner Thematisierung des Stellvertretungsgedankens eine theologische Tat: die Rückgewinnung eines Zentralmotivs, an das die Gegenwartstheologie nur aus der schiefen Perspektive Dorothée Sölles erinnert worden war.[5] Für B. selbst bildet der Gedanke deswegen die ‚Achse' seiner Christologie, weil das Handeln und Leiden des Stellvertreters die in seinen Lebenshorizont einbezogenen Personen zu Mitspielern seines Lebensdramas bestimmt (II/2, 110).

Nicht weniger wichtig ist für den christologischen Disput der Hinweis, daß das oft nur kompensatorisch gedachte Verhältnis von Passion und Auferstehung „ebenso abrupt wie organisch" gesehen werden müsse: als Umschlag von „äußerster Entfernung" zu „äußerster Intimität" zwischen Vater und Sohn (III, 337). Der Gedanke ist eine unmittelbare Frucht der im dritten Bd entfalteten ‚dramatischen Soteriologie', die das Erlösungsgeschehen als ein ‚Handeln im Pathos Gottes' begreift (III, 189–395). Im ‚Modell' Israel vorgebildet (III, 192–203), erscheint der Erlöser hier als der eigentliche Akteur des von Gott mit ihm auf der ‚pathetischen Weltbühne' (III, 67–186) aufgenommenen Spiels, das seinen Höhepunkt im stellvertretenden Trinken des ‚Taumelkelchs' (III, 315–327) und in der Auferstehung des Gekreuzigten (III, 337–342) erreicht und sich in die welt- und endgeschichtliche ‚Schlacht des Logos' fortsetzt (III, 399–468). Obwohl dazu nochmals zu bemerken ist, daß das göttliche Drama eher exponiert, erzählt und reflektiert als wirklich ‚dargestellt' wird, schlägt hier der in den ‚Prolegomena' postulierte Kategorienwechsel doch voll auf den theologischen Gedanken durch. Wie nicht zuletzt B.s Referat der traditionellen Modellvorstellungen und sein engagiertes Plädoyer für die Berechtigung der anselmischen Satisfaktionstheorie lehrt (III, 224–245), wird doch gerade in diesen Passagen deutlich, wieviel mehr die ‚theodramatischen' Kategorien für die Deutung des Heilsgeschehens hergeben als die ontisch-juridischen der traditionellen Soteriologie. Gleichzeitig erfährt der ‚orthopraktische' Ansatz im theologischen Denken der Gegenwart eine durchgängige, wenn auch unausdrückliche Gesamtkorrektur. Schlaglichtartig wird klar, daß er so lange eine letztlich unverbindliche Alternative zur Ortho-Doxie bleibt, als sich die menschliche Ortho-Praxis nicht als reaktive Antwort auf das vorgängige Heilshandeln Christi versteht und solange es sich nicht an ihm als seiner innersten Norm bemißt. Gerade in diesem Zusammenhang bietet sich die ‚Theodramatik' geradezu an, verzerrte Proportionen zurechtzurücken und eine aus der Balance geratene Theologie wieder ins Gleichgewicht der göttlichen und menschlichen Dinge zu bringen.

Philosophische Einsichten

B.s ‚Theodramatik' denkt, wie sie von Anfang an klarlegt, streng theologisch-deduktiv. Philosophische Problemstellungen und Lösungsvorschläge liegen nicht auf ihrer Linie; wohl aber ergeben sie sich nach Art von ‚Gegenlichtern' aus der Reflexivität des Gesamtvollzugs. Denn B. versteht sich nicht nur als der Conférencier des von ihm vergegenwärtigten göttlichen Spiels; ihm geht es vielmehr, wie der von ihm gleichzeitig mit der gesamten Theologiegeschichte geführte Disput lehrt, um Erkenntnis und in der Erkenntnis um Wahrheit. Deshalb muß im Blick auf die philosophische Dignität des Werks in erster Linie auf den Exkurs des ersten Bdes über den ‚Selbsterweis der Wahrheit bei Irenäus' abgehoben werden (II/1, 125–134). Die ‚Wahrheit der Welt', der B. eine eigene Monographie (von 1947) gewidmet hatte, ist strukturiert; sie bedarf der orientierenden Modelle und sammelnden Blickpunkte.[6] Die Offenbarungswahrheit Gottes ist dagegen, wie nunmehr in geradezu spiegelbildlicher Alternative gezeigt wird, vorbildlos, da sie ihn allein zum Modell und Prinzip hat. Seinem Willen zur Selbstübereignung entspringend, wird sie allein vom Logos ‚durchmessen', der gleichzeitig, zusammen mit dem Geist, ihre ‚Hände' bildet. Ungeachtet der Primitivität dieser frühpatristischen Metaphern wird damit schon klar, daß hier eine vollgültige Alternative zur philosophischen Reflexionswahrheit zur Rede steht: eine Wahrheit, die ihren Erhellungsgrund nicht in Geltungen und Sinnbezügen, sondern im göttlichen Mitteilungswillen und damit in der Liebe hat. Sie ergibt, auf das philosophische Wahrheitskonzept bezogen, durchaus keine ‚doppelte Wahrheit', wohl aber eine neue Wahrheitsperspektive, durch die überhaupt erst deutlich wird, weshalb sie ihre ‚Sache' nicht dem forschenden Streben nach ihr überließ, sondern von sich aus initiativ wurde, um über einer verfinsterten Welt ‚in Erscheinung'

[5] Sölle, Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem ‚Tode Gottes', Stuttgart 1965.

[6] Balthasar, Wahrheit I: Wahrheit der Welt, Einsiedeln (Benziger-Verlag) 312f. Auf den Gedanken der Strukturierung ging mein Beitrag ‚Die Welt der Wahrheit' ein, in: Wissenschaft und Weisheit 17 (1954) 13–26; 99–111.

und auf der von ihr gebildeten Bühne ‚in Aktion' zu treten. Auch darin bildet die ‚Theodramatik' ein nicht zu unterschätzendes Korrektiv gegenüber neueren Tendenzen, die in begreiflicher Reaktion auf die Kommunikationsverweigerung der dialektischen Theologie die beiden Aspekte unterschiedslos ineinander übergehen lassen.

So wenig B. von der von Karl Rahner propagierten Maxime hält, „jeder theologische Satz sei zugleich ein anthropologischer" (III, 265), vollzieht doch auch seine Theologie, wenngleich widerwillig, die das theologische Denken der Gegenwart zutiefst bestimmende ‚anthropologische Wende' mit. Auch für ihn ist – wie für jeden großen Theologen dieser Stunde – in jedem Satz über Gott der Mensch mitgesagt oder, ‚theodramatisch' ausgedrückt, der Mensch der ‚Kontrahent' Gottes in dem großen ‚propter nos homines' inszenierten Spiel. Dabei bringt es das auf diese Szene fallende ‚Gegenlicht' mit sich, daß er mit seiner Deutung des Menschen und seines ‚Spielverhaltens' auch eindeutig philosophische Akzente setzt. Zwar ist für ihn der als endliches ‚Freiheitssubjekt' – so vor allem in dem Kapitel ‚Freiheitsempfang' (II/1, 259–284) – eingeführte Mensch zunächst und primär ‚Bild und Gleichnis Gottes', wie der gleichnamige Exkurs (II/1, 289–305) in ungemein dichter Gedankenfügung ausführt. Doch ist damit von der theologischen Grundaussage her zugleich auch schon jede von der Basisfrage ausgehende ‚Wesens-Anthropologie' zugunsten jener dynamischen Sicht Nietzsches verabschiedet, in welcher der Mensch als der ‚Unfeststellbare' erscheint (II/1, 306–316). Und das ist eine Korrektur, die tief ins denkerische Gefüge der philosophischen Anthropologie eingreift. Ins Ortlose gestellt, ist der Mensch das zugleich utopische und grenzenlos kompensationsfähige Wesen, zur Distanzierung von sich selbst und seinen Lebensinteressen befähigt, eine zuinnerst ‚exzentrische' Daseinsgestalt, dazu bestimmt, es immer neu mit sich selbst aufzunehmen (II/1, 310f). Zwar hält Balthasar an der prinzipiellen Denkbarkeit der Mikrokosmos-Vorstellung fest; doch unterstellt er sie jener ‚Lektüre', die sich aus dem Umgriffensein dieses kosmozentrischen Menschenbilds durch das Gottesgeheimnis ergibt (II/1, 319–325).[7] Durch diese vertikale Öffnung zum göttlichen Seinsgrund hin ist der Mensch aber zugleich auch in horizontaler Weise geöffnet: für den Mitmenschen und für sein eigenes Ende, den Tod.

Wie schon der ‚Einsatz beim Miteinander' erkennen ließ, hat die ‚Theodramatik' einen Schwerpunkt in der Explikation der menschlichen Ko-Existenz. Sosehr der Mensch zunächst als ‚Einzelner' in Mitleidenschaft mit dem göttlichen Drama gezogen ist (II/2, 411–424), steht er doch zugleich im Kontext eines „ewigen Für- und Ineinanderseins", das im trinitarischen Gottesbild seinen letzten Werde- und Erklärungsgrund hat (II/2, 422). Von da aus läßt sich der Gedanke, der das Ganze nahezu leitmotivartig durchzieht, nach vorwärts und rückwärts verfolgen. Zurück zum ersten Bd, in dem das gesamte Szenarium vorgestellt und im Zusammenhang damit sowohl auf den menschlichen Geschlechts- wie Gemeinschaftsbezug reflektiert (II/1, 334–361) als auch (mit Emil Brunner) an den „responsorischen Charakter" des menschlichen Seins und (mit Helmuth Plessner) an sein konstitutives Verwiesensein auf die Mitwelt erinnert wurde (II/1, 317f). Aber auch nach vorwärts, wo im ganzen des im dritten Bd beschriebenen Handlungsablaufs (mit Léon Bloy) von der Selbstprojektion der Persönlichkeit und von Claudels genialer Deutung des Wortes ‚connaître' als einem ‚Zusammen-Geborenwerden' die Rede ist (III, 386ff).[8] Auch wenn es ausdrücklich nicht geschieht, ist mit diesen Gedanken jeder Entwurf einer politischen Theologie aus den Angeln gehoben, der von der gesellschaftlichen Verfaßtheit des Menschseins ausgeht und damit dieses primordiale ‚Für-sich-mit-Andern'-Sein (II/1, 357) verfehlt.

Nur aufgrund dieser Offenheit des Menschseins nach oben und außen gibt es die ‚Daseinsgebärden' (III, 96–108), mit denen der Mensch auf der ihm zugewiesenen Bühne agiert, und unter ihnen die über sein Dasein entscheidende, den Tod (III, 108–124). Damit ist das „Rätsel des Todes" von vornherein in einen Kontext gestellt, der seine nur isolationistische Deutung (wie in der Existenzphilosophie) verbietet. Auch wenn B. eine Todeserhellung aus mitmenschlicher Erfahrung (Wiplinger) mit Recht ablehnt, gilt für ihn doch um so mehr das Umgekehrte. Der Tod führt nicht nur in den Freiraum definitiver Entschränkung und Hingabefähigkeit, sondern, schon philosophisch gesehen, stets auch zum Ziel dieser ‚Gebärde', zur Gewißheit unverlierbarer Verbundenheit.[9] In der Konsequenz dessen wird er im Schlußwort des dritten Bdes geradezu als ein Akt der Stellvertretung expliziert, wobei das Zeugnis der Dichtung den Weg zu diesem ko-existentialen Todesverständnis ebnet (III, 467f). Auch das kommt einer nachdrücklichen Korrektur gängiger Vorstellungen gleich. Die philosophische Anthropologie wird dazu ermutigt, nicht schon bei der Position eines emanzipatorischen Todesverständnisses stehenzubleiben, sondern sie auf das Hoffnungsziel der im Tod erlangten definitiven Geborgenheit hin zu überschreiten. Rückläufig ist aber auch die Theologie von dieser Korrektur betroffen, sofern sie im traditionellen Verständnis der ‚letzten Dinge' dazu neigte, den Tod rein okkasionalistisch, als das unumgängliche ‚dunkle Tor' zum Garten der Ewigkeit zu deuten, anstatt ihm das Gewicht einer abschließenden ‚Daseinsgebärde' zuzuerkennen. Freilich: auch diese Anstöße werden, so sehr sie vorliegen, ohne ausdrückliche Zielbestimmung gegeben.

Distanzierte Position

B.s ‚Theodramatik' ist ein von innen her dialogisches Werk. Doch der Dialog wird, um es mit einem Werktitel des Autors zu sagen, im Stil einer ‚Einsamen Zwiesprache' geführt. Das macht die Frage nach dem Standort des Vf.s unumgänglich. Aber auch für sie gibt es keine andere Antwort als die Wendung des ersten Bdes: Kein Standort außerhalb! Tatsächlich ist B. als Autor und engagierter Theologe nirgendwo so gegenwärtig wie im ‚Spielfeld' des theodramatischen Geschehens. Sooft er in die Rolle eines ‚Referenten' dogmengeschichtlicher Zusammenhänge, des ‚Kontrahenten' theologischer Dispute und des ‚Analytikers' gängiger Theoreme überwechselt, ist eine besondere Betroffenheit doch überall dort zu spüren, wo es ihm um die Abgrenzung des Szenariums und die Identifizierung der ‚Spielpersonen' zu tun ist. Ein derartiges Engagement liegt etwa im mariologischen Teil des Werkes (II/2, 269–311) vor, zu dem eine Vorbesinnung auf die ‚Frau als Antwort' hinführt (II/1, 260–268), die sich vor allem auch die Wortführer der ‚feministischen Theologie' gesagt sein lassen sollten, aber auch in dem Kapitel über ‚Engel und Dämonen' (II/1, 427–460), obwohl dessen fragender Ausklang ihre Zugehörigkeit zum ‚göttlichen Spiel' letztlich offen läßt (II/1, 449–460). Hier müssen es sich nicht nur die „weich gewordenen modernistischen Theologen" gefallen lassen, von Bloch und mehr noch von Kolakowski ausgepfiffen zu werden (II/1, 430); hier schießt vielmehr das Engagement auch insofern über das Ziel hinaus, als sich B. dadurch den Blick sowohl für den Zusammenhang der transpersonalen Erklärung des Dämonischen mit seinem Konzept des menschlichen ‚Miteinander' als auch für die Wahrheit seines Schlußsatzes verstellen läßt, daß gerade der grundlegende Glaubenszeuge, Paulus, mehr an Christi Sieg als an den ‚Besiegten' interessiert ist (Cerfaux).

Schwerpunkte des engagierten Interesses aber sind vor allem die Menschwerdung und die Passion Christi. Die Menschwerdung, weil sie für B. Anlaß ist, sich einerseits für die Unverzichtbarkeit der Jungfrauengeburt auszusprechen (II/2, 293–307) und andererseits seinen Ansatz im Sendungsbewußtsein Jesu sowohl dogmatisch zu vertiefen als auch lebensgeschichtlich zu entfalten (II/2, 136–210). Hier schlägt das Engagement gleichsam nach innen, um im subtilen Gespräch mit der gesamten Dogmengeschichte die Frage nach dem Sendungs-, Glaubens- und Selbstbewußtsein Jesu zu klären. Im Unterschied dazu gewinnt es im Umgang mit dem Passionsmysterium eher konfessorische Gestalt. Angesichts dieser ‚Peripetie des Theodramas' (III, 296), bei der im Zentrum der Bühne das „sündentragende Lamm" erscheint, getroffen vom ‚Blitzstrahl' des göttlichen Gerichts (III, 322) und dadurch „in die Unzähligen hinein" zerspalten (III, 324f), ist nur noch die Position des bekennenden Zeugen angängig, nicht mehr die des durch theologische Reflexion distanzierten Berichterstatters. Zwar geht auch

[7] Auf die geistesgeschichtliche Selbstüberholung dieser Idee verweist meine Schrift ‚Menschsein in Anfechtung und Widerspruch', Düsseldorf (Patmos-Verlag) 1980, 29–35.

[8] Wenn Claudel im gleichen Kontext darauf hinweist, daß die Begrenztheit jeder individuellen Gotteserkenntnis mit „apriorischer Notwendigkeit" eine Ergänzung „durch die Sicht aller anderen Kreatur" erfordere, erneuert er damit eine erkenntnistheoretische Grundüberzeugung der romantischen Theologie (Möhler, Die Einheit der Kirche, § 31).

[9] Näheres dazu in der als Bd II meiner christlichen Anthropologie demnächst erscheinenden Schrift ‚Dasein auf Abruf. Der Tod als Schicksal, Versuchung und Aufgabe', Düsseldorf (Patmos-Verlag) 1981.

hier der theologische Disput in unverminderter Intensität weiter; doch ist er eingeschmolzen und transformiert in eine übergreifende Haltung, die vor allem auf die im Passionsgeschehen aufscheinende ‚Gebärde' Gottes achtet (III, 302) und Christus auf seinem immer tieferen Abstieg auf der „Treppe des Gehorsams" zu folgen sucht (III, 321). Der konfessorische Zug fördert freilich auch bestürzende Motivationen zutage. Gestützt auf die atl und patristische Lehre vom Zorn Gottes hält B. mit Wilhelm Stählin gegenüber „unbedachten Äußerungen moderner Theologen" daran fest, daß der Zorn „ein wesentlicher und unaufhebbarer Zug" gerade auch des ntl Gottesbildes sei (III, 317). Demgemäß ist der von Jesus in der Getsemani-Stunde angenommene Kelch für B. (wie für Shalom Ben-Chorin) der ‚Taumelkelch', gefüllt mit dem Zornwein Gottes (III, 315). Man fragt sich, wie dann noch die gesteigerte Liebesanrede „mein Vater" (MT 26,39) möglich ist, wenn das Erleiden der Gottverlassenheit den Gekreuzigten veranlaßt, wie je nur eine Kreatur in Not nach seinem ‚Gott' zu schreien (Bernhart).[10]

Der Standort in ‚Theodrama' zieht unweigerlich eine Distanzierung vom Zeitgeschehen nach sich.[10a] Das kündigt sich schon dort an, wo B., darin an Guardinis Einspruch gegen das neuzeitliche Autonomiestreben erinnernd, die Formel Karl Löwiths vom ‚Verhängnis des Fortschritts' zu der vom ‚Trugbild des Fortschritts' übersteigert (III, 80–87). Vor allem aber bekundet sich diese Distanz in der ‚Schärfe', die den Dialog mit der Gegenwart kennzeichnet. Aufs Ganze gesehen muß der ‚Theodramatik' nachgerühmt werden, daß sie sich in wohltuendem Gegensatz etwa zu der Streitschrift ‚Cordula oder der Ernstfall' (von 1966) durchweg auf dem Niveau einer sachlichen und differenzierten, ebenso bildstarken wie klangvollen Sprache bewegt. Hier aber, im Disput mit der Gegenwartstheologie, schlagen wiederholt harte und polemische Töne durch. Ungerechtfertigt hart ist schon die Auseinandersetzung mit der Promotionsschrift Hans Kesslers, zumal B. die von reaktionärer Seite gegen den Autor inszenierte Hexenjagd schwerlich entgangen sein konnte (II/2, 97f). Denn es ist (um nur im Rahmen der kritischen Zitationen zu bleiben) nicht einzusehen, weshalb der Heilstod Jesu mit den Kategorien ‚Sühne', ‚Opfer' und ‚Macht Gottes' gültiger expliziert werden kann als mit dem Gedanken, daß durch den Selbsterweis Gottes im Kreuz seines Sohnes die Menschheit „zum Liebenkönnen befreit" worden sei. Wie könnte gerade auch die von B. so stark akzentuierte Zielvorstellung eines liebenden ‚Miteinander' soteriologisch besser gerechtfertigt – und begründet – werden als durch diese Deutung?

Vorzugsgegner B.s ist aber nach wie vor Karl Rahner, dem, nachdem er wiederholt kritisch angesprochen wurde, schließlich ein ganzer Exkurs zur Frage seiner Soteriologie (III, 253–262) gewidmet ist. Hier wirkt der von B. erhobene Widerspruch um so tragischer, als dem Kontrahenten letztlich nur eine Übersteigerung des ‚Pro nobis' Gottes vorgeworfen wird, das doch für B. selbst den „innersten Knoten des Zusammenspiels zwischen Gott und den Menschen, die Mitte der Theodramatik" bildet (III, 320). Man fühlt sich an Nietzsches Aphorismus ‚Sternenfreundschaft' erinnert, der von der Begegnung zweier Weggefährten erzählt, die sich nach flüchtiger Annäherung unwiederbringlich voneinander entfernen.[11]

B. bezieht aber nicht nur profilierte Einzelpersönlichkeiten, sondern auch das Schlußwort des Zweiten Vatikanums, die Pastoralkonstitution ‚Gaudium et Spes' in seinen kritischen Dialog mit ein (III, 446–449). Was ihn herausfordert, ist vor allem die Zeitanalyse des Lehrschreibens, das die Signatur der Gegenwart durch die Erfolge des wissenschaftlichen und technischen Fortschritts geprägt sieht, zum Dialog mit dieser evolutiven Kultur auffordert und sich davon schließlich sogar Impulse für die Verwirklichung des Gottesreichs verspricht. Hier werde weder die Dämonie der Technisierung noch die „Problematik der Mitarbeit der Christen an diesem Titanenwerk" durchschaut und, trotz aller christologischen Akzente, das konflikthafte Geschichtsbild der biblischen Texte überspielt. Denn das Ganze, was die Menschheitsgeschichte aufzuschichten vermöge, sei schwerlich eine „gottgefällige Opfergabe", sondern allenfalls der „Scheiterhaufen, in den das göttliche Feuer verwandelnd herabfahren kann" (Teilhard/Blondel). Bei aller Zurückhaltung im Ausdruck übt B. damit massive, im Grunde sogar vernichtende Kritik, die ebenso auf die Tiefe des sie motivierenden Affekts schließen läßt, wie sie die Frage nach ihrer letzten, nicht nur bibeltheologisch ausgewiesenen Berechtigung aufwirft.

Selbstkritischer Appell

Wie es dem Epilog zu einem Drama entspricht, schließt die ‚Theodramatik' mit einem Appell, der zur Beteiligung an der ‚Schlacht des Logos' aufruft, obwohl er keinen Zweifel daran läßt, daß der Ausgang dieser Schlacht allein durch den ‚Sieger' Christus entschieden wird (III, 399–468). Doch die welt- und heilsgeschichtliche Situation läßt keine andere als diese ‚militante' Reaktion zu. Zu stark ist die Provokation durch das ‚Mysterium iniquitatis', zu auswegslos für den Christen die politische Entwicklung, die ihm durch das Zeichen des ‚Eisernen Vorhangs' vor Augen führt, daß ihm jeder Fluchtweg abgeschnitten ist (III, 420). Zu stark ist auch das innerkirchliche Zerwürfnis und die Symptomatik des „wachsenden Verfalls der kirchlichen Einheit", als daß es noch mit Modellen getan wäre, die auf eine ‚Domestizierung des Glaubens' hinauslaufen (III, 423–433). So ist die „Schlacht des Logos" auch innerhalb der Catholica „heute unvermeidlich". Sie kann nicht länger „durch einen taktischen Rückzug der ‚Orthodoxen' in Verschanzungen umgangen werden"; vielmehr müssen sich diese „offen den Geschützen der historisch-kritischen Methoden" stellen (III, 430). „Das muß heute ausgekämpft werden"; denn „hinter der Front der ‚wissenschaftlichen' Argumente" geht es letztlich um den Kampf von Glaube und Unglaube: des Glaubens, der die Gestalt sieht, und des Unglaubens, der dafür blind ist (III, 431).

Nur mit schmerzlicher Betroffenheit wird man diesen Fanfarenstoß zur Kenntnis nehmen, wenn man noch den Ton des ‚Hornisten' im Ohr hat, der in der Hoffnung auf die Fühlung des größeren Glaubensraums zur Schleifung der Gettomauern aufgerufen hatte.[12] Es galt, so erläuterte B. noch nach mehr als einem Jahrzehnt, „die künstlichen Mauern der Angst, die die Kirche zur Welt hin um sich aufgerichtet hat, zu schleifen, sie zu sich selbst zu befreien, indem sie ihrer Sendung in die volle und ungeteilte Welt überantwortet wurde".[13] Daran gemessen, läuft das die ‚Theodramatik' beschließende Signal auf eine geradezu antithetische Selbstkorrektur hinaus. Damals der Aufruf zu wagemutiger Selbstübereignung; jetzt der Appell zu einem mit dem Mut der Verzweiflung angetretenen Entscheidungskampf. Berechtigt das durch die Neuentdeckung Jesu, die anthropologische Wende und die Aktivierung der Mitmenschlichkeit gekennzeichnete kirchengeschichtliche Geschehen der Zwischenzeit zu einer derart radikalen Skepsis? Hält nicht gerade die ‚Theodramatik' den Schlüssel zu einer weit positiveren Deutung der ‚Zeichen der Zeit' bereit? Muß die durch die Kraft des Logos gesammelte Christenheit, mit einem Stichwort des Schlußkapitels gesprochen, nicht mindestens ebensosehr zum ‚Sammeln' wie zum ‚Scheiden' bereit sein?

[10] Dazu mein Beitrag ‚Ruf aus der Tiefe. Zur Aktualität Joseph Bernharts', in: Internationale Katholische Zeitschrift 8 (1979) 351–359.

[10a] Zu diesem gebrochenen Verhältnis zur Gegenwart trug zweifellos auch die Wahl des im Zeitalters der Massenmedien doch bereits anachronistischen Mediums Theater mit seinen vorgegebenen Rollenfiguren (König und Königin, Held und Schurke, Engel und Teufel) bei; denn es entspricht weit mehr dem Durchschnittsverhalten – und der dadurch bestimmten Denkweise – des heutigen Menschen, daß er ins Kino oder auf den Sportplatz geht, als daß er das Theater besucht.

[11] Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft IV, § 279.

[12] Balthasar, Schleifung der Bastionen. Von der Kirche in unserer Zeit, Einsiedeln (Johannes-Verlag) 1952, 83; ferner dazu die erste, noch verhaltene Selbstdistanzierung in: Rechenschaft 1965, 7.

[13] A.a.O., 5.

Theologische Realenzyklopädie, Bd V (Autokephalie-Biandrata). Hrsg. von Gerhard Krause und Gerhard Müller. Berlin, New York: de Gruyter (1980). 805 S. (TRE) kart. DM 190.–

Der Bd V der TRE bringt – wie bereits die vorangehenden Bände – eine Fülle fundierter und inhaltsreicher Informationen. Der Umfang der Artikel ist kleiner geworden und die Zahl der Stichworte gewachsen. So bringt der Artikel Autokephalie auf drei Seiten einen guten Überblick, die wesentlichen Informationen und die wichtigste Literatur. Im Beitrag Autonomie wird die Begriffsgeschichte, die Autonomie des sittlichen Bewußtseins und die Autonomie der Lebensbereiche erörtert, dabei u. a. auch die Stellungnahme katholischer Theologen erwähnt.

Umfassend ist der Artikel Autorität, der die Entwicklung von der alten Kirche über das Mittelalter bis zur Reformationszeit bringt und daneben die ethischen und systematisch-theologischen Aspekte erörtert. Ein eigener Abschnitt ist den Primatsvorstellungen in der Spätantike gewidmet. Von besonderem Rang scheinen mir die Ausführungen über das Autoritätsverständnis des Mittelalters, wo u. a. der Autoritätsgedanke bei Gregor VII., die Autoritäten in der mittelalterlichen Wissenschaft, Autorität und Lehramt behandelt werden. Das Geschehen der Reformationszeit wird als weitreichender Autoritätenkonflikt gesehen. Die katholischen Positionen in der Autoritätsfrage im 16. Jahrhundert werden etwas verkürzt dargestellt.

Averroes und Averroismus werden unter Berücksichtigung des lateinischen Mittelalters sachgerecht bewertet. Franz von Baader wird als eine der großen Gestalten der katholischen Romantik und Restauration gewürdigt. Babylon und Israel, ihre gegenseitige Beeinflussung und die babylonisch-syrische Religion finden eine eingehende Behandlung. Umfangreich ist auch der Artikel Baden, er umfaßt 16 S. und behandelt nach einem Überblick über die mittelalterliche Kirche, die Kirchengeschichte Badens von der Reformation bis zur Union, die Entwicklung von 1821 bis 1918 und von 1919 bis 1945. Von Hermann von Vicari wird gesagt, er habe für die volle Durchsetzung des kanonischen Rechtes gekämpft. In Wirklichkeit waren die Wünsche von Vicari viel bescheidener. Der Kulturkampf wird fälschlich datiert in die Jahre 1864–1876. Ein Blick in die Arbeit von M. Stadelhofer über den Abbau des Kulturkampfes in Baden, die nicht zitiert ist, wäre hier nützlich gewesen.

Noch eingehender ist der Artikel Baltikum, der bis zur Sowjetherrschaft und der Bildung der Exilkirchen aus dem Baltikum reicht. Wertvolle Informationen bringt der Beitrag Bann, dessen Abschnitte: Alte Kirche und Mittelalter von Georg May stammen und einen ausgezeichneten Einblick geben. Beim Artikel Baptisterium hätten u. a. die Arbeiten von J. Emminghaus zitiert werden können. Der umfassende Beitrag Barmherzigkeit erörtert eingehend die alt- neutestamentlichen Zeugnisse. Der Artikel Barock ist leider nur rein kunstgeschichtlich konzipiert: Architektur, Skulptur, Plastik, Malerei. Cäsar Baronius hat keine Aufnahme gefunden, Karl Barth wird auf 18 S. gewürdigt. Die Baseler Universität und das Konzil von Basel-Ferrara-Florenz werden gedrängt dargestellt. Die letzte Sitzung des Baseler Konzils fand nicht im Mai 1443, sondern im Juni 1448 statt. Seite 287 muß es heißen: Nikolaus V., Seite 288 AHC 5 (1974), Seite 289: Heinz Hürten. Das Werk von J. Gill, Constance et Bale-Florence (Paris 1965), deutsch (Mainz 1968), die letzte zusammenfassende Darstellung, wird erstaunlicherweise nicht zitiert.

Die Darstellung des Konzils von Florenz stammt von J. Gill, einem der Hrsg. der Florentiner Konzilsakten. Auch hier wäre man für ausführlichere Literaturangaben dankbar gewesen.

In dem fundierten Artikel Bauernkrieg stellt G. Maron fest, es könne kein Zweifel sein, daß eine Reihe von reformatorischen Predigern im Gefolge Luthers durch Predigten und Schriften den Boden für den Aufstand mitbereitet hätten. Knapp und informativ sind die Artikel über M. Baumgarten, Ferdinand Christian Baur, Richard Baxter. Der umfassende Artikel Bayern geht vom Frühmittelalter aus und reicht über die Reformation bis zur Gegenwart. Fragwürdig erscheint mir die Behauptung, daß durch das Reichskonkordat vom 20. Juli 1933 der Kirche der politische Arm (die Bayerische Volkspartei) genommen worden sei. Der Regensburger Konvent von 1524 war nicht nur eine Versammlung süddeutscher Bischöfe, sondern auch bayerischer Herzöge. Vgl. dazu G. Pfeilschifter, Acta Reformationis Catholicae. Irrig ist auch die Behauptung, daß Johannes Eck der Oheim von Leonhard von Eck war. Der Vf. der bayerischen Kirchengeschichte heißt R. Bauerreiss.

Gut informierend sind ebenfalls die biographischen Artikel Pierre Bayle; Levis Bayly; Augustin Bea; J. D. Beck; Th. Becket; Beda Venerabilis. Eine eingehende Darstellung findet die Beichte. Hier wird u. a. die dogmengeschichtliche Entwicklung im Mittelalter, in der Reformation und Neuzeit dargelegt. S. 421 muß es heißen: Vorgrimler. Der Beitrag Bekenntnisschriften behandelt die altchristlichen Bekenntnisse, die Bekenntnisschriften der Reformation, die anglikanischen Bekenntnisschriften und die römisch-katholischen. Der Artikel Belgien bringt eine ausführliche Information und reiche Literaturangaben. S. 514 muß es heißen: Hadrian VI. statt Hadrian IV. Die Bulle Exsurge trägt das Datum vom 15. 6. 1520, nicht 1. 6.

Robert Bellarmin findet eine sachgerechte Darstellung. Wenn auch Bellarmin der Kirche als Corpus Christi Mysticum keine gesonderte Behandlung gewidmet hat, erwähnt er selbstverständlich auch diese Seite des Kirchenbegriffes. Von den Päpsten wurden nur Benedikt XIV. und Benedikt XV. einer Aufnahme gewürdigt. Welche Auswahlkriterien hier angewandt wurden, ist nicht klar. Wertvoll sind wiederum die biographischen Stichworte über Benedikt von Aniane und Benedikt von Nursia. Der Beitrag Benediktiner stammt von Suso Frank, dem guten Kenner der Ordensgeschichte. Der umfangreiche Beitrag Bergpredigt erörtert u. a. die Auslegungs- und Wirkungsgeschichte, wobei der reformatorischen Interpretation ein großer Raum gewidmet ist. Der Artikel Bern berichtet zugleich über die altkatholische Fakultät, die als ein Produkt der Kulturkampfpolitik der Berner Regierung bezeichnet wird und bei ihrer Gründung deshalb gleich mit sieben Professuren dotiert wurde. Aber die Hoffnungen, die man in sie setzte, erfüllten sich nicht. Die sog. christlich-katholische Kirche hatte keine Ausstrahlungskraft. Der Artikel Bernhard von Clairvaux skizziert meisterhaft Leben und Werk, innere Entwicklung, Lehre und Nachleben. Das Stichwort Berthold von Regensburg informiert über die lateinischen und deutschen Predigten und gibt einen guten Überblick über Forschungsstand und Forschungsaufgaben. Ausführlich sind auch die Artikel Berufung (AT, NT, Dogmatisch). Über Kardinal Bessarion, sein Leben, seine Bemühungen um die Kirchenunion und seine humanistischen Bestrebungen berichtet J. Gill. Der Beitrag Bestattung umfaßt über 21 Seiten. Theodor Beza wird (unter Angabe neuester Literatur) als Theologe, Pfarrer, Exeget, Verwaltungsmann, Jurist, Humanist, Sprachwissenschaftler, Poet und Diplomat gewürdigt. Der Bd schließt mit dem Artikel über Biandrata (gest. 1588), dessen Beziehungen zu den Jesuiten u. a. angesprochen werden.

Ein Register schließt den Bd ab. Wir können dem bedeutenden Unternehmen, an dem auch ein katholischer Fachherausgeber mitarbeitet, Clemens Thomas, der die Judaistik betreut, einen guten Fortgang wünschen.

Freiburg Remigius Bäumer

Theologische Realenzyklopädie Bd VI, (Bibel – Böhmen und Mähren). Hrsg. von Gerhard Krause und Gerhard Müller. Berlin, New York: de Gruyter (1980). 786 S. (TRE) kart. DM 190.–

Der Bd VI der Theologischen Realenzyklopädie beginnt mit dem umfangreichen und informativen Beitrag Bibel, in dem u. a. die Themenkreise behandelt werden: Die Entstehung des AT als Kanon, die Heiligen Schriften des Judentums im Urchristentum, die Entstehung des ntl Kanons und der christlichen Bibel, die Funktion der Bibel in der Kirche, nicht zuletzt praktisch-theologische Gesichtspunkte, wobei u. a. eingehend die Bibelverbreitung behandelt wird. Die Darstellung der Entwicklung im katholischen Raum wird nur angedeutet mit der überraschenden Begründung, daß die Entwicklung seit dem 2. Vatikanischen Konzil (!) weitgehend gleich verlaufen sei wie im Protestantismus. Inhaltsreich ist auch der Überblick über die Bibelhandschriften. Hier wird beim AT u. a. über den Masoretischen Text, die ältesten Handschriften und wichtige mittelalterliche Handschriften des AT berichtet. Das Kapitel über das NT gliedert sich u. a.: Papyri, Majuskeln, Minuskeln, Lektionare.

Lesenswert ist ebenfalls der Beitrag Bibelillustrationen, in dem von den Anfängen der Bibelillustration in der Spätantike, den Bibelillustrationen im Mittelalter bis zu den druckgraphischen Bibelillustrationen im Spätmittelalter und der Neuzeit berichtet wird. Diskussionswürdig, wenn nicht korrekturbedürftig, ist die Ansicht, daß die Heilige Schrift durch die Reformation auch zum Gegenstand wissenschaftsähnlichen, nicht zuletzt philologischen Bemühens wurde. Es wird erinnert an die Arbeiten um die korrekte Erstellung des biblischen Urtextes. Hier muß man jedoch darauf hinweisen, daß diese Bemühungen bereits vor der Reformation einsetzen. Die Erstausgabe des kritischen NT des Erasmus ist vorreformatorisch und stammt aus dem Jahre 1516, ebenso die Complutenser Polygotte aus den Jahren 1514–1517. Im Artikel Bibelwissenschaften wird mit Recht darauf hingewiesen: Das reformatorische Verständnis des AT war durch die Entwicklung der Bibelwissenschaft in den vorangehenden 50 Jahren ermöglicht worden, u. a. auch durch die Arbeit von Reuchlin und Erasmus, die einen starken Einfluß auf die Reformation hatten. Hingewiesen wird auch auf die antirömischen Bibelillustrationen der Wittenberger

Bibeldrucke der Lutherzeit. Die Stadt Babylon erscheine unter dem Zeichen des päpstlichen Rom, die babylonische Hure trage die Tiara des Papstes.

In einem umfassenden Überblick über die Bibelübersetzungen werden die alten Übersetzungen des AT und NT, die mittelalterlichen und die reformationszeitlichen Bibelübersetzungen bis zu den modernen Übersetzungen gewürdigt. Dabei wird mit Recht die Vielzahl der spätmittelalterlichen Bibelhandschriften als ein Beweis für die steigende Beliebtheit der Bibelübersetzung gewertet. Es sei fast selbstverständlich, daß der Buchdruck Entscheidendes zur Verbreitung der deutschen Bibel beitrug. Als das Neue an Luthers Bibelübersetzung wird herausgestellt, daß er die Ursprache zugrunde gelegt habe – obschon man hier einschränkend darauf hinweisen muß, daß Luther nur wenig Griechisch und kaum Hebräisch kannte. Der Einfluß und die Qualität seiner Bibelübersetzung wird mit Recht betont. Von den katholischen Bibelübersetzungen der Zeit werden die von Emser, Eck, Dietenberger und die Überarbeitung von Dietenberger durch Caspar Ulenberg genannt. Warum bei den modernen katholischen Bibelübersetzungen die stark verbreitete Ausgabe von K. Rösch nicht genannt wird, ist nicht ersichtlich. Ein eigenes Stichwort wird dem Begriff Bibelwerk gewidmet. Ein solcher Artikel fand sich weder im LThK² noch im RGG³. Darunter versteht der Vf. Drucke, in denen auch für Nichttheologen das zum Verständnis der Bibel Erforderliche – Übersetzungen, Erklärung und Einleitung – zusammengestellt ist. Hier handelt es sich also nicht um die Würdigung der evangelischen oder katholischen Bibelwerke, die sich die Verbreitung der Bibel zur Aufgabe machen. Der Beitrag Bibelwissenschaften erörtert u. a. die biblische Archäologie und Chronologie. Der informative Artikel Bibliothekswesen beginnt mit einem Überblick über das Bibliothekswesen im alten Orient und schildert die Geschichte der Bibliotheken von der griechisch-römischen Antike bis zur Neuzeit.

Der Beitrag Biblische Theologie gibt einen vorzüglichen Einblick in die Forschungsgeschichte und skizziert dabei das Werden einer Theologie des AT und des NT. Das Stichwort Biblizismus gliedert sich in: 1. Sprachgebrauch, 2. Geschichtliche Erscheinungsformen, 3. Ergebnisse. Der bedeutendste Vertreter des theologischen Nominalismus, Gabriel Biel, wird kurz, aber präzise gewürdigt, wobei auch nur die handschriftlich erhaltenen Schriften genannt werden. Der umfangreiche Beitrag Bild Gottes informiert u. a. über die biblischen, frühjüdischen und gnostischen Auffassungen. Der zweite Abschnitt behandelt das Bild Gottes in der Alten Kirche, der 3. im talmudischen und nachtalmudischen Judentum, der 4. Abschnitt bietet eine dogmatische Wertung des Bildes Gottes. Der Artikel wird ergänzt durch das Stichwort: Bilder (Religionsgeschichte, AT, Judentum, Alte Kirche, Mittelalter, Reformation und nachreformatorische Zeit). Ein abschließender Artikel würdigt das Bild als Grundkategorie der Theologie. Wertvolle Informationen und einen guten Überblick bietet auch der Beitrag Bildung, der die Begriffs- und Geistesgeschichte, das AT, Judentum, Alte Kirche, Mittelalter, Reformation, die Zeit vom 17. bis 19. Jahrhundert und die Bildungsarbeit der Kirche in der Gegenwart schildert. Das Werk von P. Billerbeck findet eine sachgerechte Darstellung durch J. Jeremias, obschon das Biographische in dem Artikel zu kurz kommt. Der Artikel Billigkeit wäre an vielen Stellen, besonders für die Zeit des Mittelalters, ergänzungsfähig. Auch die heilige Birgitta/Birgitten hat Aufnahme in das Lexikon gefunden, eine sachgerechte Würdigung mit guten Literaturangaben, obwohl die Diskussionen auf dem Konstanzer Konzil über Birgitta nicht erwähnt werden.

Der Beitrag Bischof behandelt das katholische Bischofsamt, das Bischofsamt in der anglikanischen Kirche und das evangelische Bischofsamt. Hier wird noch die These vertreten, daß nach der Confessio Augustana zwischen Bischofsamt und Pfarramt kein Unterschied bestehe, eine Auffassung, die nach dem Symposion des Corpus Catholicorum in Augsburg über Confessio Augustana und Confutatio wohl kaum mehr zu vertreten ist, vgl. den entsprechenden Aufsatz von E. Iserloh und die anschließenden Diskussionen, abgedruckt in: Confessio Augustana und Confutatio, hrsg. E. Iserloh (Münster 1980) 473ff, besonders die Diskussion 517ff.

Im Artikel Bistum wird die Entwicklung der Diözesanverfassung skizziert. Leben und Werk von Ambrosius Blarer würdigt B. Möller. Als biographische Stichworte sind aufgenommen: Ernst Bloch, Christoph Blumhardt, Bodelschwingh, Böhme. Weitläufig ist der Artikel Bochumer Universität, hier wird sogar die nicht überraschende Information geliefert, daß der Studienbetrieb schon begonnen wurde, als die Bauarbeiten noch weitergingen. Der Bd schließt mit dem Artikel Böhmen-Mähren, der an einzelnen Stellen korrekturbedürftig ist. So stammt die Confessio Bohemica nicht aus dem Jahre 1525, sondern 1575. Die katholische Reform in Böhmen wird wenig verständnisvoll beurteilt. Ob man von den aufklärerischen Ideen von Anton Günther sprechen sollte, erscheint mir nach den Untersuchungen von Paul Wenzel fraglich. Das Archiv für Kirchengeschichte Böhmen-Mähren-Schlesien wird in der Literatur nicht erwähnt, obschon es wichtige entsprechende landesgeschichtliche Beiträge bietet. Die Zahl der Druckfehler ist wiederum sehr gering. Ich erwähne: Die Arbeit von Th. Schieffer über Bonifatius trägt den Titel: Winfried Bonifatius (Darmstadt 1972).

Wenn auch in diesem Bd der protestantische Charakter der Theologischen Realenzyklopädie an vielen Stellen deutlich wird, so findet sich darin für den katholischen Theologen ebenfalls reiches und wertvolles Material. Die kommenden Bde können vermutlich nicht mehr so ausführliche Artikel bringen, weil dann die vorgesehene Bdzahl von 25 überschritten werden müßte. So kann man den Hrsg. nur wünschen, daß sie die bedrückenden Raumprobleme einer guten Lösung zuführen können.

Freiburg Remigius Bäumer

Werden und Wirken des Alten Testaments. Festschrift für Claus Westermann zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Rainer Albertz, Hans-Peter Müller, Hans Walter Wolff und Walther Zimmerli. – Göttingen/Neukirchen-Vluyn: Vandenhoeck & Ruprecht/Neukirchener Verlag (1980). 481 S. geb. DM 110.–

Diese Festschrift ist eingeleitet durch Walther Zimmerli, der die Forschungen des Jubilars auf den Gebieten Genesis, Propheten und Psalmen würdigt und dessen enge Fühlungnahme mit der Arbeit in den christlichen Gemeinden hervorhebt; das sind auch die Schwerpunkte, denen die Beiträge zu dieser Festschrift gewidmet sind. Die Beiträge sind ungefähr nach der Reihenfolge der biblischen Bücher geordnet, aus denen die Themen genommen sind. Man kann hier nur die Titel der Beiträge aufzählen, ganz kurz ihren wesentlichen Inhalt skizzieren und auf die Bedeutsamkeit dieser Festschrift hinweisen.

Lothar Perlitt, Die Urgeschichte im Werk Gottfried Benns (9–37), sagt über den Dichter: „Er zitiert die Urgeschichte eklektisch, übergeht oder verfälscht alle anderen Fundamentalaussagen des Alten Testaments. So gibt es für ihn eine durch Schöpfungsherkunft bestimmte Gottgebundenheit des Menschen, der aber alle Merkmale der Offenbarungsreligion abgesprochen werden ... aus der Spannung zwischen Gottesverlust und Gottesahnung trat er nie heraus" (17). – Rainer Albertz, Die Kulturarbeit im Atramḫasīs-Epos (vgl. Korrekturvermerk, im Titel fehlt -Epos!) im Vergleich zur biblischen Urgeschichte (38–57), arbeitet die Unterschiede (Atr.: Der Mensch muß Göttern die Arbeit abnehmen; Fehlen des Schuldgedankens. – Gen: Arbeit als Wesenserfüllung des Menschen; Schuldgedanke) und Übereinstimmungen zwischen den beiden Urzeittraditionen (Kulturarbeit bietet lebensfördernde Möglichkeiten, aber auch Gefahren für den Menschen) heraus. – Friedemann W. Golka, Keine Gnade für Kain (58–73), weist nach, daß das „Kainszeichen" keine Abschwächung, sondern eher eine Verschärfung der Strafe ist: „... dieses Leben des ruhelos Vertriebenen ist nun völlig wertlos" (69).

Rolf Rendtorff, Genesis 15 im Rahmen der theologischen Bearbeitung der Vätergeschichten (74–81), betrachtet Gen 15 als einen deuteronomistischen Text, der die Exilsgeneration im Vertrauen darauf stärken will, „daß die Landverheißung auch für sie gilt" (81). – George W. Coats, Strife without Reconciliation a Narrative Theme in the Jacob Traditions (82–106), will das Thema „Streit ohne Versöhnung" als Kernbestand der schon vorjahwistischen Jakobtradition erweisen; „it suggests that patriarchal blessing ... must come in spite of strife, in spite of disappointment in the search for reconciliation" (106). – Klaus Koch, pāḥād jiṣḥaq – eine Gottesbezeichnung? (107–115) deutet *paḥad* in dieser Verbindung als „Zeugungsglied", in dem der Ahnvater in dem Nachkommen weiterwirkt.

Johannes Kühlewein, Gotteserfahrung und Reifungsgeschichte in der Jakob-Esau-Erzählung (116–130), soll nach dem Untertitel ein „Beitrag zum Gespräch zwischen Theologie und Tiefenpsychologie" sein, in dem es um die Versöhnung mit dem Bruder und mit dem Vater, um die Auseinandersetzung mit dem Weiblichen und um die Begegnung mit dem Göttlichen geht. – Hans Walter Wolff, Sodom und Gomorrha (131–137), legt eine Predigt über Gen 19,1–29 vor, die 1975 bei einem Universitätsgottesdienst in der Peterskirche zu Heidelberg gehalten wurde.

Eberhard Ruprecht, Exodus 24,9–11 als Beispiel lebendiger Erzähltradition aus der Zeit des babylonischen Exils (138–173), hält den Ab-

schnitt für einen Einschub aus exilischer Zeit, der nicht ein Bundesmahl, sondern einen Gottesdienst auf dem Sinai schildern will.

Dieter Vetter, Satzformen prophetischer Rede (174–193), fragt nach der Beziehung zwischen Satzart und Inhalt in Prophetentexten. – Samuel Amsler, Les prohètes et la communication par les actes (194–201), untersucht die Wirkung der prophetischen Symbolhandlungen auf die Zuhörer und ihre Beziehung zum begleitenden Wort des Propheten. – Ilse von Loewenclau, Der Prophet Nathan im Zwielicht von theologischer Deutung und Historie (202–215), versucht nachzuweisen, daß Natan Jebusiter und Weiser am vordavidischen Hof Jerusalems war, den David übernommen hat; erst der Deuteronomist habe ihn zum Jahwepropheten gemacht, während er ursprünglich Anwalt der Weltordnung sein wollte.

Walther Zimmerli, Das Gottesrecht bei den Propheten Amos, Hosea und Jesaja (216–235), umreißt die Unterschiede und Übereinstimmungen in der Verkündigung der drei Propheten. „In mehrfacher Brechung enthüllt sich darin der fordernde Anspruch des einen Herrn Israels, dessen Mißachtung im Gottesvolk ... das angekündigte Gericht ‚bejahbar' macht" (235). – Anders Jørgen Bjørndalen, Erwägungen zur Zukunft des Amazja und Israels nach der Überlieferung Amos 7,10–17 (236–251), sieht in vv. 16f das Ziel des Textes, der „die Autorität des Propheten bzw. des prophetischen Wortes" herausstellen und den Leser dazu bewegen will, „auf das prophetische Wort zu achten" (250f).

Hans-Jürgen Hermisson, Jeremias Wort über Jojachin (252–270), untersucht Jer 22,24–30 auf dem Hintergrund von 13,18f und 22,10–12 mit dem Ergebnis: 22,10–12 betraf ursprünglich nicht den Joschija-Sohn Schallum-Joachas, sondern Jojachin beim Thronwechsel des Jahres 598; in 22,24–30 sind drei Schichten zu unterscheiden, nämlich das vom Propheten an Jojachin gerichtete Wort, der in den Prophetenspruch hineingezogene Bericht und ein deuteronomistischer Kommentar zum Prophetenwort. – Jürgen Kegler, Das Leid des Nachbarvolkes (271–287), hält einige Beobachtungen über das prophetische Leichenlied über ein Volk oder eine Stadt (Babel) fest, das eine echte Solidarität mit einem von schweren Leid getroffenen Nachbarvolk zum Ausdruck bringt und nicht ironisch gemeint ist. – Ernst Jenni, Die Präposition *min* in zeitlicher Verwendung bei Deuterojesaja (288–301), stellt gegen Ernst Vogt Bib 48 (1967) 57–63 fest, daß *min* bei temporalem Gebrauch (z. B. *mēᶜaz, millᵉpānîm, miqqedem*) niemals „im voraus", sondern nur „von Anbeginn", „seit alters", „vorlängst" o. ä. bedeuten kann.

Werner R. Mayer, „Ich rufe dich von ferne, höre mich von nahe!" (302–317) stellt einige Parallelen zu Gebetsformeln der Psalmen, die die Nähe oder Ferne Gottes erwähnen, aus babylonischen Gebeten zusammen. – Odil Hannes Steck, Bemerkungen zur thematischen Einheit von Psalm 19,2–7 (318–333), erweist Ps 19A, den manche in zwei bis drei selbständige literarische Einheiten aufteilen wollen, als eine Einheit, deren Zielaussage der *kābôd* Els, die Herrlichkeit Jahwes ist. – Nach Christian Macholz, Psalm 29 und 1. Könige 19: Jahwes und Baals Theophanie (325–333), ist Ps 29 ein jebusitischer Hymnus, von Israel auf Jahwe übertragen, der sich in Wind, Feuer und Erdbeben offenbart, während 1 Kön 19 die Naturgewalten als Ort der Jahwebegegnung abweist und eine solche nur in der „Stimme verschwebenden Schweigens" (M. Buber) für möglich hält. – Rudolf Landau, „... der hoch in der Höhe thront – der tief in die Tiefe sieht" (335–354), betont die Bedeutung der Psalmen für die seelsorgliche Praxis und plädiert für die Auslegung der Psalmen in der Predigt, weil gerade in ihnen das „Sichherniederlassen und -eingehen Gottes in die Not und Tiefe menschlichen Daseins" wirkungsvoll zum Ausdruck kommt (337).

Einen beachtenswerten Beitrag zur Ijob-Interpretation sieht Hans-Peter Müller, Welt als ‚Wiederholung' (354–372), in Sören Kierkegaards Novelle „Die Wiederholung". – Frank Crüsemann, Hiob und Kohelet (373–393) vergleicht dagegen Ijob mit Kohelet.

Kristlieb Adloff, Vernunft und alle Sinne (394–411), legt am Beispiel von Mk 7,31–37 eine „Predigtmeditation als ganzheitliche Wahrnehmung des biblischen Textes" (so der Untertitel) vor. – Mit einem Mk-Text beschäftigt sich auch Peter Stuhlmacher, Existenzstellvertretung für die Vielen: Mk 10,45 (Mt 20,28) (412–427); er erweist ihn als ein echtes Jesus-Logion und kommt zu dem bedeutsamen Schluß: „Die neutestamentliche Wissenschaft braucht demnach auf die wichtige Frage, wie Jesus seine Sendung und seinen Tod verstanden habe, die Antwort nicht schuldig zu bleiben. Sie kann vielmehr sagen, daß Jesus gewirkt, gelitten und stellvertretend den Tod erlitten hat als der messianische Versöhner." (426f). – Einen weiteren ntl Beitrag liefert Dieter Lührmann, Tage, Monate, Jahreszeiten, Jahre (Gal 4,10) (428–445); er zeigt, wie wichtig dem Juden der Kalender war, weil nach seinem Glauben der Lauf der Gestirne und damit auch der Jahreslauf die Zusammenhänge der Welt erkennen läßt. Paulus nimmt hier nicht zu heidnischen oder gnostischen, sondern zu jüdischen Anschauungen Stellung und will den Galatern sagen, daß der Sinn der Welt nicht mehr aus ihrer im Gesetz niedergelegten kosmischen Ordnung, sondern allein im Kreuz zu erkennen ist.

Frank Schnutenhaus, Der Sitz des Alten Testaments im Leben der Gemeindemitglieder (446–459), beklagt die spärliche Verwendung des AT in Gottesdienst, Seelsorge und Bibellesung und sieht seine Bedeutung für das Leben des einzelnen Gläubigen darin, daß wir hier Zeugnisse lebendiger Gottesbegegnung eines ganzen Volkes und einzelner Menschen, die um Gott und mit Gott ähnlich ringen mußten wie wir, finden.

Herbert Breit, Die Sinndeutung des Todes im Alten Testament und bei Karl Marx (460–470), findet im AT und bei Marx ein ähnliches Ringen um den Sinn des Todes, sieht aber den wesentlichen Unterschied darin, daß im AT das „Weitergehende, die Zeiten Umspannende ... die göttliche Treue, bei Marx hingegen das absolute Wesen ‚Mensch'" ist (466).

S. 471–473 bietet eine ausgewählte Bibliographie der Veröffentlichungen des Jubilars seit 1974 (die Bibliographie bis 1974 s. in Theol. Bücherei 55, München 1974, 319–326). Ein Abkürzungsverzeichnis und ein Bibelstellen- und Sachregister schließen den Bd ab.

Der breitgefächerte Themenkatalog macht diese Festschrift nicht nur für den Alttestamentler, sondern auch für den Neutestamentler, für den Pastoraltheologen und überhaupt für Theologen interessant. Da fast alle Mitarbeiter zu Veröffentlichungen Claus Westermanns Stellung nehmen, ist diese Festschrift auch ein Beitrag zur Auseinandersetzung mit diesem bedeutenden Exegeten.

München Josef Scharbert

Lohfink, Norbert: **Kohelet.** Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung. – Würzburg: Echter (1980). 88 S. kart. DM 16.80, Fortsetzungspreis DM 14.80

Der erste Faszikel der Neuausgabe der Echter Bibel trägt den Untertitel „Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung". Die Einheitsübersetzung, die im katholischen Raum als Verdeutschung der Bibel für Liturgie, Verkündigung und Schule geschaffen wurde, erscheint hier in Verbindung mit einem Kommentar, der ziemlich umfangreich ist, präzise und knapp über den gegenwärtigen Stand der Bibelwissenschaft informiert, ohne die Fachdiskussion lang und breit wiederzugeben.

In dieser Verbindung von Einheitsübersetzung und Kommentar liegt ein Charakteristikum, das von vornherein zu einer höchst eigenartigen Konstellation führen könnte. Denn nach alter Tradition werden im kirchlichen Gebrauch nur Bibelübersetzungen verwendet, die den jetzigen Text der Bibel sozusagen unmittelbar wiedergeben, d. h. der Text wird ohne Rücksicht auf textologische Probleme, ohne Darstellung seiner Wachstumsstufen vorgelegt. Dieses Verfahren hat viele Gründe für sich und ist insoweit unausweichlich, als die letzte Textstufe den Text in seiner Ganzheit verkörpert. Bei Texten mit kompliziertem Entstehungsgang führt die Übersetzung der Endstufe ohne komplizierte wissenschaftliche Kennzeichnung der einzelnen Lagen und Schichten des Wachstums zu den allseits beklagten Übersetzungen alttestamentlicher Bücher, die für den bibelwissenschaftlichen Laien im Grunde auf weite Strecken hin einfach unverständlich sind. Eine Einheitsübersetzung z. B. und ein wissenschaftlicher Kommentar hierzu können so u. U. vom Ansatz her zueinander in einem unauflöslichen Gegensatz stehen. Sie werden sich womöglich ohne Unterlaß gegenseitig desavouieren.

Wie wirken sich diese Spannungen im ersten Faszikel „Kohelet" aus? Unter Berücksichtigung dieser Momente nimmt man nun neugierig das Werk von L. zur Hand, zumal Werbung und Presse etwas Revolutionierendes versprechen.[1]

Vf. datiert das Buch Kohelet ins 3. Jh. v. Chr. Er läßt es von einem einzigen Mann verfaßt sein. Das Werk habe nur in 1,1 (Buchtitel), 11,9 („Aber sei dir bewußt, daß Gott dich für all das vor Gericht ziehen wird."), 12,9–11 (erstes Nachwort) und 12,12–14 (zweites Nachwort) Zusätze und Erweiterungen erfahren (12–14). Durch diese Vorentscheidung über die Gestaltwerdung des Textes ist die Aufgabe des Auslegers klar abgegrenzt: Die sattsam bekannten Widersprüche des Buches müssen alle als Stimmungen, Möglichkeiten, Wille, Absicht, Können oder Vorzüge eines Autors arrangiert werden. Auch L. entgeht diesem Dilemma nicht. Er sieht sich z. B. veranlaßt, denjenigen modernen Interpreten, die Kohelets Gott ein Fatum oder einen Despoten nennen, eine völlige Verkennung der wahren Gesprächssituation des Buches zu attestieren (11). Denn nach dem Vf. ist Kohelet ein Mann gewesen, der für das Alte und zugleich für das Neue eintrat, aber doch so, daß es nicht nötig war, die Kinder in die griechische Schule zu schik-

[1] Auf der Rückseite des Umschlages wird z. B. verheißen, daß die Auslegung den Prediger „in einer neuen Weise konsequent positiv" interpretiere. Etwas vereinfachend wurde auch als besonderer Vorzug hervorgehoben, daß N. Lohfink ohne jede Konjektur arbeite (C. Locher, Orientierung 44, 1980, S. 122).

ken. Er habe so gelehrt, daß auch die kommenden Generationen noch in den Tempel gehen, und zwar nicht so sehr, um Opfer darzubringen, sondern um zuzuhören, wenn aus Tora und Propheten vorgelesen werde, so daß sie in der Furcht Gottes wachsen (11).

Vf. hat mit einem großen Wurf Kohelet und sein Buch in die Zeit und geistige Bewegung des 3. Jh.s v. Chr. gestellt und dabei den griechischen Einfluß auf das Leben in Palästina ganz in den Vordergrund gerückt. Zugleich schließt er sich jener Richtung der Interpretation an, die im Buch eine geordnete Abfolge von Gedanken und Themen festzustellen vermag. Denn er zählt innerhalb eines Rahmens zu Anfang und am Ende folgende Themen auf: Kosmologie, Anthropologie, Gesellschaftskritik I, Religionskritik, Gesellschaftskritik II, Ideologiekritik, Ethik (10). Vf. tritt somit in doppelter Weise durch diese und die textkritische Grundentscheidung in die Reihe der einheitlich gestimmten Kohelet-Interpreten ein.

Die vom Vf. gewählten Positionen stellen eine Auswahl von bekannten Richtungen und Ergebnissen der Kohelet-Forschung dar. Problematisch an diesem Unternehmen ist nur die Voraussetzung, daß im Buche Kohelet ein einheitlicher, von einem Autor geschaffener Text überliefert sei. Obwohl es im Augenblick modisch ist, im Buche Kohelet keine oder nur geringe dogmatische Retouchen anzunehmen, dürfte es m. E. unmöglich sein, die Probleme der Entstehung des Kohelet-Textes auf diesem Wege wirklich zu lösen. Ob ein Wort, ein Satz, ein Gedankengang im Buche Kohelet griechisch, hebräisch oder sozusagen in der Mitte von diesen schwebend zu verstehen ist, ob sie von Kohelet selbst oder einem anderen stammen, dürfte im einzelnen oft kaum zu entscheiden sein. Auf zwei Beispiele sei im folgenden wenigstens verwiesen. Sie sollen zeigen, daß die Einheitsübersetzung und auch der damit verbundene Kommentar sicher nicht in allen Fällen die Meinung Kohelets wiedergeben.

Ein Kabinettstück der Gedankenführung Kohelets und folglich auch der Kohelet-Interpretation ist das poetische Trinklied 9,7–9, das beim Vf. zu Unrecht als Prosa vorgestellt wird. Kohelet verwendet m. E. in diesem Abschnitt ein vorgegebenes Lied mit dem Thema Essen – Trinken – Lieben und stellt es in den Dienst seiner Gedanken über die Nichtigkeit des Lebens. Zusätze zum Lied schwächen die Aussage Kohelets dann ab. Da wir in diesem Fall anhand der poetischen Struktur des Liedes den Werdegang des Textes erheben können, wird ein dreifaches deutlich: Kohelet verwendet altsemitisches Material, seine Gedanken deuten die Tradition, spätere Leser oder Interpreten korrigieren schließlich Kohelets Ideen. Wie unterschiedlich ein harmloser Text wie z. B. 9,7–9 ausgelegt werden kann, möge deshalb die Gegenüberstellung der Übersetzung des Vf.s und meiner eigenen[2] vor Augen führen:

7 Also: Iß freudig dein Brot und trink vergnügt deinen Wein, denn das, was du tust, hat Gott längst so festgelegt, wie es ihm gefiel.	7 Wohlan, iß fröhlich dein Brot und trinke wohlgemut deinen Wein! [Denn längst schon hat Gott Gefallen an deinem Tun!]
8 Trag jederzeit frische Kleider, und nie fehle duftendes Öl auf deinem Haupt.	8 Jederzeit seien deine Kleider weiß, und an Öl auf deinem Haupt möge es nicht mangeln.
9 Mit einer Frau, die du liebst, genieß das Leben alle Tage deines Lebens voll Windhauch, die er dir unter der Sonne geschenkt hat, alle deine Tage voll Windhauch. Denn das ist dein Anteil am Leben und an dem Besitz, für den du dich unter der Sonne anstrengst.	9 Genieße das Leben mit der Frau [die du lieb hast,] . . . all die Tage deines nichtigen Lebens! [Die Gott dir unter der Sonne gibt! {Alle deine nichtigen Tage!}] Denn das ist dein Anteil! [Am Leben und an deinen Mühen, mit der du dich unter dem Himmel abmühst].

Während Kohelet in V. 7–8 voll die Vorlage übernimmt, fügte ein Späterer mit der Glosse „Denn längst schon hat Gott Gefallen an deinem Tun!" noch eine moralische Begründung hinzu. Derselben Mentalität verdanken wir auch die moralisierenden Zusätze über die Frau und die Lebenstage als Geschenk Gottes in V. 9. Kohelet selbst war dagegen nur daran gelegen, das Fragment des Trinkliedes mit seinem eigenen Thema von der Nichtigkeit des Lebens zu verbinden. Essen – Trinken – Lieben werden dabei im Sinne der Vorlage als Tun des Menschen ohne direkte Verbindung mit Gott verstanden. Daß solch unfromme Gedanken dringend einer Korrektur bedurften, zeigen auch die parallelen Eingriffe der Besserwisser in den anderen Stellen mit dem Thema Essen – Trinken – Lieben in 2,24–26; 5,17–19 und 8,15 (siehe auch Koh 3,12–13 und 3,22). Im Gegensatz hierzu finden wir beim Vf. auf S. 67–71 nicht nur ein Stück Prosa, in dem das Trinklied mit dem folgenden Spruch V. 10 verbunden wird, sondern auch die Auskunft, daß die viel diskutierte Frage, ob es sich in V. 9 um die oder eine Ehefrau handeln soll, im Zusammenhang eigentlich nicht zur Debatte stehe und deshalb aus dem Text auch nicht beantwortet werden könne. Die Freude soll ständig gesucht werden. Das Motiv dafür sei: Dann, wenn sie sich anbietet, habe Gott sie ja auch gnädig zugeteilt (70).

Das Problem der Frau in V. 9 haben die Kommentatoren des Buches etwas bewegender empfunden. Sie konnten die Aufforderung des Trinkliedes, die doch deutlich auf Frauen anspielt, die es in der Nähe von Wein und Essen gab, so kaum annehmen. Durch die Anmerkung „die du lieb hast" wollten sie wohl auf die Ehefrau anspielen und sich dadurch von Kohelet absetzen. Daß die Freude berechtigt sei, weil Geschenk Gottes, lag dem Trinklied so ferne wie auch Kohelet selbst. Mit dieser quietistischen Vorstellung verzieren dann erst die Zensoren den Text. Für den Leser der Einheitsübersetzung ergeben sich so vom Text und Kommentar gleichfalls keine Bedenken gegen längst eingefahrene Vorstellungen über Gott und Welt.

Mit besonderer Betonung und zu Recht hebt Vf. hervor, daß Kohelet auf den Jargon der Kaufleute zurückgreife. Er stellt lapidar fest: „Philosophische Begriffe hat er von der Kaufmannssprache her entwickelt" (9). Ein Begriff der Kaufmannssprache, der bereits in den Texten von Ugarit bezeugt ist, liegt in *ḥtbwn* 7,25–27 und 9,10) vor. Vf. übersetzt *ḥtbwn* mit „zusammenrechnen" (7,25), „Rechenergebnis" (7,27), „Berechnungen" (7,29) und „Rechnen" (9,10). Der terminus technicus *ḥtbn* bedeutet jedoch Bilanz, Gewinn- und Verlustrechnung, Ergebnis. Er bezeichnet die Abrechnung über Gewinn und Verlust, die ein Kaufmann am Ende eines Unternehmens gegenüber dem Kapitalgeber aufstellt. Dieser Begriff liegt in 7,25.27 und 9,10 vor. Dagegen kommentiert ein Glossator in 7,29 mit *ḥtbn* „Gedanken, Plan", das von *ḥtbn* „Abrechnung" zu unterscheiden ist, den von Kohelet aufgenommenen Terminus der Kaufmannssprache *ḥtbn* in 7,25 und 29. Von diesem Hintergrund her läßt sich auch etwas mehr Farbe in die Wiedergabe von 9,10 bringen. Vf. meint, daß der Spruch „Alles, was deine Hand, solange du Kraft hast, zu tun vorfindet, das tu! Denn es gibt weder Tun noch Rechnen noch Können noch Wissen in der Unterwelt, zu der du unterwegs bist" auf die Jugendzeit abziele (70f). Es dürfte sich jedoch hier um ein Bild aus der Welt des Kaufmanns handeln, der in der Unterwelt keine Unternehmungen und Abrechnungen, d. h. Gewinn haben wird. Auch in diesem Falle konnte es sich ein Glossator nicht versagen, den sehr realistischen Spruch auf die höhere Ebene von „Wissen und Weisheit" zu heben. Für 9,10 ist folgende Übersetzung vorzuschlagen:

Alles, was dir unter die Hände kommt,
mit deiner Kraft zu tun, das tue!
Denn es gibt weder Unternehmen noch Abrechnung
[noch Wissen, noch Weisheit]
im Totenreich, wohin du gehst!

Während Kohelet äußerst drastisch und bildreich seine händlerisch gesinnten Hörer anspricht, bieten Einheitsübersetzung und Kommentar mit ihrem „Rechnen" nur ein blasses und letztlich unverständliches Vokabular an.

Die angeführten Einwände mögen verdeutlichen, daß Vf. kaum jene überzeugen wird, die von einer vielschichtigen Gestaltung des Kohelet-Buches ausgehen und sich dabei auf eine Reihe von Gründen stützen. Übersetzung und Kommentar geraten in diesem Faszikel in Gefahr, uns einen zu modernen Kohelet vorzustellen. Sie versuchen gerade das einzuebnen, was Kohelet in unseren Augen sonderbar und fremd macht: Gott ist im Himmel und der Mensch auf Erden, das Geschehen auf Erden ist so, daß der Mensch nichts von einer Gegenwart oder Tätigkeit Gottes zu verspüren vermag. Er führt so altorientalische Gedanken ohne abmildernde Hilfskonstruktionen weiter. Daß Kohelet damit vielen Lesern nicht gefällt, zeigt die Geschichte seines Textes und der Kommentatoren bis auf die Neue Echter Bibel hin.

Trotz der vorgebrachten Einwände soll jedoch nicht verdunkelt werden, daß Vf. einen höchst lebendigen, anregenden und formvollendeten Kohelet geschaffen hat, der vielen den Zugang zu diesen dunklen zwölf Kapiteln Bibel öffnen wird. Eine vollkommene und allseits befriedigende Kohelet-Übersetzung wird es nicht

[2] Zu philologischen und kolometrischen Einzelheiten siehe UF 12, 1980.

so bald geben, so daß wir auch zu dieser mit dem Skeptiker Kohelet sagen können „Ein lebender Hund ist besser als ein toter Löwe“ (9,4).

Münster Oswald Loretz

Olley, John W.: **'Righteousness' in the Septuagint of Isaiah.** A Contextual Study. – (Missoula/Montana): Scholars Press (1979). X, 191 S. (Society of Biblical Literature Septuagint and Cognate Studies Series 8) Lw. $ 17.–

Diese überarbeitete Diss. des Melbourne College of Divinity setzt sich zum Ziel zu klären, wie die Septuaginta-Übersetzer die Stellen des Jes-Buches verstanden haben, in denen Bildungen des hebräischen Verbalstammes *ṣdq* verwendet wurden und wie sie die Bedeutung der Ableitungen des griechischen Stammes dik- (δικαιοῦν, δικαιοσυνη, ἀδικεῖν u. dgl.) auffaßten.

In einem 1. Kap. „General Aspects of Methodology and Background“ (3–19) geht Vf. von der Voraussetzung aus, daß die LXX-Übersetzer sowohl die Originalsprache, als auch das Griechische gut beherrschten, über die Fähigkeit zum Übersetzen verfügten und genau wußten, warum sie das Hebräische gerade so wiedergaben, wie sie es taten. Er nimmt ferner an, daß die LXX ihre Entstehung nicht einer Initiative ägyptischer Behörden, wie der Aristeas-Brief behauptet, sondern den religiösen Bedürfnissen der Juden in Ägypten verdankt. Zur Erreichung des oben umschriebenen Ziels seiner Arbeit will er auf die Textzusammenhänge achten und prüfen, ob sich ein besonderes Diaspora-Judengriechisch feststellen läßt oder ob die Übersetzer von der normalen Semantik des Griechischen ihrer Zeit ausgehen. Darum untersucht er zunächst im 2. Kap. „Classical and Hellenistic (Non-jewish) Greek Usage“ (21–43). Eine Überprüfung des Sprachgebrauchs von Aristoteles, Aischylos, Sophokles, Herodot, Thukydides, Aristophanes, Xenophon, Dionysios von Halikarnass, Plutarch und von Inschriften ergibt, daß die Ableitungen des Stammes dik- im Griechischen weitgehend rechtliche Bedeutungen haben und die Gerechtigkeit von Urteilen der Richter, von Verhaltensweisen von Regierenden, aber auch des Verhaltens gegenüber dem Mitbürger bezeichnen; das Verbum δικαιοῦν hat die Bedeutung von „doing (to a person, or in absolute sense) what is necessary to correct an act or state of injustice“ (43). Eine moralische Bedeutung im Sinn von „gut, fromm“ o. dgl. kann nicht festgestellt werden; auch die Gottheit wird kaum als „gerecht“ bezeichnet.

Die Kap. 3 bis 5 untersuchen dann die Wiedergaben der hebräischen Verbformen, der von *ṣdq* gebildeten Nomina in der Jes-LXX sowie einige andere verwandte Ausdrücke, vor allem mit dem griechischen Stamm seb- gebildete Wörter.

Das 6. Kap. „Conclusions“ (125–127) faßt die Ergebnisse der Untersuchung zusammen: Der griechische Übersetzer von Jes geht immer von den Bedeutungen des Stammes dik- im Griechischen aus, d. h. er versteht Gerechtigkeit im Sinn von „dem Recht entsprechend“ bzw. „Recht verschaffen, gerecht vergelten“ u. dgl. und weicht darin von den Bedeutungen der hebräischen Wurzel *ṣdq* häufig ab, die auch „gnädig sein gegenüber jemand“, „sich selbst, seinem eigenen Wort oder Versprechen gegenüber treu sein“ u. dgl. bedeuten kann. Wenn der LXX-Übersetzer die Wortbildungen des Stammes dik- auf Gott überträgt, dann versteht er die Gerechtigkeit Gottes ganz im profanen Sinn des griechischen dik-: Er verschafft Israel Recht, oder aber: er bestraft Israel bzw. einen Menschen gerecht. Jeder griechisch Sprechende konnte den LXX-Text von Jes im griechischen Sinn verstehen und brauchte nicht eine besondere jüdisch-griechische Semantik dazu. Dabei blieb allerdings ein wesentlicher Aspekt des hebräischen *ṣdq* unberücksichtigt, nämlich daß Gott gerade darin „gerecht“ ist, daß er dem Sünder vergibt oder das sündige Israel ohne dessen Verdienst rettet. In LXX ist Gott „gerecht“, wenn er Israel rettet, weil Israel als von den Feinden unterdrückt von Gott Hilfe erwarten kann; „salvation is an act of justice“ (127). Da das NT die Sprache der Septuaginta spricht, dürfte es mit „Gerechtigkeit“, vor allem mit der „Gerechtigkeit Gottes“ etwas Ähnliches wie LXX meinen, doch muß das noch durch weitere Untersuchungen an anderen atl Büchern und am Sprachgebrauch des NT überprüft werden.

Fünf Anhänge mit Listen über die griechischen Wiedergaben der verschiedenen hebräischen Ausdrücke für „gerecht“ und über die Wiedergaben der betreffenden hebräischen Ausdrücke in den wichtigsten modernen Übersetzungen und Jes-Kommentaren, über die Beziehungen von griechisch. ἔλεος und hebr. *ḥēn* zur Vorstellung „Gerechtigkeit“ und über das Verhältnis Israels zu den anderen Völkern und dessen Beziehung zur Gerechtigkeit Gottes, die Anmerkungen zum Text, ein umfangreiches Literaturverzeichnis, ein Register der Bibelstellen und der außerbiblischen griechischen Texte schließen den Bd ab.

Die Arbeit ist ein wichtiger Beitrag zur besonderen Semantik und zur Theologie der Septuaginta, der zu weiteren ähnlichen Untersuchungen der Septuaginta-Terminologie anregen sollte. Wichtig scheint dem Rez., daß sich die in letzter Zeit ausgesprochene Skepsis gegenüber der Annahme einer eigenen jüdisch-griechischen Sprache bestätigt: Die Juden Ägyptens sprachen kein anderes Griechisch als ihre nichtjüdischen Mitbürger, aber sie haben von ihrer jüdisch-religiösen Tradition her ihr Griechisch auf Glaubensvorstellungen übertragen müssen, die es für die Heiden nicht gab. Von daher ist es zu erklären, daß die Septuaginta einerseits sich nicht unbeträchtlich vom MT unterscheidet und sie andererseits manchmal den Eindruck erweckt, als unterscheide sich ihre Sprache vom hellenistischen Griechisch ihrer Zeit. So ist diese Untersuchung nicht nur für den Exegeten oder allgemein für den Theologen interessant, sondern auch für den Judaisten und für den Vertreter der klassischen Philologie. Aber auch der moderne Bibelübersetzer kann manches daraus lernen.

München Josef Scharbert

Schäfer, Peter: **Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums.** – Leiden: Brill 1978. 305 S. (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums Bd XI) Ln hfl 96.–

Der vorliegende Sammelband vereinigt vier bisher unveröffentlichte und fünf ältere Aufsätze des Kölner Judaisten (Nachweis der Erstveröffentlichungen 21f). Das Schwergewicht der Zusammenstellung liegt auf den Fragen der rabbinischen Lehre und Schriftauslegung.

1. Die beiden stärker historischen Untersuchungen betreffen Vorgänge des späten ersten und frühen zweiten Jh.s n. Chr.: „Die sogenannte Synode von Jabne. Zur Trennung von Juden und Christen im 1./2. Jh. n. Chr.“ (45–64) und „R. Aqiva und Bar Kokhba“ (65–121). Die erstgenannte Studie behandelt zwei Probleme: Die Festsetzung der Birkat ham-minim (46–55) und den Abschluß des Kanons (56–64). In beiden Fragen korrigiert S. überzeugend die ältere und verbreitete Auffassung, daß es sich um gezielt antichristliche Abgrenzungsbeschlüsse gehandelt habe. Was die Bitte gegen die Häretiker betrifft, ist diese Klarstellung inzwischen auch von David Flusser bekräftigt worden (vgl. „Das Schisma zwischen Judentum und Christentum, in: EvTh 40, 1980, 214–239, hier 229–233). Die Fixierung der Birkat ham-minim in Jabne liefert also keine Argumentationsbasis für eine Spätdatierung von Texten und Schriften, die eine schroffe Abgrenzung zwischen Christen und Juden voraussetzen (was z. B. die Ansetzung des Johannesevangeliums betrifft). Die Klärung zur Kanonfrage ist wichtig für die neuere Diskussion zur Bibl. Theologie, besonders als Anfrage an Hartmut Geses Auffassung von der „Kanonreduktion“ von Jabne (vgl. in „Vom Sinai zum Zion“, 1974, 16f. sowie in „Tradition und biblische Theologie“, in: Zur Tradition und Theologie im AT, hrsg. v. O. H. Steck, 1978, 87–111, hier 108).

Die Studie zu R. Aqiva und Bar Kokhba präsentiert alle Quellentexte über das Verhältnis dieses Lehrers zum zweiten jüdischen Aufstand und diskutiert ihren historischen Wert. Schäfer bejaht die Überlieferungen von einer akuten politisch gefärbten Messiaserwartung R. Aqivas, äußert aber Zweifel an der sog. Messiasproklamation (86–90). Hier würde ich die Tatsache, daß die eigentliche These: „Dieser ist der König Messias“ im Unterschied zum Kontext in Aramäisch gefaßt ist, gegen Schäfer (88) eher als positives historisches Indiz werten; für eine etwaige öffentliche Messiasproklamation kam doch wohl nur das Aramäische in Frage.

2. Von den stärker theologischen Untersuchungen betreffen drei den Bereich der Geschichtstheologie:

a) „Zur Geschichtsauffassung des rabbinischen Judentums (23–44). Die Unterthemen Schöpfung, Torah und Erlösung erweisen sich als eng miteinander verknüpft: Bereits die Erschaffung der Welt zielt auf die in der Gabe der Torah konkretisierte Erwählung Israels, und von der Annahme und Erfüllung der Torah hängen die Erhaltung der Schöpfung (37) und die Erlösung (42) ab. S. spricht mit Recht (42) von einer deutlichen „Tendenz, die Verantwortung des Menschen in der Geschichte, gerade auch im Blick auf die erhoffte Erlösung, zu betonen“. (Der Ausdruck „konsequent anthropozentrisch“, den er abschließend (44) dafür einsetzt, könnte freilich mißverstanden werden. Geschichte bleibt ja für die Rabbinen bei aller menschlichen Mitverantwortung ein Wechselspiel zwischen Gott und Mensch.)

b) „Die messianischen Hoffnungen des rabbinischen Judentums zwischen Naherwartung und religiösem Pragmatismus“ (214–243). In dieser Studie geht es um „die Frage nach dem Termin der Erlösung, genauer: nach dem Verhältnis zwischen ‚aktiver‘ Naherwartung und eher vorsichtiger oder pragmatischer Einschätzung der politischen Möglichkeiten und damit betonter Zurückhaltung gegenüber allzu drängenden Erlösungshoffnungen“ (214). Die Untersuchung zeigt Unterschiede zwischen den Äußerungen vor und nach dem Bar-Kokhba-Aufstand sowie zwischen palästinischen und babylonischen Lehrern. Verbreitet ist die Betonung der Umkehr als Korrektiv gegenüber einer deterministischen Geschichtsauffassung.

c) „Die Lehre von den zwei Welten im 4. Buch Esra und in der tannaitischen Literatur" (244–291). Hier begründet S. in einer genauen Bestandsaufnahme zur Terminologie, daß 4. Esr im Gegensatz zur rabbinischen Literatur „von einer klaren Trennung der drei Zeiten ‚diese Welt', ‚messianische Zeit' und ‚zukünftige Welt' ausgeht" (263). Dem homiletisch-ethischen Anliegen der Rabbinen steht im 4. Esra eine schroffe Betonung des Dualismus der beiden Welten und ein ausgeprägter Heilspessimismus gegenüber. 4. Esr kann darum nach S. nicht – wie früher angenommen – aus dem Schülerkreis Yoḥanan ben Zakkais stammen. Apokalyptik und rabbinische Theologie sind darum zwar nicht grundsätzlich zu unterscheiden, aber die Rabbinen haben doch bestimmte Zuspitzungen und Engführungen apokalyptischen Denkens nicht mit- oder nachvollzogen.

3. Zwei Untersuchungen betreffen Aspekte der Lehre von der Torah, die für den Vergleich mit dem NT und das Gespräch zwischen Juden und Christen besonders wichtig sind:

a) „Die Torah der messianischen Zeit" (198–213). Hier geht es um die in der theologischen Diskussion umstrittene Frage, „ob das rabbinische Judentum für die Endzeit eine neue, messianische Torah oder sogar die völlige Aufhebung der Torah erwartete" (198). Schäfers Ergebnis ist im wesentlichen negativ, auch im Blick auf die vielzitierte Periodisierung der Geschichte in bSan 97a/b; AbZa 9a, die nach Baeck, Schoeps und Ben Chorin die paulinische These vom Ende des Gesetzes verständlich machen könnte. Für den Problemkreis „Jesus und das Gesetz" erscheint mir lehrreich, daß Schäfer Spuren einer von der Mehrheit der Weisen abgelehnten Erwartung einzelner Änderungen an der Torah aufweist, die unter anderem die Reinheitsgebote betreffen (209–213). Diese Erwartung steht im Zusammenhang des Fragens nach den „Gründen der Gebote" – eines Fragens, das sich auch in der Jesusüberlieferung findet (vgl. Mk 2,27; 10,5).

b) „Das ‚Dogma' von der mündlichen Torah im rabbinischen Judentum" (153–197). Diese Untersuchung trägt noch einmal zur Klärung der Bedeutung von Jabne bei. Während Neusner die Lehre von der mündlichen Überlieferung als in Jabne geschaffene Theorie zur Legitimierung der Rabbinen als neuer Führung des Volkes ansieht, vertritt Schäfer die Entstehung dieser Lehre v o r Jabne und ihre Dogmatisierung lange n a c h Jabne.

4. Ebenfalls im Gespräch mit J. Neusner steht die Einleitung mit wichtigen methodologischen Überlegungen. Schäfer hinterfragt dessen einseitige Festlegung der Rabbinistik auf die Interpretation der Halakha. Außerdem enthält die Einleitung Nachträge zu den schon früher veröffentlichten Studien dieser Sammlung (12–21).

5. Die beiden übrigen Aufsätze gelten begrenzteren Fragestellungen zu bestimmten Auslegungstraditionen und illustrieren damit den Arbeitsbereich, dessen Relevanz Schäfer gegen Neusner verteidigt:

a) „Tempel und Schöpfung. Zur Interpretation einiger Heiligtumstraditionen in der rabbinischen Literatur" (122–133).

b) „Der Götzendienst des Enosch. Zur Bildung und Entwicklung aggadischer Traditionen im nachbiblischen Judentum" (134–152).

Aufs ganze gesehen bietet der Bd einen wichtigen Ausschnitt aus der langen Reihe interessanter Studien des Vf.s. Er dokumentiert das – trotz schmaler institutioneller Basis – auf hohem Niveau erfreulich selbständige Weitergehen judaistischer Arbeit in Deutschland und die Bereitschaft von Judaisten, auf die Grenzfragen von Judaistik und christlicher Theologie besonders einzugehen.

W u p p e r t a l K l a u s H a a c k e r

Chilton, Bruce David: **God in Strength.** Jesus' Announcement of the Kingdom. – Freistadt: F. Plöchl (1979). 347 S. (Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt, Serie B, Bd 1) kart.

Die überarbeitete Diss. (Cambridge 1976) gilt, wie in „I. Introduction" (9–24) begründet ist, 5 Ankündigungen der Gottesherrschaft im Munde Jesu (Mk 1,14f par; Mt 8,11f par; Lk 6,16 par; Lk 12,32; Mk 9,1 par, die in „II. Exegeses" (25–274) eingehend analysiert werden, wobei die Redaktionskritik eine zentrale Rolle spielt (und die Forschungsgeschichte angemessen berücksichtigt wird). Der Ertrag der Exegesen wird in „III. Conclusions" (275–298) vorgestellt:

Die Ankündigungen lassen sich auf aramäische Vorlagen zurückführen (Nähe zu Targum Jonathan zu Jesaja), Worte Jesu, die in der Überlieferung und Evangelienredaktion interpretiert (und in Mt 11,12f u. Mk 9,1 auch mißinterpretiert) wurden. Die Gottesherrschaft ist als „the self-revelation of God" (284) verstanden, „as acting now (T Is 24,23; Mk 1,15; Lk 4,18.19.21), as moving towards a future, irresistible climax in which He will be fully revealed (T Is 24,23; 31,4; Mt 8,11; Mk 9,1), and as inaugurated by the strength with wich He manifests Himself (T Is 40,9.10; Lk 16,16)" (284); sie umfasse alle diese Dimensionen, die nicht verwischt und einseitig systematisiert werden dürften. C. setzt sein Ergebnis einem „Kohärenz-Test" aus und diskutiert Möglichkeiten, die Logien in einer Entwicklung des Lebens Jesu zu plazieren, die er jedoch ablehnt: „The material identified in this thesis would form a significant element in any satisfactory life of Jesus, but it does not provide the key for constructing an outline of that life" (298).

4 Appendices (299–318) gelten dem Text von Mt 4,16f; Ναζαρα (Lk 4,16); der Lesart von D in Mk 9,1; der formkritischen Kategorisierung der Logien. Bibliographie (319–336), Abkürzungsverzeichnis (337–340) und Autorenregister (341–347) schließen den Bd ab.

Die sorgfältigen Analysen erhärten zureichend die Authentie der hinter den red. Übermalungen sichtbar werdenden Logien Jesu; Beachtung verdient, daß Mk 1,15 ganz für Jesus reklamiert werden kann, daß auch hinter Lk 4,16–21 eine auf Jesus zurückführbare Tradition sichtbar wird. Problematisch erscheint mir die Auslegung der Rekonstruktion von Mk 9,1: „the speaker calls the angelic group to witness that what he says is true" (269f), obwohl die Hypothese die Position des mk bearbeiteten Wortes vor der Verklärungsgeschichte, in der Elija und Mose als Zeugen für Jesus, die den Tod nicht gekostet haben, da sie entrückt wurden, bestens erklärt. Die wichtige Untersuchung verdient alle Aufmerksamkeit bei der Exegese der einschlägigen Evangelientexte wie bei der Rückfrage nach Jesu Gottesreichverkündigung.

F r e i b u r g i. B r. R u d o l f P e s c h

Crossan, John Dominic: **Finding is the First Act.** Trove Folktales and Jesus' Treasure Parable. – Philadelphia/Missoula, Montana: Fortress Press/Scholars Press (1979). 141 S. (SBL Semeia Supplements) kart. $ 4.–

Schon in einem früheren Buch hat C. den beiden kleinen Gleichnissen in Mt 13,44–46 eine Schlüsselposition zugewiesen. Sie würden den Angriff Jesu auf die Vergötzung der linearen Zeit und die überraschende neue Zeitlichkeit der Basileia besonders deutlich zum Ausdruck bringen (In Parables, New York 1973, 34–36; vgl. Raid on the Articulate, New York 1976, 153f). Es folgte ein Aufsatz zum Motiv der Schatzsuche im spätantiken Umfeld (Hidden Treasure Parables in Late Antiquity, in: SBL Seminar Papers 10, Missoula 1976, 359–379). Eine weitere Version dieses Themas legt er nun mit seiner neuen Monographie vor, die um das Gleichnis vom Schatz im Acker (Mt 13,44) kreist. Durch einen Vergleich mit volkstümlichen und hellenistisch-jüdischen Schatzgeschichten, der auf zurückhaltende Weise strukturale Verfahrensweisen ins Spiel bringt, soll es in seiner Besonderheit und in seiner Aussage erhellt werden.

Der erste Teil (11–51) mustert das weit gestreute folkloristische Material, das mit Hilfe von sechs Motifemen in eine sinnvolle Ordnung gebracht wird.

Diese Motifeme, aus denen sich durch Selektion und Kombination alle untersuchten Schatzmärchen generieren lassen, sind: Hiding/Not Hiding – Seeking/Not Seeking – Finding/Not Finding – Obtaining/Not Obtaining – Securing/Not Securing – Using/Not Using. Verknüpft man z. B. die Motifeme Hiding – Not Seeking – Finding – Using, erhält man eine Geschichte von dem Typ: jemand stößt durch Zufall auf einen verborgenen Schatz, der ihn fortan zum reichen Mann macht. Die Umsicht, mit der C. eine Reihe von Märchen-Motiv-Indices ausgewertet, und der Spürsinn, mit dem er aus teils sehr entlegenen Editionen die einschlägigen Texte zusammengetragen hat, nötigen zweifellos Bewunderung ab. Die entsprechenden bibliographischen Angaben sind dankenswerterweise mit einem Verzeichnis der Sekundärliteratur und einem Autorenregister am Schluß des Buches zusammengestellt (123–141).

Ist vom Untersuchungsergebnis des ersten Teils her nur ein Strukturvergleich möglich, rückt der zweite Teil (53–71), der sich mit jüdischen Schatzgeschichten beschäftigt, zeitlich und räumlich sehr viel näher an das Jesusgleichnis heran, so daß auch die genetische Fragestellung interessant wird.

Besonders aufschlußreich ist neben einigen Stellen aus Talmud und Midrasch Philo, Deus Imm 91: „... so wie man erzählt, daß ein Bauer, der ein Stück Land umgrub, um einige Edelbäume darauf zu pflanzen, auf einen Schatz stieß und unverhofftes Glück gewann." An außerjüdischen antiken Belegen nennt C. noch Plato, Leg 913a/b (46), Horaz, Sat 2,6,1–15 (74f) und die entsprechende Stelle bei dem Horazkommentator Porphyrio Pomponius (nicht dem Neuplatoniker Porphyrius von Tyros, wie C. 76f fälschlich schreibt, vgl. KP IV, 1063f). Unbedingt hierher gehören aber auch Cicero, Divin 2,134 und Artemidor, Oneirocr 2,59. Nach allem wird man sagen müssen, daß Jesus mit seinem Schatzgleichnis ein verbreitetes erzählerisches Motiv nicht neu erfindet, sondern bewußt aufgreift, aber abwandelt.

Im dritten Teil (73–122) wendet C. sich endgültig dem Jesuswort Mt 13,44 zu, an dessen Authentizität er zu Recht festhält, jedoch ohne diese Entscheidung hinreichend zu begründen.

Der Strukturvergleich fördert zwei Eigenheiten zutage. Erstens: für das „er verkaufte alles, was er hatte" gibt es nur sehr wenige, entfernt vergleichbare Parallelen. Das hängt zweitens eng mit der auffälligen Motivkonstellation zusammen: Finding in Another's Land – Rehiding the Treasure – Buying the Field. Dieses leicht anrüchige Verfahren, das schon manchem Ausleger Kummer bereitet hat, läßt sich nicht mit dem Hinweis auf jüdische Rechtsverhältnisse abtun, wie C. in Auseinandersetzung mit J. Duncan M. Derrett (Law in the NT, London 1970, 1–16) nachweist. In Volkserzählungen ist ein derartiges Übervorteilen nur tolerierbar, wenn der Erstbesitzer zuvor als reicher Schurke oder Geizhalz und der glückliche Finder und Käufer als armer, braver Mann eingeführt wird. In Mt 13,44 fehlt diese Motivation.

C. baut auf dieser Beobachtung seine Auslegung auf. Das Gleichnis verlangt vom Hörer, um der Basileia willen alles aufzugeben: seine Güter, seine Moral und seine Gleichnisse (93). Der erste Gedanke versteht sich, auch wenn er in diesem Fall nicht die eigentliche Sinnspitze darstellt. Den zweiten Punkt kann man insofern ein Stück weit nachvollziehen, als das Gleichnis keine unmittelbare Handlungsanweisung gibt und die Basileiabotschaft die bisherige Sinnwelt des Hörers in Frage stellt. C. scheint allerdings mehr zu meinen. Vom dritten Punkt an wird das Einverständnis mit C. schwierig. Die bis dahin sehr geschlossenen Ausführungen brechen auseinander in eine Reihe von sprachtheoretischen und philosophischen Reflexionen, in denen C. eine Lieblingsidee weiterverfolgt: die strenge Bildlosigkeit Gottes, die auch das sprachliche Bild mit dem Bann belege, sei von Jesus in seinen paradoxen Antigleichnissen zur Sprache gebracht, von der Tradition aber moralisierend und allegorisierend aufgehoben worden.

Bei C. besteht unverkennbar die Tendenz, Exegese in Form von Aphorismen und geistreichen Einfällen zu betreiben. Mancher Gleichnisinterpret wird das begrüßen, vor allem, wenn er von einer Schule mit vergleichbaren Neigungen herkommt (vgl. etwa W. Harnisch, in: VuF 24,1 [1979] 61–71). Andere Exegeten mit einer stärker historisch orientierten Interessenlage, zu denen sich der Rez. zählt, werden ihre Vorbehalte haben.

München Hans-Josef Klauck

Wrege, Hans-Theo: **Die Gestalt des Evangeliums.** Aufbau und Struktur der Synoptiker sowie der Apostelgeschichte. – Frankfurt a.M., Bern, Las Vegas: P. Lang (1978). 312 S. (Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie 11) kart. SFr 48.–

Die Kieler Habil.-Schrift, die dem Prozeß der Evangelienschreibung gewidmet ist, enthält ein weitgespanntes Programm:

Kap. 1 „Forschungsgeschichte" (11–48) skizziert die widerstreitenden Auffassungen der Evangelien in den Epochen der Literarkritik und der Leben-Jesu-Forschung der Formgeschichte (besonders bei R. Bultmann), der neuen Jesus-Frage und der Redaktionsgeschichte, um zu traditionsgeschichtlichen Konsequenzen zu kommen: Welche Bedeutung kommt der Evangelienschreibung eigentlich zu, wenn sie „erstmals die Plattform" bot, „auf der sich die verschiedenen Traditionen und ihre unterschiedlichen kerygmatischen Konzepte aneinander und miteinander zu bewähren hätten" (46)? Kap. 2 „Die Passionsgeschichte" (49–96) erörtert im Überlieferungsmaterial verschiedener urchristlicher Trägerkreise angelegte „Vorstrukturen", die Markus die Organisation der Passionsgeschichte ab 11,1ff erlaubten. Kap. 3 „Der Mittelabschnitt Mk 8,27–10,46ff" (97–110) stellt dar, wie Markus Passionsperikopen und katechetisches Gut verbindet und so seinen Entwurf „zugleich als Erzählbuch dieses Jesusweges und als Buch seiner Lehre" (110) aufbaut. Kap. 4 „Das Messiasgeheimnis" (111–122) versucht zu zeigen, wie Mk das Schweigegebot den Wundergeschichten entnahm und für den Aufbau seines Evangeliums fruchtbar machte, es mit dem der Paränese entnommenen Unverständnismotiv und der Verstockungsvorstellung verband und ins Zentrum seiner „Konfrontationschristologie" (119) stellte, welche die Jünger-Jesus-Analogie des Mittelteils neu fundiert und die Passionsgeschichte vorbereitet. Es enthalte also eine weitere „Vorstruktur", welche die Epochen vor und nach Ostern unterscheiden lasse. In Kap. 5 „Das Geistwort, die Logien und der strukturelle Aufbau des Mt sowie des Lk Doppelwerkes" (123–160) wird das Geistwort Mt 12,32/Lk 12,10, das eine vor- und nachösterliche Epoche von Vergebung und Nichtvergebung unterscheide, mit dieser „Vorstruktur" für den Aufbau des Mt-Ev (Auswirkung: Polemik und Paränese) und des lk Doppelwerkes (Zusammenschau der Gegensätze) neben den von Mk her vorgegebenen „Vorstrukturen" verantwortlich gemacht. In den „Abschlußbetrachtungen" des 6. Kap. (161–180) wird gezeigt, daß der Begriff „Evangelium" nicht für die leitenden Interessen der Evangelienschreibung steht, wohl aber für kirchl. Anerkennung der Resultate. W. meint sogar, „die Bezeichnung als Evangelium" könne „neben der Anerkennung auch einen Akt subtiler oder auch massiver Verkirchlichung bedeuten" (168). Nicht dieser Begriff, sondern die „Vorstrukturen" (Väter-Prophetenmörder; Erniedrigung-Erhöhung; Umkehrung der Verhältnisse; Nicht Richten; Nicht Widervergelten; der leidende Gerechte und sein Lohn; „erst den Juden, dann den Heiden"; Botenrecht; Geistwort; Messiasgeheimnis; Unwissenheit-Erfüllung) boten den Schlüssel zur Evangelienschreibung: „Der einzelne Redaktor bleibt ... dem Gesamtgefüge der Motive und Strukturen verpflichtet, das in der Gemeinschaft verankert ist. Die synoptischen Entwürfe zeigen dabei eindrücklich, daß sich die Redaktoren nie außerhalb des Bereiches bewegen, der durch die Motive und Strukturen vorgegeben ist" (172). W. erörtert abschließend „Humanwissenschaftliche Aspekte" (Gestaltpsychologie; Kirchensoziologie; Anthropologie), um den Modellcharakter der Evangelienschreibung für gegenwärtige kirchliche Probleme aufzuweisen: „Die Evangelienschreibung eröffnet praktische Perspektiven für die Kirche, weil sie zeigt, wie schon im frühen Christentum auseinanderdriftende Gruppen zusammengeführt werden konnten" (179). Die zweite Hälfte des Buches enthält die Anmerkungen (181–289) und Quellen- und Literaturverzeichnis (291–312).

Die an Einzelbeobachtungen äußerst reiche, aber auch recht hypothesenfreudige Arbeit ist daran interessiert, die Bedeutung des historischen Motivs bei der Evangelienschreibung herauszustellen und deutlich zu machen, daß jedes Evangelium „mit dem historischen Motiv Impulse verbindet, die dem hermeneutischen und dialektischen Interesse an der Vergegenwärtigung vergangener Aussagen entsprechen; daß aber andererseits jedes der Evangelien auch historische Impulse aufweist, die in diesem hermeneutisch-dialektischen Interesse nicht aufgehen, sondern im Gegenteil dessen Einseitigkeit ins Licht rücken" (135). Die Überlagerung der exegetischen Analysen durch theologiegeschichtliche Fragestellungen macht die Lektüre der Studie schwierig, die viele Anregungen und Einsichten bietet, mit denen sich kritisch auseinanderzusetzen lohnt. Die Einbeziehung von „Vorstrukturen" in die Rekonstruktion des Prozesses der Evangelienschreibung hat W. auf jeden Fall als notwendig und fruchtbar erwiesen, auch wenn man aufgrund abweichender literar- und traditionskritischer Einschätzung im einzelnen und ganzen zu modifizierten Resultaten gelangen wird, die angesichts der komplexen Materie hier nicht diskutiert werden können.

Freiburg i.Br. Rudolf Pesch

Baumeister, Theofried: **Die Anfänge der Theologie des Martyriums.** – Münster: Aschendorff (1980). XII, 356 S. (Münsterische Beiträge zur Theologie 45). kart. DM 98.–

Der Werktitel verdeutlicht nicht unbedingt, daß es in B.s Habil.-schrift um die christliche Theologie des Martyriums geht. Allerdings wird diese in der Untersuchung weitgehend mit der frühjüdischen Martyriumstheologie historisch-genetisch zu einem einzigen Phänomen zusammengefaßt (bezeichnend die Ergebnisformulierungen 307f), indem die ersten Anfänge auch der christlichen Martyriumsdeutung in der frühjüdischen Geschichte identifiziert werden. Darin kommt ein bemerkenswerter Tatbestand in den Blick, der als solcher nicht ausdrücklich registriert wird: eine eigentlich religiös-theologische Sinndeutung des Erleidens von tödlicher Gewaltanwendung wegen des Festhaltens an einer religiösen Überzeugung ist spätantik nur in der jüdisch-christlichen Überlieferung anzutreffen.

Im Buch geht es näherhin um eine „Darstellung der Anfänge dieser Theologie", und zwar in „Gesamtsicht", und auch darum, gegenüber der bisherigen Forschung „einige Lücken zu schließen" (4). Denn es gibt zum Thema neben vielem anderen schon die Monographien von H. von Campenhausen (1936) und W. H. C. Frend (1965). Die Untersuchung, als deskriptive Bestandsaufnahme aller Informationen aus den erhaltenen Quellen angelegt, hält (entgegen ersten weiterreichenden Plänen: XI) mit der Behandlung des Polykarpmartyriums inne, weil in dieser Schrift ideenmäßig wie terminologisch eine bestimmte Endgültigkeit erreicht ist. Zwischen dem Eröffnungskapitel zur jüdischen Martyriumsdeutung (6–65) und der Analyse des MartPolyk (291–306) wird ein minutiöser Durchgang durch die urchristliche Literatur vorgelegt: Die ntl Schriften und die sog. Apostolischen Väter sind durchmustert, viele Einzelergebnisse gesammelt und zu einer Entwicklungsgeschichte geordnet worden. Bei dieser Limitierung ist der größere Teil des Buches mit ntl Texten befaßt (66–228). Anläßlich der Einbeziehung der Petrusapokalypse (249–251) wird begründet, wieso

aus der „nichtkanonischen Literatur" nur dieses eine Apokryphon berücksichtigt wurde (251 Anm. 19): Alle anderen Apokryphen schieden aus chronologischen Gründen oder mangels einschlägiger Inhalte aus.

Die beobachtete Entwicklung der theologischen Ideen, mit denen Verfolgung und Glaubenstod im Sinn gedeutet wurden, ist kurz gefaßt diese:

Die Anfänge entsprechender Reflexionen liegen also im Judentum. Und zwar ist wichtig, was sich im Urchristentum wiederholt: Die Idee geht dem Ereignis nicht voraus, sondern folgt ihm (jüdisch: prekär) als Interpretation nach. Martyriumstheologie ist interpretierte Erfahrung. Seit der Zeit der Leiden unter Antiochus IV. Ephiphanes gibt es diese Deutung, freilich mit jüdischen Mitteln: Die älteste Form ist das apokalyptische Argument, daß das baldige Ende Ausgleich und Wiedergutmachung und vor allem auch umgekehrte Verhältnisse von Leiden und Triumph für Verfolgte und Verfolger bringt. Gleichzeitig kann dem Reinigungs- und Züchtigungseffekt der Verfolgungsleiden ein Sinn abgewonnen werden. – Das frühe Judentum (auch Palästinas) war in verschiedensten Varianten hellenistisch imprägniert. Namentlich die Makkabäerbücher geben Anlaß, von griechischen Elementen in der Martyriumstheologie zu reden. Der jüdische „Gedanke der Treue zum ererbten Glauben" wird „mit der griechischen Bewunderung des heroischen Todes verbunden" (1). Doch liefert das griechisch-römische Milieu, auch auf die Dauer, nur Einzelfarben, nie das Gesamtbild. – Die jüdischen Möglichkeiten scheinen darin erschöpft; im Lauf des 2. Jh.s legen die Rabbinen die Martyriumsdeutung bleibend auf den Sinn der Sühne für eigene Schuld fest, während gleichzeitig die christlichen Vorstellungen ganz eigenständige Wege gehen.

Anfangs fallen die christlichen Deutungen aber stark mit jüdischen Denkformen zusammen. Die jüdische Tradition von den Prophetenmorden Israels hat Jesu Schicksal begreifen geholfen und von daher das seiner Anhänger. Auch der apokalyptische Ausweg wird nachgegangen, in der Form freilich, daß die Wende durch Christi Parusie kommt und das endzeitliche Schicksal des einzelnen sich an seiner hiesigen Stellung zu Jesus entscheidet, so daß die um seinetwillen verfolgten Getreuen exzellente Aussichten haben. Der Märtyrer ist u. U. schon mit seinem Tod (ohne weiteren Verzug) ins neue Leben gelangt. Jüdisch ist auch die Erwartung der Verfolgungskatastrophe kurz vor dem Ende, als deren Beginn die gegenwärtige heikle Erfahrung verstanden und bestanden werden kann. – Allerdings durchkreuzen oder alterieren christliche Daten von Anfang an diese rezipierten Muster: Die Schlüsselstellung des gekreuzigten Jesus ist nicht abgeleitet, und die Möglichkeit bzw. Konsequenz, das Martyrium als Nachfolge und Gemeinschaft mit ihm als der Erlösergestalt zu begreifen, ist eine ungeahnte Möglichkeit, eine neue Theologie. Auch die Verbindung des Martyriums mit Verkündigung und Bekenntnis, also mit Mission, ist in der frühkirchlichen Form eine eigenständige Motivation zur Annahme des Leidens. Da tut sich darum eine Reihe von Möglichkeiten positiver Deutungen auf: Martyrium als gutes Schicksal, als Gnade und Segen, nicht nur für den Märtyrer, und sogar als menschliche Aktion (statt nur aporetischer Passion). Dieses letzte Element, hellenistisch verstärkt, ergibt den heroischen Kämpfer der altkirchlichen Märtyrerlegende und -verehrung.

B. sieht in dieser Motiventwicklung nun den Märtyrer sich als eigenständige Gestalt und das Martyrium sich als eigenes Thema allmählich aus dem Kontext der kirchlichen Verfolgungssituation und -erfahrung, aus der sie herkommen und im Sinn gedeutet wurden, isolieren und verselbständigen, was sich in der Wahl eines (bis dahin entbehrlichen) exklusiven Titels (sc. μάρτυς) niederschlug (s. u.). – B. kommentiert abschließend den hohen Stellenwert des Martyriums in der alten Kirche so: „Die Grundlagen für diese Entwicklung wurden in der Zeit zwischen der Abfassung des Buches Daniel und der Niederschrift des Polykarpmartyriums geschaffen" (313). Die Quellen dieser Zeit hat er untersucht und hier sieht er die „Anfänge" der Martyriumstheologie.

Bei der Fülle und Verschiedenheit dieser Quellen ist vieles, namentlich der Judentumsteil, natürlich aus zweiter Hand gearbeitet, aber durchweg doch in solider Orientierung an meist treffsicher ausgewählten Gewährsleuten, die in einer sinnvollen Breite und Anzahl konsultiert worden sind. Freilich gibt es da immer Anlaß zu Wünschen. Zum schwierigen und thematisch hier besonders interessanten Text Kol 1,24 ist die Nichtberücksichtigung des neuesten Kol-Kommentars von E. Schweizer (1976) z. B. ein Nachteil, weil seine Interpretation die eher resignierenden Ausführungen (192–194) methodisch wie sachlich-terminologisch entscheidend hätte bereichern können. Oder zum 2 Thess (191f) wären W. Trillings „Untersuchungen zum 2. Thess" (1972) hilfreich gewesen. Aber entscheidender ist natürlich die Methode und der Stil der Untersuchung insgesamt. Und da ist auffällig die Art, in der mit einer gewissen Regelmäßigkeit die jeweiligen Ergebnisse anfangs eines Kapitels gleich ausgebreitet und später dann, sachlich identisch und weitgehend gleichlautend, in einer Zusammenfassung geboten werden (vgl. als Einzelbeispiel S. 90f mit 106f; für das ganze Buch S. 1–3 mit 307–313). Das ist nämlich ein Sympton für die „narrative" Methode der Studie, die stärker thematisch-statistisch („motivgeschichtlich") als quellenanalytisch angelegt und in ihrem Stil darum fortgesetzt mitteilsam ist. Und mein Eindruck ist, daß die solchermaßen „inhaltlich" interessierte Behandlung so zahlreicher Texte in etlichen Teilen doch zu bloßer Durchsicht und Paraphrase verblaßt, so daß man die Erarbeitung eines Reliefs der Geschichte, die die Ideen um das Martyrium provoziert hat, und eine wirkliche Profilierung der treibenden Situationen und Absichten (z. B. Trost, Leidbewältigung, praeparatio ad martyrium, Motivation, Orientierung am Ideal etc.), doch vermißt. Gelungen und zutreffend scheint mir dagegen die Identifizierung des christlich Besonderen gegenüber den religionsgeschichtlichen Überschneidungen auf der Seite zum Jüdischen wie zum Hellenistischen hin. Bei den Einzelergebnissen liegt das Neue oder das forschungsgeschichtlich Originelle in der Rekonstruktion der Anfänge der Martyriumstheologie (s. o.), zu der sie verwertet wurden und der man in den Grundlinien zustimmen muß.

Indem die Studie nun zeigt, daß die Geschichte dieser Theologie eindeutig auf eine Verselbständigung der Märtyrergestalt und ihre Abhebung vom „normalen" Gemeindechristen hinausläuft (im Gegensatz zu den Anfängen), daß die Idee sich von ihren Anfängen also recht früh emanzipiert, belegt sie – ich meine: sachgemäß – kirchengeschichtlich gesehen den episodenhaften Charakter der nach wenigen Jahrzehnten schon abgelösten theologischen Grundanschauungen über den Glaubenstod, die am Anfang standen. Sie gingen zwar nicht rest- und spurlos verloren, erlebten in der altkirchlichen Martyrienliteratur aber starke, z. T. seltsame Metamorphosen.

Weil Hermas sich, mangels der Existenz eines Märtyrertitels, mit einem Ersatzwort aushalf (παθόντες), ist an das Kapitel über den PastHerm (252–257) eine Untersuchung über die Entstehung eben dieses Titels eingeschoben (257–270), obwohl dadurch ein (für die Disposition wieder ungünstiger) Vorgriff auf die Ignatiusbriefe notwendig wird, die als solche erst im darauffolgenden Abschnitt (270–289) behandelt werden. Von den Ignatianen erhofft sich B. nämlich, wie andere vor ihm, den Hinweis auf den ideengeschichtlichen Anlaß zur Entstehung des Märtyrertitels, der als solcher unbekannt ist und an dessen Rekonstruktion schon viel gearbeitet wurde. B. hält folgende Kombination für die historisch wahrscheinlichste Rekonstruktion dieser Entstehungsgeschichte: Ignatius insistiert durchgängig auf dem für wahres Christentum notwendigen Zusammenfallen von Wort und Tat und versteht die dem Bekenntnis und der Predigt korrespondierende Tat wiederum als beredtes, redendes Ereignis. Die Verwirklichung des christlichen Wortes in der Tat des Lebens und die laute Rede der verwirklichenden Tat ist nirgends so intensiv oder deutlich gegeben wie im Martyrium. In einem weniger speziellen Zuschnitt ist der Gedanke von der Korrespondenz zwischen Lehre und entsprechendem Tun auch außerchristlich (namentlich in der Stoa) geläufig gewesen und als unter den Christen bekannt und attraktiv vorauszusetzen. Dieser allgemeine Begriff von der beredten Tat ist dann in Form seiner Applikation auf Leben und Märtyrertod des Christen, wie sie sich in den Ignatianen findet, die Voraussetzung geworden, in Verfolgungszeiten und aus dem Bedürfnis (wie im PastHerm), für den Märtyrer eine exklusive Bezeichnung zu haben, auf den ntl Zeugnisbegriff zurückzugreifen, der auch die Tat meinen konnte, und ihn in Richtung auf diesen speziellen Wortsinn (Zeugnis durch Tod für den Glauben) als terminus technicus neu zu verwenden.

Diese Ableitung hat viel für sich. Man muß sie (gegen alte und neue Vorschläge anderer Art) gerade in dem Versuch bestätigen, den Märtyrertitel theologisch und wortgeschichtlich aus denjenigen Jahrzehnten abzuleiten, in denen er entstanden ist (nicht aus Quellen, die nach dem Polykarpmartyrium entstanden sind). B.s Ableitung trifft sich mit etlichen früheren Vorschlägen darin, daß sie den Märtyrertitel theologisch ergiebig, wenn auch nicht direkt vom Tatzeugnis her, so doch auf einem Umweg über das Wortzeugnis versteht und so auch biblisch vermittelt. Mir bleibt an diesen Erklärungen des Titels aber nach wie vor die Schwierigkeit, daß sie in dem von ihnen unterstellten Sinn des neuen Wortgebrauchs nur einen graduellen Unterschied zwischen Bekenner und Märtyrer begründen können, während die Alte Kirche einen prinzipiellen Unterschied meinte. Warum ist das von B. und anderen beschriebene Tatzeugnis allein im Tod (nicht schon im Leiden) in der Form gegeben, daß man den Titel für diesen Fall reser-

vierte? Das kann mit Erklärungen dieser Art nicht mehr verständlich gemacht werden, es sei denn, man hält den Titel für eine Konvention formaler Art, d. h. ohne historischen Anlaß in einer speziellen Zeugen-Funktion nur des Märtyrers, und kann sich dann mit allgemeineren Wort- und ideengeschichtlichen Begründungen begnügen. Eine überzeugende Ableitung ist m. E. erst dann gelungen, wenn die damalige Verbindung des Martyriums mit der Bezeugung eines Sachverhalts quellenmäßig belegt worden ist, der nur durch Tod, nicht durch Verfolgung, Haft und Folter bezeugt werden konnte. Angesichts der Forschungsgeschichte kann man allerdings auch von dieser Position aus getrost sagen: Es wird bei Vermutungen bleiben über einen Vorgang, für den die schriftlichen Quellen – falls es sie je gab – verlorengegangen sind.

S. 260 Z. 6 v. o. fehlt der Name „Irenäus". – Seltsam ist die Unterscheidung zwischen den Deuteropaulinen und den ntl Pastoralbriefen (191.209). – Anfangs wurde schon gesagt: Der Beitrag des Buches zur frühchristlichen Theologie des Martyriums liegt in der Rekonstruktion der Anfänge der Idee, die so noch nicht vorgelegt wurde, nicht in den Teilergebnissen aus den ntl und den übrigen frühchristlichen Schriften. Zutreffend beschrieben und kirchengeschichtlich interessant ist daran vor allem die eingetretene Isolation des Märtyrers aus dem ursprünglich maßgeblichen Umfeld des Zusammenhangs von Gemeinde, Mission, früher Christologie und Leidenstheologie. Die weitere Geschichte des Märtyrerbildes in dieser Richtung ist oft beschrieben worden.

Regensburg Norbert Brox

Schwanz, Peter: **Imago Dei,** als christologisch-anthropologisches Problem in der Geschichte der Alten Kirche von Paulus bis Clemens von Alexandrien. – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1979. 248 S. Lw. DM 38.–

Le thème de l'image de Dieu (Christ Image de Dieu, l'homme créé selon l'image de Dieu) domine la christologie et l'anthropologie des Pères de l'Église, l'enseignement des deux Testaments s'y rencontrant avec l'hellénisme. Il est aussi à la base de leur mystique en vertu du principe que seul le semblable connaît le semblable. Nombre de monographies dans le dernier demi-siècle l'ont étudié chez plusieurs écrivains ecclésiastiques de l'Église primitive. Le livre présent étudie avec précision ce thème dans: 1) les épîtres pauliniennes; 2) les écrits johanniques qui ne parlent pas d'image mais contiennent des idées ou concepts équivalents; 3) les Pères apostoliques et apologètes du IIe siècle dans un rapide survol; 4) Irénée; 5) Clément d'Alexandrie. Une abondante bibliographie termine le volume.

En effet en ce qui concerne Paul et Jean, Irénée et Clément, cette étude a été précédée par bien d'autres. Elle en tient compte, mais on peut regretter un peu que les livres utilisés soient presque exclusivement allemands et que la littérature en d'autres langues, bien que figurant en partie dans la Bibliographie, ne semble pas avoir beaucoup inspiré l'auteur. Mais il a rédigé un travail très fouillé, soucieux de dégager à la lumière de ce thème, la doctrine propre de chaque auteur et leurs relations réciproques: sur la plupart des points le livre est tout à fait valable.

Cependant l'usage que l'auteur fait de la «gnose» à laquelle il compare continuellement, non seulement Irénée et Clément, mais encore Paul et Jean, nous fait problème. Les témoignages historiques que nous possédons sur le gnosticisme sont du IIe siècle. On peut, certes, retrouver dans les milieux chrétiens auxquels s'adressent certaines lettres de Paul des tendances qui se manifesteront dans la gnose du IIe siècle. Mais faut-il pour cela donner à la «gnose» une telle importance pour expliquer Paul et Jean. On a parfois l'impression que pour l'auteur toute mystique chrétienne se rattache à la «gnose». D'autre part l'influence de la philosophie grecque nous semble minimisée par rapport à la «gnose».

La présentation du livre n'est pas parfaite. L'imprimeur semble ignorer la lettre grecque ξ et dans tout le livre le mot σάρξ qui intervient fréquemment est écrit σάρξ: on trouve encore d'autres bizarreries dans la transcription du grec. D'autre part il est gênant d'avoir toutes les notes rejetées à la fin du livre et cette disposition fait que la plupart des notes échappent. L'absence de titres courants, spécialement pour les pages de notes, rend la recherche des notes correspondant au texte encore plus difficile: si le chapitre auquel renvoie la note était indiqué en haut de page elle serait plus commode. La présentation, telle qu'elle est réalisée dans ce livre, vise sans doute à faciliter la tâche de l'imprimeur, mais complique singulièrement celle du lecteur.

Toulouse Henri Crouzel S. J.

Irénée de Lyon, contre les Hérésies, Livre I. Édition critique par Adelin Rousseau et Louis Doutreleau. Tome I: Introduction, notes justificatives, tables. – Paris: Les Éditions du Cerf 1979. 409 S. (Sources chrétiennes Nr. 263) Tome II: Texte et traduction. – Paris: Éditions du Cerf 1979. 394 S. (Sources chrétiennes Nr. 264) kart.

Die große Edition von adv. haer. in den Sources Chrétiennes geht der Vollendung entgegen. Das lang erwartete Buch I ist jetzt erschienen, und Buch II wird in absehbarer Zeit herauskommen.

Das jetzt vorliegende I. Buch ist nach dem Editionsprinzipien erarbeitet, die sich schon bei den anderen Bden bewährt haben. Die philologische Kleinarbeit, die hinter dem lateinischen und dann insbesondere hinter dem griechischen Text und der Übersetzung steht, ist gewaltig. Einen Einblick vermitteln die Einführungen von L. Doutreleau und A. Rousseau. Daß die Bemühungen um den Irenäustext nicht so schnell an ein Ende kommen, zeigt der Anhang III im 1. Bd. A. Rousseau wertet hier die neuen armenischen Fragmente von Ch. Renoux für das III. Buch adv. haer. aus, die er bei seiner Edition von 1974 noch nicht berücksichtigen konnte: Ergeben sich auch keine ganz großen Änderungen, so doch einige neue Einsichten und Präzisierungen. Besonders hervorgehoben sei die für die Christologie interessante Klärung des Textes III 21,4 durch Fragment 25.

Anders als in den bisherigen Bden der Edition hat R. für Buch I auf eine Rückübersetzung ins Griechische verzichtet, eine Entscheidung, die angesichts der ganz anderen griechischen Bezeugung des Textes von Buch I einsichtig ist. Die verbleibenden Lücken sind nicht aufgefüllt, es sei denn durch einige Sätze in den Anmerkungen zum Text. Dafür kommt der französischen Übersetzung ein noch größeres Gewicht zu. Sie stellt jetzt vor allem das Urteil über die ursprüngliche Gestalt des Irenäustextes dar.

Die theologische Arbeit an Irenäus erfährt durch die Edition von Buch I eine unschätzbare und unverzichtbare Hilfe. R. bleibt nicht bei der Philologie stehen, sondern bietet, wie auch schon bei den anderen Büchern, Beobachtungen über die Struktur und die Aussagen des Textes, die, ganz im Rahmen von adv. haer. verbleibend, tief in das inhaltliche Verständnis hineinführen. Die Arbeit an Irenäus hat mit der gesamten Edition ein Maß gefunden, das nicht leichtfertig beiseite gelassen werden darf. Sich gegen ihre Kompetenz zu stellen, wird in allen Punkten sehr schwer. Es muß als ein Zeichen wissenschaftlicher Ignoranz angesehen werden, wenn man sich heute über Irenäus äußert, ohne den Text der neuen Edition zugrundezulegen.

R. gibt im 1. Bd eine perfekte Beschreibung über Aufbau und Gedankengang. Er zeichnet die großen Linien der Darstellung, was dann eine richtige Einordnung der einzelnen Daten ermöglicht. Er besticht durch ebenso einfache wie überzeugende Beobachtungen. Irenäus geht bei der Darstellung der Gnosis in I 1–9 so vor, daß er in einem Zweierschritt zuerst die Lehren als solche und dann die gnostische Exegese mitteilt. Diese von ihm durchaus mit Absicht vorgenommene Trennung zeigt, daß sein Ziel von vornherein die Auseinandersetzung mit den Gegnern ist (Bd 1, 117).

Buch I gliedert sich in drei Teile, deren erster, die kritische Darlegung, die Kapitel 1–9 umfaßt. Wenn die Kapitel 8,1–9,4 über die Exegese zu den Vorgängen außerhalb des Pleromas eine literarische Einheit bilden, was R. nach dem Prinzip der Inklusion überzeugend aufweist (Bd 1, 127), dann ist die übliche Abgrenzung der großen Mitteilung fraglich geworden. Daß dabei die Exegese des Johannes-Prologs eine relative Eigenständigkeit hat, soll freilich nicht übersehen werden (vgl. Bd 1, 127, Anm. 1).

Neu ist die Auffassung, daß Teil zwei schon mit Kapitel 10 beginnt. R. leitet sie aus der Beobachtung der Aussagen in 9,5 ab. Irenäus will nicht einfach die verschiedenen valentinianischen Systeme darstellen, sondern ihre Verschiedenheit auf dem Hintergrund der Einheit des kirchlichen Glaubens vor Augen führen; sein Ziel ist wieder die Auseinandersetzung (Bd 1, 131 ff). Und Irenäus weist schon in 9,5 auf den (positiven) Aufweis hin, der dann vom III. Buch an beginnt. Er hat von vornherein einen Gesamtplan von der Anlage seines Werkes (Bd 1, 132; vgl. 146). Eigenständig ist R. weiter, wenn er im 2. Teil den ganzen Abschnitt 13–21 auf Markus den Magier bezieht (also auch den Ab-

schnitt über den unbekannten Vater). Seiner Strukturierung des Textes ist kaum zu widersprechen (Bd 1, 136f). Der dritte Teil handelt nach R. nicht einfach von der Genealogie der Gnosis, sondern von den Ursprüngen des Valentinianismus und läßt sich dann nach den entfernteren und unmittelbaren Vorgängern gliedern (Bd 1, 150).

Das gesamte Buch I hat damit eine lucide Gliederung gefunden, die es als ein einheitlich konzipiertes Ganzes sichtbar macht. Die von R. immer wieder aufgewiesene gestalterische Absicht des Irenäus ist von größter Bedeutung für die theologische Interpretation. Die oft weitergegebenen Urteile der Dogmengeschichtsschreibung, nach denen Irenäus ein Kompilator ohne große Eigenständigkeit gewesen sei, werden wieder einmal mehr als völlig unzutreffend erwiesen.

Der erarbeitete und begründete Text kann in vollem Umfang nur in der intensiven Arbeit mit ihm gewürdigt werden. Hier seien einige besonders hervorstechende Einzelheiten hervorgehoben, wobei der Auswahl natürlich eine unvermeidliche Willkür zugrunde liegt.

Der Fortschritt gegenüber Harvey zeigt sich auf den ersten Blick in den exakten, mit großem Gespür erarbeiteten Hinweisen auf die Schrift (s. nur zu I Praef). Dann aber bietet R. auf der ganzen Linie einen in jeder Hinsicht überlegten schlüssigen Text, der in solcher Kompetenz vorgestellt wird, daß Ausstellungen an ihm nur schwer möglich erscheinen.

Zum einzelnen: Bei I 2,4 entscheidet er sich für die Version von der Kreuzigung der Begierde durch den Horos (Bd 1, 179f). In I 2,5, bei der Bekehrung der Äonen durch Christus, erkennt er auf eine nicht mehr aufzuhellende Textverderbnis (Bd 1, 181). Gut stellt er zu I 4,5 heraus, daß nach gnostischer Auffassung der Erlöser der erste Demiurg ist (Bd 1, 193). Daß die Furcht einmal zum Hylischen, dann aber auch zum Psychischen führen soll (I 5,4), erscheint als eine Unausgeglichenheit, die wohl schon auf die Irenäus vorliegende Quelle zurückgeht (Bd 1, 198f). Gegen Foerster, der in I 6,1 das Pneumatische durch psychische Zuchtmittel erzogen sehen will, begründet R. überzeugend die Version des lateinischen Textes, nach dem das Psychische der psychischen Mittel zur Erziehung bedarf (Bd 1, 210ff). In I 7,5 bietet die lateinischen Übersetzung die richtige Reihenfolge von pneumatisch, psychisch, choisch (Bd 1, 210f; ein Hinweis im griechischen Apparat fehlt allerdings). I 11,1 spricht nicht einfach von „den von uns ‚falschen Gnostiker' Genannten" (Foerster), sondern von den „Gnostikern", über die Irenäus später, im Kap. 29,30, handeln will (Bd 1, 230f).

R. versucht immer, einfache Erklärungen zu finden, die einen glatten Sinn ergeben: So frappiert er mit dem Vorschlag, in I 14,1 einen Lesefehler anzunehmen, der aus dem „Samen", den Markus der Magier der Welt übergeben will, den unverständlichen „Mangel" gemacht habe (Bd 1, 244). Bei der Exegese der Markosier über den unbekannten Vater (I 20,2) deutet R. das Agraphon im Munde Christi: „Oft habe ich begehrt ...", in einen Plural um: „Oft haben sie begehrt ...". Obschon das eine Konjektur bleiben muß, ergibt sich so tatsächlich ein einwandfreier Sinn (Bd 1, 264f). Selbstverständlich ist das detaillierte Eingehen auf die Texte zum Ritus der Erlösung bei den Markosiern (Bd 1, 270–276). In I 29,1, wo R. einen neuen Abschnitt beginnen läßt, möchte er das Wort „Barbelo" als Glosse streichen und statt dessen von der „Menge der Gnostiker" überhaupt sprechen; und es gelingt ihm über die Tatsache hinaus, daß Barbelo hier keinen rechten Sinn ergibt, in der Tat eine Fülle von Indizien – immer im Rahmen von adv. haer. – zu liefern, die seinen Vorschlag stützen. Hilfreich ist in diesem Zusammenhang eine Übersicht über den Gebrauch des Wortes „Gnostiker" in Buch I (Bd 1, 296–300). Notiert seien schließlich zwei hilfreiche und überlegte Konjekturen zur Darstellung der Ophiten (I 30,3.6, Bd 1, 304ff.306) und die endlich zu einem guten Sinn führende Übersetzung von I 30,8, nach der Jadalbaoth (und nicht Eva) sündigt, indem er eine gefälschte Kopie des Menschen und der ersten Frau macht (Bd 1, 307f). Endlich schlägt er einen logisch schlüssigen Sinn für I, 31,3 vor, der die Gliederung des 3. Teils bestätigt (Bd 1, 313ff).

Die Mühe um den Text geht aus diesen Beispielen gut hervor. R. will nichts Fremdes an die Texte herantragen, sondern versucht, sie im Rahmen der irenäischen Anschauungen zu interpretieren, wobei ihm seine Textkenntnis eine schier unerschöpfliche Fülle von Parallelen zur Verfügung stellt. In Anbetracht der Quellenlage läßt sich für Irenäus nicht ohne Konjekturen auskommen. Die von R. zeichnen sich durch inhaltliche Zurückhaltung aus, in Anwendung des irenäischen Prinzips, daß die dunklen durch die klaren Stellen erläutert werden müssen. Formal mit großem Aufwand vorgestellt, bleiben sie immer ein – notwendiger – Versuch, zum eigentlichen Aussagesinn vorzustoßen. Bei aller Bemühung um eine evidente Begründung läßt R. dem Leser die Möglichkeit, seine Entscheidung nachzuvollziehen oder nicht, wenngleich seine massive Bewreiskraft doch ihren Eindruck nicht verfehlen kann. Insofern bedeutet die Entscheidung für seinen Text auch schon eine gewisse Vorentscheidung hinsichtlich der theologischen Deutung.

Ziel der Ausgabe ist es, zu einem rechten Verständnis der ursprünglichen Intentionen zu gelangen. Darum bietet R., wie schon bei den anderen Bden, wieder eine Reihe von inhaltlichen Erklärungen, die schon weit in die irenäische Theologie vorstoßen, etwa die Ausführungen über die Rolle des Hl. Geistes nach dem kirchlichen Credo (I 10,1; Bd 1, 223) oder die schöne Bemerkung zur Glaubensverkündigung durch die Kirche (I 10,2; Bd 1, 225f). Daß im Ausdruck gratias agere (I 10,3) eine Anspielung auf die konkrete Eucharistie vorliegt, führt zu einer vertieften Erkenntnis der irenäischen Sehweise (Bd 1, 227f). Hilfreich ist weiter die Erläuterung der Auffassung der Markosier, der Demiurg sei der Lüge gefolgt, unfähig, ein Abbild der wahren Dinge zu erstellen (I 17,2; Bd 1, 261f). In einer ausführlichen Erklärung zu dem berühmten Wort Mt 11,28f (I 20,3), die seine frühere Deutung (zu IV 6,1) aufnimmt und ergänzt, legt R. dar, daß der entscheidende Unterschied bei den Gnostikern der Gebrauch des Aorist sei: Bis zur Ankunft Christi h a t niemand den Vater erkannt. Und dann zeigt er, daß im irenäischen Verständnis die vom Sohn geoffenbarte Erkenntnis die des Sohnes und darin die des Vaters ist (Bd 1, 266–269). Das Hermaszitat (I 22,1) bietet er mit einer gegenüber Buch IV leicht modifizierten Übersetzung: „der aus dem Nichts alle Dinge geschaffen hat, auf das sie seien", und der theologischen Ausdeutung, daß das einmal Geschaffene nicht ins Nichts zurückfällt. Im Hintergrund steht eine jüngst gemachte gegenteilige Behauptung (Bd 1, 276ff). Schließlich findet sich eine tiefgreifende Erklärung des Satzes von I 22,1, daß Gott die zeitlichen Dinge und damit auch den Menschen propter quandam dispositionem gemacht, d. h. im Blick auf sein Heilsgeheimnis geschaffen hat (Bd 1, 278ff). Die Schwierigkeit endlich, Hyginus als 9. Bischof von Rom nach I, 27,1 mit der Bischofsliste von III 3,3 (vgl. III 4,3), wo er an 8. Stelle steht, zu vereinbaren, legt R. offen dar. Eine Lösung müßte sich zwischen einer Textänderung, die er nicht favorisiert, oder der Annahme eines anderen Zählverfahrens in I 27,1, nach dem Petrus als 1. Bischof mitgezählt würde, entscheiden (Bd 1, 294f).

R. theologische Erklärungen sind über alle Kenntnisse hinaus geprägt von einer spürbaren Liebe zur Theologie des großen Bischofs von Lyon. Ohne Übertreibung läßt sich sagen, daß sie oft eine tiefe spirituelle Dimension haben. Sein ganzes Bemühen um das Textverständnis, sei es auf der Ebene der Philologie oder der Theologie, ist geprägt von großer Sorgfalt, Umsicht und Ehrfurcht. Die bei Eusebius überlieferte Beschwörung des Irenäus an einen Empfänger seiner Schrift: Über die Achtzahl, er solle seine Abschrift auf das sorgfältigste korrigieren – sie ist dem Textband als Motto vorangestellt –, wird von R. ebenso wie von Doutreleau für den lateinischen Text, auf Schritt und Tritt ernstgenommen.

Der deutsche Leser ist freilich ein wenig traurig angesichts der Tatsache, daß für den deutschen Sprachraum eine ähnliche Unternehmung wie die vorliegende Irenäusedition nicht in Aussicht ist. Abgesehen von der Realisierbarkeit könnte sie kaum einen eigenständigen Platz neben der großen Leistung von Doutreleau und R. beanspruchen. Denn sie müßte diese in allen wichtigen Fragen voraussetzen. Nun kommt, der Quellenlage entsprechend, der Übersetzung der Bücher adversus haereses eine ganz entscheidende Rolle zu. Da der Urtext im Original nicht erreichbar ist, stellt sie das Urteil der Hrsg. über die wahrscheinliche Fassung des Originals dar. Der Rez. hält es darum für wünschenswert, daß doch eine neue deutsche Übersetzung angefertigt wird, die mit der vorliegenden Edition abgestimmt werden müßte. Sie brauchte keine philologische Eigenständigkeit aufzuweisen, würde aber doch den deutschsprachigen Theologen den Zugang zum Werk des Irenäus erschließen und sie mit den Fortschritten in der Arbeit über ihn vertraut machen.

So legen wir denn langsam endgültig die Bde von Harvey an die Seite, ein bißchen wehmütig zwar, weil wir uns an das handliche Format und die Übersichtlichkeit gewöhnt hatten, aber doch mit dem reichen Gewinn, den uns der neue Text schenkt.

Münster Hans-Jochen Jaschke

Origenes. Die griechisch erhaltenen Jeremiahomilien. Eingeleitet, übersetzt und mit Erklärungen versehen von Erwin S c h a d e l. – Stuttgart: Hiersemann 1980. X, 384 S. (Bibliothek der griechischen Literatur Bd 10) Ln. DM 168.–

Von den etwa 600 Predigtstenogrammen des Origenes sind nur 21 im griechischen Original überliefert. 20 von diesen, 1901 von Erich Klostermann im 6. Bd von GCS ediert, werden in der vorliegenden Ausgabe erstmals in vollständiger deutscher Übersetzung dargeboten (51–235). Es handelt sich hier also um Texte, die (in

gewissem Gegensatz zur lateinischen Überlieferung des origeneischen Werkes) unbestreitbar den „authentischen" Origenes repräsentieren. Eben dieser Umstand mag die ausführliche wissenschaftliche Bemühung um die Jeremiahomilien des Origenes rechtfertigen. In der „Einleitung" (1–50) und in den „Einzelerklärungen" (239–336) kommt dasjenige zur Sprache, was sowohl einen historischen als auch einen systematischen Zugang zu den vorgenommenen Homilientexten ermöglicht. Hinsichtlich des Philologisch-Historischen (äußere Umstände der Entstehung, Datierung, Überlieferung der Homilien u. a.) kann Schadel vielfach auf die Vorarbeiten des französischen Origenesforschers Pierre Nautin zurückgreifen. Dessen Thesen integriert er (meist zustimmend) in seiner Gesamtdarstellung, dessen „‚Abstinenz' in spekulativen Fragen" (11) betrachtet er jedoch als ein erhebliches methodisches Hindernis zur vollen Sinnerschließung. Er versucht es zu überwinden, indem er – durch Historisches hindurch – über Nur-Historisches hinauskommt. Die in Theologie und Geisteswissenschaft noch immer überbetonte „historisch-kritische Methode" will er „von innen her ... überschreiten: Durch intensive Beschäftigung mit den Einzelheiten soll der Blick für das Ganze und Allgemeine frei werden" (IX).

Der erstrebte „Einblick in den origeneischen Denkansatz" (23) spezifiziert sich dabei in Grundstrukturen einer triadischen Metaphysik, welche als Gesamthorizont der Einzeluntersuchungen anzusehen ist (IX). Die Triadik gleicht einem ‚diamantenen Netz', in dem der systematische Ertrag der origeneischen Bibelauslegung zusammengefaßt wird (im einzelnen vgl. im Sachregister „Triadik", 381–383). Sowohl der Schöpfungsbegriff (269–272) als auch die oftmals als obskur verschrieene Apokatastasislehre des Origenes (307–311) erfahren so eine überraschende ontologische Zentrierung und Aufhellung. Bemerkenswert ist hierbei der von Schadel entwickelte Begriff einer Negativ-Trias: „Weil unvollendete Schöpfung ontologisch ‚zwischen' dem absolut unvollendeten Nichts und dem absolut vollendeten Alles anzusiedeln ist, muß sie auch an beiden Bereichen teilhaben, an der Zerstreuung des Nichts und an der Sammlung des Alles. Diese ihre Zwiespältigkeit drückt sich dadurch aus, daß sie auch in der äußersten Nichtsverfallenheit ihre Allheit nicht (völlig) verlieren kann: Die vollendete Allheit von Seiendem, die Triade des selbstmächtig-vernünftigen Seins, prägt auch dem Unvollendetsten, insofern es überhaupt ist, seinen Charakter auf, dies, daß sich in allen möglichen und denkbaren Zerwürfnissen drei Bereiche voneinander unterscheiden lassen: der der Bosheit, der der Torheit und der der Krankheit (des physischen Übels)" (309f). Von dieser Konzeption aus, die seinstheoretisch in einem zugespitzten Analogieverständnis gründet, ließen sich Anregungen zur Neubearbeitung der Theodizeefrage und des Gottesproblems im allgemeinen entnehmen. Ähnliches wäre auch, um nur noch zwei von den Einzelerklärungen herauszugreifen, von der trinitarischen Interpretation der origeneischen Erkenntnistheorie (285–287) sowie des ethisch-anthropologisch höchst relevanten Theologumenons der ‚Gottesgeburt' (281–283) zu sagen.

Die Triadik ist auch das Formprinzip des zweiten Teiles der „Einleitung", der mit „Methode und Systematik der origeneischen Predigt" überschrieben ist (23–50). Er führt in dicht gedrängter Form in die Grundmotive der sog. allegoretischen Bibelauslegung ein. Diese wird „in der analogen Übereinkunft" mit dem sich selbst erkennenden Liebesakt des innertrinitarischen Prozesses gesehen (vgl. 30) und (im Sinne von Hans Andrés Paradoxon der ‚Annäherung durch Abstand') als dialektische Gedoppeltheit entfaltet: „Erst dann, wenn sich das erkennen wollende Subjekt durch anzweifelndes Fragen in einen ‚Abstand' zum Erkenntnisobjekt versetzt, d. h. wenn es ein inneres Objekt hervorbringt, wird die Bedingung für die ‚Annäherung' im klarsichtigen Erkenntnisvollzug geschaffen" (34). Denn „der integren Verbindung wegen wird unterschieden. Die läuternde Unterscheidung aber ist Voraussetzung für wirkliches und wahrhaftes Verbinden" (32). Deutlich wird bei alledem, daß Origenes' berühmte und häufig wohl mißverstandene Allegorese im Grunde nichts anderes als die triadisch-trinitarisch dimensionierte und in die exegetische Praxis umgesetzte philosophische Lehre von der ‚analogia entis' darstellt (vgl. 37–42: „Übergängliches Schauen", ferner 383–384). Origenes' Einbindung in diesen Bereich der philosophia perennis hätte freilich noch etwas deutlicher herausgestellt werden können. Von der analogisch-trinitarischen Basis aus wird schließlich noch auf das Problem der sog. „drei Schriftsinne" des Origenes eingegangen (42–50). In der engagierten Auseinandersetzung mit dem französischen Origenologen Henri de Lubac treten wichtige hermeneutische und sprachontologische Gesichtspunkte hervor (wobei sich u. a. die in der derzeitigen Bibelphilologie betriebene Hypostasierung des Literalsinnes als „sinn-los" [47] erweist).

Schadels Bemühung um die nicht immer leicht zugänglichen Meditationsgüter der origeneischen Exegese fördert so Denkaspekte zutage, die in der Prinzipienreflexion – sowohl in der Theologie als auch in der Philosophie – zu methodischen ‚Fermenten' werden könnten. Es ist offensichtlich sein Bestreben, in der Triadik einen Begegnungsraum zwischen beiden Disziplinen zu eröffnen. Er sieht sich darin in Übereinstimmung mit Origenes, weist auf dessen trinitatische Auslegung von Ex 3,16 hin und resümiert dazu: „Geht man davon aus, daß sowohl die Philosophie, insofern sie die Struktur von Seiendem auszumachen versucht, als auch die Theologie, insofern sie sich ernsthaft um die ‚christliche' Wahrheit bemüht, in einer triadischen Metaphysik zusammenkommen können, so wird einsichtig, daß Pascals „Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants" keine Alternative darstellt" (45[147]).

Der vorliegende 10. Bd der BGL, der sich drucktechnisch vorzüglich präsentiert, ein detailliertes Verzeichnis der Origenes-Werke enthält (339–355) und durch reichhaltige Register erschlossen wird (357–384), könnte in vielem ein Anstoß sein. Vom systematischen Standpunkt aus wäre zu wünschen, daß die Ansätze einer triadischen Metaphysik, die an verschiedenen Stellen verstreut liegen (und vom interessierten Leser erst zusammengesucht werden müssen) in einer geschlossenen monographischen Darstellung noch weiter ausgearbeitet würden.

Bamberg-Salzburg Heinrich Beck

Beatrice, Pier Franco: **Tradux peccati. Alle fonti della dottrina agostiniana del peccato originale.** – Milano: Vita e Pensiero. Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacre Cuore. 1978. 332 S. (Studia Patristica Mediolanensia 8) kart. Lire 17 000.

Amato, Angelo: **I pronunciamenti tridentini sulla necessitá della confessione sacramentale nei Canoni 6–9 della sessione XIV** (25 novembre 1551). Saggio di ermeneutica conciliare. – Roma: LAS Libreria Alteneo Salesiano (1974). 398 S. Ppb. Lire 8500 (Bibliotheca Theologica Salesiana, Ser. I, vol. 7)

Es ist sinnvoll, diese beiden Werke zusammen zu rezensieren, nicht nur weil beide durch detailliertes Quellenstudium ein Problem der Dogmengeschichte und -hermeneutik zu lösen suchen, sondern auch auf hervorragende Weise bezeugen, wie sehr im letzten Jahrzehnt die italienische Theologie sich gerade im Bereich der Patrologie und Dogmengeschichte profiliert hat.

Die Studie von B. über die Erbsünde, genauer: über die Quellen der augustinischen Erbsündenlehre scheint zunächst – in ihren ersten Kapiteln – einen schon vielfach beackerten Boden nochmals zu pflügen. Ausgehend von der Fragestellung: War Augustinus der „Vater des Erbsündendogmas"? (J. Gross) oder: Hat es „der katholische Glaube von alters her geglaubt" (Augustinus)?, stellt der Autor im ersten Teil eingehend Werden und Bedeutung der ausgustinischen Erbsündenkonzeption dar. Auch wenn diese Lehre des Bischofs von Hippo schon Gegenstand zahlreicher Untersuchungen war, sind hier so viele Aspekte der neuesten Literatur verarbeitet und prägnant entfaltet, daß selbst der Spezialist sie noch einmal gern mit Nutzen zur Kenntnis nimmt. Besonderen Nachdruck legt der Autor auf die in augustinischen Gedankengängen oft hervorgehobene Verbindung von Erbsünde, Konkupiszenz, Ursprung der Seele und sexueller Zeugung einerseits und auf die Problemeinheit von Erbsünde und Säuglingstaufe (bzw. Verdammnis der ungetauften Kinder) andererseits – ein Akzent, der für die weitere Untersuchung wichtig sein wird.

Vom Gesamtbild der augustinischen Erbsündenlehre her fragt der zweite Teil zurück nach den möglichen biblischen und patristischen Quellen. Augustinus ist ja selbst der festen Überzeugung, kein Novum in der Kirche gelehrt zu haben. Daß die Schriftzeugnisse kein zureichender Grund für die spezifisch augustinische Konzeption sind, wird – auch dies nicht zum ersten Mal! – eingehend gezeigt. Anders verhält es sich mit den Kirchenschriftstellern, auf die Augustinus sich beruft oder die eine gewisse Nähe zur augustinischen Lehre aufweisen: Ambrosiaster, Ambrosius, Hilarius, Cyprian u. a.; hier gibt es in der Tat Elemente der späten ausgustinischen Sehweise, so z. B. neben einer pessimistischen Sicht der postlapsarischen sexuellen Zeugung und der durch sie übertragenen (und durch die Taufe zu tilgenden) „Unreinheit" das mehr oder minder feste Muster eines Schriftbeweises für das „In-Sünde-Geborensein" (Ijob 14,4, Ps 50,7, u. ä.), ohne daß diese Elemente zu einer geschlossenen Erbsündenlehre – wie bei Augustinus – geführt

haben. Immerhin stellt sich von daher die Frage des dritten Teils, der nun wirklich neue und z. T. „aufregende" Ergebnisse bringt: Wenn sich bereits in der vor- und nebenaugustinischen Theologie Elemente der späteren Erbsündenlehre finden, so muß – folgert der Vf. – hier eine ältere christliche Tradition vorliegen, wonach nämlich auf Grund sexueller Zeugung in den Neugeborenen etwas aus der Sünde kommendes „Unreines" zu tilgen ist, – eine Tradition, die je verschieden (positiv aufgegriffen oder korrigierend zurückgewiesen) ihren Niederschlag in der voraugustinischen Theologie gefunden hat. Diesen Traditionszusammenhang sucht der Vf. im einzelnen nachzuweisen: ihr ältester Reflex ist bei Klemens von Alexandrien zu finden, der im dritten Buch der Stromata enkratitische Auffassungen, insbesondere die des Julius Cassianus, zurückweist. Die Urquelle der augustinischen Erbsündenlehre ist demnach (bei aller Korrektur im einzelnen) der jüdisch-christliche Enkratismus mit seiner Verachtung von Ehe und Zeugung. Der Enkratismus, der im Messalianismus weitergeht, weist zwar gewisse Beziehungen zur Gnosis und zum Manichäismus auf, ist aber etwas durchaus Eigenständiges. Er verbreitete sich stark in der ganzen Kirche und bildete auch den „Sitz im Leben" der Praxis der Säuglingstaufe. Insbesondere in Afrika fand er ein weites Echo. Aus dieser enkratitischen Mentalität schöpfte nach Meinung des Vf.s Augustinus, der daraus – mit allen gebührenden Modifikationen – eine umfassende systematisierte Erbsündenlehre schuf. – Ein Kapitel über die Beziehung der römischen zur afrikanischen Theologie, woraus hervorgeht, daß Rom sich im 4. und 5. Jh. nie die spezifisch afrikanische (augustinische) Erbsündenlehre zu eigen gemacht hat, schließt den Hauptteil der Untersuchung.

Der Schlußteil trägt zu Recht den Untertitel: Elemente für eine neue Geschichte der Ursprünge der augustinischen Erbsündenlehre. In der Tat: Sollten die Ergebnisse des Vf.s zutreffen, von denen R. Cantalamessa im Vorwort bemerkt, daß sie ein „Angebot an die ernsthafte und konstruktive Diskussion von Fachleuten sind", so muß die Geschichte der Erbsündenlehre neu geschrieben (und neu verstanden) werden.

Im Rahmen einer knappen Rezension seien an die Studie nur einige Fragen gerichtet: 1. Ist für die Erbsündenlehre des Bischofs von Hippo die „sexuelle Komponente" wirklich derart konstitutiv, wie der Vf. es darstellt? Immerhin gibt es größere Passagen Augustins über den tradux peccati, die auch ohne diesen Begründungszusammenhang auskommen. Sollte aber die sexuelle Komponente ein zwar wichtiges, aber letztlich doch nur hinzukommendes Interpretament für die Erbsündenlehre sein, ist der Zusammenhang, den der Vf. zwischen augustinischer Lehre und Enkratismus konstruiert, nicht mehr so strikt gegeben. 2. So sehr die Ergebnisse dieser Studie als ein Element der Vorgeschichte der augustinischen Erbsündenlehre einleuchten können, fragt sich, ob das geschichtliche Material so unikausal zu deuten ist. Könnten nicht die bisherigen Forschungsmeinungen über die Ursprünge der spezifisch augustinischen Lehre (z. B. der Hinweis auf die vom Manichäismus beeinflußte Biographie des Augustinus und/oder auf den soziokulturellen Kontext der afrikanischen Kirche insgesamt) neben der enkratitischen Herkunft wichtige Erhellung leisten, so daß es gar nicht eine, sondern viele Quellen gibt?

Aber das sollen keine Einwände, sondern wirkliche Fragen sein, die eingehender zu klären wären. Somit wird die Studie von B. mit ihren wichtigen Ergebnissen noch einige Nacharbeit erfordern und – sollten sich diese bestätigen – erhebliche Konsequenzen für die Interpretation der Erbsündenlehre nach sich ziehen müssen.

Von gleicher, wenn auch anders gelagerter Wichtigkeit ist die Untersuchung von A. Diese Arbeit – eine Veröffentlichung der Salesianerhochschule in Rom – stellt die z. Z. wohl gründlichste und ausführlichste neuere Studie zur tridentinischen Lehre über die Notwendigkeit der sakramentalen Beichte dar. Die Untersuchung hat bereits teilweise ihren Niederschlag in zahlreichen neuen Veröffentlichungen gefunden, so z. B. im Handbuch der Dogmengeschichte IV,3 sowie im entsprechenden Abschnitt von Mysterium Salutis. Dennoch bleibt der Rückgriff auf diese Studie für jede differenzierte Auseinandersetzung mit der Bußlehre von Trient unerläßlich.

Das hervorstechende Kennzeichen dieser Arbeit ist die Verbindung eines profunden Quellenstudiums mit einem klar formulierten hermeneutischen Problembewußtsein in Sachen theologischer Sprach- und geschichtlicher Dogmeninterpretation. Für die historische Arbeit greift der Vf. nicht nur auf alle bis 1972 veröffentlichten und einsehbaren konziliären Quellen zurück (zwei schwer erreichbare Texte: das „Votum de poenitentia" von Chr. Patavino und das 20. Kapitel des Liber sacerdotalis von A. Castellani „De paenitentia imponenda infirmo" sind überdies u. a. im Anhang beigefügt), sondern auch auf die theologische Vorgeschichte des Konzils. Die reformatorische Theologie und die mit reichem Material angeführte vorangehende katholische Kontroverstheologie bilden den Verstehenszusammenhang und den „Sitz im Leben" der konziliären Debatten und Dokumente.

Der Hauptteil der Arbeit geht bei jedem der Can. 6–9 über die sakramentale Beichte so vor, daß (1) die Position der reformatorischen Theologie, (2) die Reaktion der katholischen Kontroverstheologie, (3) die konziliären Debatten eingehend dargestellt und (4) differenzierte Interpretationen des betreffenden Kanons geboten werden. Sein besonderes Augenmerk richtet der Vf. dabei auf die genaue Bedeutung von Schlüsselbegriffen wie z. B. ius divinum, anathema, fides, haeresis, peccatum, actus iudicialis usw. Es würde hier zu weit führen, die äußerst umsichtigen und zugleich höchst bedeutsamen Ergebnisse der Studie im einzelnen zusammenzufassen, zumal einige von ihnen in den Veröffentlichungen der letzten Jahre schon aufgegriffen wurden. Es sei nur darauf hingewiesen, daß für den Vf. nur der erste Teil von Can. 6 (die Praxis eines sakramentalen Bekenntnisses in genere, also abgesehen von dessen konkreter Ausgestaltung z. B. als Einzelbeichte o. dgl.) ius divinum im strikten (= heutigen) Sinn ist. Die Aussage des Can. 7 (die Forderung eines detaillierten und integralen Einzelbekenntnisses) ist für den Vf. nicht (strikt) göttlichen, sondern kirchlichen Rechts, so daß das entsprechende Anathem nur die Verurteilung der contumacia gegenüber einer legitimen kirchlichen Praxis bedeutet. Auf striktes ius divinum bezieht sich dagegen Can. 9 („richterlicher" Charakter der Absolution). Dabei ist allerdings einschränkend zu bedenken, daß „richterlicher Charakter" zur Zeit des Konzils eine andere Bedeutung als heute hatte und eher im Sinne von „bevollmächtigter amtlicher Handlung" zu verstehen ist.

Mit den in dieser Studie immer gut begründeten Interpretationen der tridentinischen Canones ist ein großer Freiraum für die katholische (und ökumenische) Theorie und Praxis des Bußsakraments eröffnet. Eine Reihe von neueren Publikationen über die tridentinische Bußlehre müßten von hier aus revidiert werden. Der Vf. selbst schreibt in seiner Schlußbetrachtung: „Das Tridentinum bedeutet in der Tat keine Begrenzung für einen theologisch-dogmatischen Fortschritt der Kirche. Vielmehr stellt es eine besondere Etappe der Besinnung, des Bewußtwerdens des katholischen Glaubens hinsichtlich der Notwendigkeit der sakramentalen Beichte in einer bestimmten Zeitepoche und in einer bestimmten kirchlichen Situation dar" (332).

Angesichts dieser vorzüglichen Studie hat der Rez. nur eine kleine Zusatzbemerkung zu machen: Obwohl der Vf. in seinen hermeneutischen Überlegungen ausdrücklich darauf hinweist, daß dogmatische Formulierungen in der Hl. Schrift gründen und somit auch von der Schrift her ihren eigentlichen Sinn erhalten (27ff), wird dieser hermeneutische Schritt (Blick auf die Schrift) im allgemeinen vom Vf. nicht durchgeführt. Dies ist bei dem Umfang des Themas verständlich, und doch würde gerade diese Sicht des „Dogmas unter dem Wort Gottes" für manche in der Studie behandelten Probleme aufschlußreich sein. So könnte z. B. die Interpretation des „richterlichen Charakters der Absolution" von dem her, was in der Schrift „Gericht Gottes" und „Rechtfertigung" bedeutet, ihr eigentliches Profil gewinnen.

Frage: Könnte diese Studie ihrer Wichtigkeit wegen nicht ins Deutsche (oder eine allgemeiner zugängliche Fremdsprache) übersetzt werden?

Wien Gisbert Greshake

Pietas. Festschrift für Bernhard Kötting. Hrsg. von Ernst Dassmann und K. Suso Frank. – Münster: Aschendorff (1980). XIII, 593 S., 1 Titelbild, 17 Abb. im Text, 89 Abb. auf Tafeln (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 8. 1980). Ln DM 215.–

Es erweist sich immer als heikel, eine Festschrift gebührend zu würdigen. Im vorliegenden Fall sind die berechtigten Ansprüche an den Rez. noch schwerer zu erfüllen. Handelt es sich doch darin um die recht beachtliche Zahl von zweiundvierzig Beiträgen, in denen das wichtige Thema der Pietas unter ganz verschiedenen Gesichtspunkten zur Sprache kommt. Allerdings kann man gerade in der langen Reihe derjenigen, die ihrem einstigen Lehrer, ihrem Kollegen und Freund ihre Dankbarkeit und Verbundenheit ausdrücken wollten, sowie in der bunten Vielfalt ihrer Arbeiten einen sprechenden Hinweis auf das umfassende Werk sehen, das der Geehrte selbst in den vielen Jahren seiner akademischen Tätigkeit

im westfälischen Münster vollbracht hat (vgl. die Bibliographie auf IX–XIII).

Wie die beiden Herausgeber in ihrem Vorwort feststellen, ging es ihnen nicht bloß darum, das grundlegende Thema der Pietas in seinen verschiedenen Ausdrucksformen zur Sprache kommen zu lassen. Sie wollten auch mit Hilfe der vielfältigen Studien aufzeigen, wie die antike pietas ergo deos zur christlichen pietas erga deum geworden ist, wobei sie freilich in Kauf nahmen, daß die pietas erga homines weniger ins Blickfeld kam.

Die mannigfachen Beiträge selbst sind auf fünf Sachgruppen aufgeteilt worden. Den Anfang machen die Studien zur „Philosophie und Religion". Sie erhalten ihre Grundlegung in den Überlegungen von Heinrich Dörrie „zum Wesen antiker Frömmigkeit" (3–14, mit einem Textbeilag). Darin wird der Unterschied zwischen der „Frömmigkeit" im modernen Sinn und der antiken Pietas stark herausgestellt (3f 11). Vielleicht wird dabei jedoch bei dieser die persönliche Mitbeteiligung gegenüber derjenigen im neuzeitlichen Verständnis etwas zu gering eingestuft (vgl. unten). Albrecht Dihle vertieft diese Überlegungen mit seinen Hinweisen auf die „Festfreude" in der spätantiken Kultfrömmigkeit (39–54), während Peter Stockmeier in seinem Aufsatz über Konstantins Apostelkirche und das Hierothesion des Antiochos eine der lebenskräftigsten Wurzeln der altchristlichen Frömmigkeit, den Totenkult für einen Herrscher, aufdeckt (105–113). Mehr von den Voraussetzungen der Pietas handeln die weiteren Studien. So deutet Werner Beierwaltes in seinen Hinweisen „Zur Rezeption des griechischen Wahrheitsbegriffes in der frühchristlichen Theologie" auf die verschiedenen Komponenten dieses für die „Frömmigket" der alten Christen so wichtigen Begriffes hin (15–29). In der gleichen Linie bewegt sich Barbara Aland in ihrer auf die Frage nach dem Cogitare Deum in den Confessiones Augustins eingeschränkten Untersuchung (93–104). Wenn die Vf.in in einer letzten Anm. (104[54]) hervorhebt, daß bei Augustinus der Gottesbegriff mehr von der humanitas Christi als vom Gekreuzigten her gedacht werde, im Unterschied zu einer aus Paulus zu begründenden Theologie des Kreuzes, mag das für die Confessiones zutreffen. Immerhin müßte man dabei bedenken, daß sonst die Angst des Menschen vor dem Tod und damit auch das Kreuz, an dem Jesus selbst die menschliche Todesangst durchgestanden hat, ganz im Zentrum der augustinischen Theologie stehen. Von andern Gesichtspunkten aus werden ebenfalls die Voraussetzungen der Pietas beleuchtet. So im Aufsatz von Jan Heinrich Waszink, der von der angeborenen Natur, von der angenommenen „zweiten Natur" und von der durch die Sünde geschädigten Natur handelt (30–38). Ebenso von Wolfgang Speyer in seinen Darlegungen über die Epiphanie-Vorstellung im Zusammenhang mit dem Krieg (55–77). Schließlich auch von Klaus Schmölle in seiner Studie über die christliche Geschichtsmetaphysik bei Klemens von Alexandrien (78–92). Die Bemerkungen von Otto Hiltbrunner über die Zusammenhänge der Umschriften der sog. Benedictus-Medaille und dem Brief 81,22 von Seneca können als Anhang des ersten Teiles betrachtet werden (114–117).

Der zweite Teil der Festschrift steht unter dem Titel „Frömmigkeit und Kirche". Hier werden vor allem Fragen aufgeworfen, die die Orthodoxie, d. h. einen besonderen Sinn der Wörter Eusebeia und Pietas betreffen. Zwei Beiträge befassen sich mit der Eusebeia bei Origenes. Der erste von Norbert Brox, in dem aufgezeigt wird, wie man unter Berücksichtigung der origenischen Spiritualität zu einer viel positiveren Beurteilung des von einer späteren Orthodoxie her verketzerten Alexandriners gelangen kann (140–154). In einem weiteren Sinne behandelt Maria Barbara von Stritzky die Eusebeia bei Origenes als die wahre Gottesverehrung. Es ist die höchste aller Tugenden, die im Zusammenhang der Lehre von der Teilhabe und Nachahmung Christi verstanden sowohl im Denken wie in der Tat realisiert werden muß (155–164). Zwei weitere Aufsätze betrachten das Problem der Orthodoxie vom Gesichtspunkt der Ketzertaufe bei Cyprian und Ambrosius: von Anne-Lenne Fenger (179–197), bzw. von demjenigen der Polemik und Gesetzgebung gegen den Donatismus: von Alfred Schindler (228–236). Die erste der beiden Studien hat das Verdienst, herauszustellen, daß die Auffassung des Bischofs von Mailand sich in Bezug auf die Ketzertaufe kaum von derjenigen des Bischofs von Karthago unterscheidet. Immerhin hätte bei der Behandlung der Tauflehre des zweiten die Gegenwart Christi mehr beachtet werden sollen. Das Problem der Ketzertaufe wird auch von einem anderen Gesichtspunkt angegangen. Joseph A. Fischer spricht davon in Rücksicht auf die ersten Konzilien im römischen Nordwest-Afrika (217–227). Leider geht er dabei zu wenig auf die politischen Modelle der kirchlichen Synoden ein. In den gleichen Zusammenhang können auch zwei Arbeiten hineingestellt werden, die sich mit dem Manichäismus auseinandersetzen. Erich Feldmann handelt von der Christus-Frömmigkeit der Mani-Jünger und berücksichtigt dabei in besonderer Weise den jungen Augustinus (198–216). Er kann sich dabei auf die eigenen Untersuchungen für seine umfangreiche Diss. über die Einflüsse des Hortensius und des Manichäismus auf Augustinus um 373 stützen. Carsten Colpe geht in seiner Arbeit über Bar Hebräus († 1286) der Frage nach, wie man viel später über den Manichäismus gedacht hat (237–242). Schließlich untersucht Jakob Speigl die Frage der Orthodoxie auch unter dem Gesichtspunkt von Tradition und Fortschritt bei Tertullian (165–173). Leider benützt er dabei die grundlegenden Ausführungen über nova et vetera bei J. C. Fredouille, Tertullien et la conversion de la culture antique (Paris, 1972), 235–300, nicht.

Am Anfang des zweiten Teiles steht im übrigen ein sowohl wegen seiner Thematik wie wegen seiner Dokumentation sehr beachtenswerter Artikel, der sich allerdings wenger leicht in den Zusammenhang von Eusebeia im Sinne von Orthodoxie einordnen läßt. Unter dem Titel „Noch einmal: das Problem der Anonymität und Pseudonymität in der christlichen Literatur der ersten beiden Jahrhunderte" verteidigt Kurt Aland seine früher geäußerte Auffassung, wonach es bei den ersten christlichen Schriften nicht auf den Namen des Vf.s ankommt, sondern es sich dabei um eine Geist-, d. h. Gottesrede handeln muß (121–139, vgl. bes. 134f). Wie weit diese These zu Recht besteht, soll hier nicht beurteilt werden. Auf jeden Fall hat Aland mehr als Recht, wenn er verlangt, daß man die Schriften, die damals in den christlichen Gemeinden entstanden und gelesen worden sind, im geschlossenen Zusammenhang verstehen muß (vgl. besonders die nützlichen Zusammenstellungen auf 127–130).

Im dritten Teil steht ein Gebiet zur Diskussion, das dem Jubilaren sicher immer besonders am Herzen lag, die Verehrung der Martyrer und Heiligen. Eine Reihe von Studien ist einzelnen Zeugnissen gewidmet. Willy Rordorf behandelt das Polykarp- und Pioniusmartyrium (245–249). Heinrich Kraft befaßt sich mit dem Brief der Gemeinden von Vienne und Lyon, allerdings im größeren Zusammenhang der Geschichte des Montanismus (250–266). Die in die von B. Kötting geleiteten „Münsterische Beiträge zur Theologie" aufgenommene Diss. von H. J. Jaschke, Der Heilige Geist im Bekenntnis der Kirche (Münster, 1976), hätte sicher geholfen, diese für die Kirchengeschichte und für die Entwicklung der Pneumatologie so wichtige Episode noch gründlicher zu erfassen (vgl. bes. Jaschke, 148–160). Theofried Baumeister spricht vom Martyrer Philemon (267–279, mit einer Abbildung). Baudoin de Gaiffier schließlich macht uns mit einer Heiligen aus dem 7. Jh., Angadrisma, bekannt (280–283). – Im weiteren gehen zwei Artikel auf größere Zusammenhänge der Heiligenverehrung ein. John M. McCulloh weist in seiner Arbeit „From antiquity to the middle ages: continuity and change in papal relic policy from the 6th to the 8th century" nach, wie sich unter dem Einfluß der Notwendigkeiten der päpstlichen Politik die altrömische Einstellung zur Translation der leiblichen Reste der Heiligen geändert hat (313–324). Louis Reekmans geht der äußerst interessanten Frage nach, wie sich im Vorderen Orient, später aber auch im Rheinland um die Wallfahrtsstätten herum die Siedlungen gebildet haben (325–355, mit verschiedenen Situationsplänen). – Von besonderem Interesse mag der Beitrag von Michaela Puzicha sein, in dem am Beispiel des zweiten Dialogs Gregors des Großen wichtige Aspekte der altchristlichen Hagiographie beleuchtet werden (284–312). Bei dieser sicher instruktiven und spirituell auch tiefen Arbeit kann man sich allerdings fragen, ob die Vf.in dem Problem der Historizität der Vita Benedicti nicht doch zu schnell ausgewichen ist. Schließlich kommt sie im letzten Punkt ihrer Zusammenfassung doch wieder darauf zurück, setzt dabei allerdings die Kenntnis der Regula Benedicti von seiten Gregors zu leicht voraus. Leider konnte sie für diese Fragen noch nicht alle Arbeiten von A. de Vogüé gebrauchen. Vgl. A. de Vogüé, La mention de la „Regula monachorum" à la fin de la Vie de Benoît (Grégoire, Dial. II, 36). Sa fonction littéraire et spirituelle: Regula Bendicti Studia 5 1978) 289–298, sowie Benedikt von Nursia: TRE 5 (1980) 538–549.

Das vierte Sachgebiet umfaßt unter dem Titel „Gelebte Frömmigkeit" vorerst einmal eine Reihe von Einzelfragen, deren Beant-

wortung für den Gesamtzusammenhang recht belangreich sind: die Hinweise von Klaus Thraede zum historischen Hintergrund der „Haustafeln des NT" (359–368), die Untersuchung von Josef Frickel über die frühchristlichen Auffassungen vom Zöllner als dem Vorbild von Demut und wahrer Gottesverehrung (369–380), die Arbeit von Friedrich Normann über die Laienfrömmigkeit bei Johannes Chrysostomus (399–410), leider ohne die Benützung der Studien von A.-M. Malingrey), die Studie von Christian Gnilka über die Tageslieder des Prudentius (411–446, mit 1 Tafel), die gründliche Quellenforschung zur Gebetsmaxime Benedikts „Mens concordet voci" von Winfrid Cramer, die die oben besprochenen Ausführungen von Hermann Dörrie in einem etwas anderen Licht erscheinen läßt (447–457. – Unter den frühen Texten könnte man auch 2 Klem 3,4 zitieren, wo es heißt, man soll Christus nicht nur mit den Lippen, sondern auch mit dem Herzen und dem ganzen Geist [διάνοια] ehren und dazu Jes 29,13 zitiert wird), sowie schließlich die biographische Notiz zu Eugenius II von Toledo von Hans-Joachim Diesner (472–480). Drei Aufsätze gehen über Einzelfragen hinaus. So die Bemerkungen von Wilhelm Schneemelcher zur Vita Antonii des Athanasius, die die Bedeutung des Kreuzes für die Abwehr der Dämonen herausstellen (381–392). Noch mehr die Untersuchung von Alfred Stuiber über die Entwicklung von der von der Synagoge übernommenen Psalmenlesung zum späteren Psalmengesang (393–398). Ebenso die Arbeit von K. Suso Frank, die das Vorwort der Regula Magistri in den Zusammenhang der altchristlichen Taufkatechese hineinstellt und damit auch einen Schlüssel für die Interpretation der Regula Benedicti gibt, auch wenn deren Prolog die vom Magister ausgeführte Erklärung des Herrengebetes nicht übernommen hat (458–471).

Der letzte Teil der Festschrift rundet das Thema von der Pietas von der Ikonographie und der altchristlichen Kunstgeschichte her ab. Es geht darin vorwiegend um sehr spezielle Fragen. Es kommen zur Behandlung: Der Sinn des „corna"-Gestus (Spott oder Abwehr?) durch Josef Engemann (483–498, mit Abb. von etruskischen Spiegelgravierungen und 5 Tafeln), die Interpretation des Sarkophages von Marcia Romania Celsa durch Paul van Moorsel (499–508, mit 6 Tafeln), die Christus-Petrus-Szene mit dem Hahn auf den frühchristlichen Sarkophagen durch Ernst Dassmann (509–527, mit 5 Tafeln), der Hintergrund des Nabuchodonosor-Bildes (Dan 3: Verweigerung der Anbetung des Bildes und frühchristliche Darstellung) durch Max Wegner (528–538, mit 4 Tafeln), die Bedeutung zweier Mensaplatten aus Syrien durch Thilo Ulbert (559–565, mit 3 Zeichnungen und 1 Tafel), die Ikonologie der Goldbrakteaten XVII und ihre Bedeutung für die Religionsgeschichte durch Karl Hauck (566–583), mit 7 Zeichnungen und 3 Tafeln), sowie die Darstellung der „Dexterarum iunctio" bei Giotto durch Renate Schumacher-Wolfgarten (584–593, mit 3 Tafeln). Doch in all diesen Spezialuntersuchungen werden immer auch weitere Horizonte, sei es in inhaltlicher, sei es in methodologischer Hinsicht, eröffnet. Das gilt schließlich auch von den Betrachtungen zur Madebakarte in Göttingen von Carl Andresen, in denen klar und deutlich wird, wie archäologische Zeugnisse auch geschichtliche Zusammenhänge in ein helleres Licht stellen können (539–558, mit einer Palästinakarte und einer doppelseitigen farbigen Tafel).

Mit dieser sehr summarischen Aufzählung der einzelnen Beiträge zur Festschrift Pietas ist natürlich der Reichtum des Sammelbandes kaum annähernd beschrieben. Auch die wenigen kritischen Bemerkungen zu einzelnen Studien werden nicht viel weiter helfen. Immerhin mögen sie beweisen, daß jeder, der sich für die Geschichte der frühen Christenheit interessiert, darin für seine eigenen Gebiete reiche Anregungen finden kann. In diesem Sinne verdienen gewiß die beiden Hrsg. unseren besonderen Dank dafür, daß sie sich die Mühe gemacht haben, diese Festschrift zu Ehren ihres Lehrers vorzubereiten.

Rom Basil Studer

Bauch, Andreas: **Quellen zur Geschichte der Diözese Eichstätt.** Bd II: Ein bayerisches Mirakelbuch aus der Karolingerzeit. Die Monheimer Walpurgis-Wunder des Priesters Wolfhard. – Regensburg: Pustet (1979). 372 S. mit 2 Faltkarten, 1 Kunstdruckblatt (Eichstätter Studien Neue Folge Bd XII) Lw. DM 24.80

Im Auftrag seines Bischofs Erchanbald (882–912) sammelte am Ende des 9. Jahrhunderts, zwischen 894–899, der aus dem ehemaligen Benediktinerkloster Herrieden zum Eichstätter Domklerus herübergewechselte Priester Wolfhard Berichte von Vorgängen, die sich am Heiligtum der hl. Walburga in Monheim, östlich von Eichstätt im Saalfeld gelegen, ereignet hatten und als Wunder der Fürbitte dieser Heiligen zugeschrieben wurden. Diese Mirakelsammlung aus einer an literarischen Erzeugnissen nicht gerade reichen Zeit war der Aufmerksamkeit der historischen Forschung bisher keineswegs entgangen. Schon 1887 hatte sich die Kirchengeschichtsforschung des schon früher edierten Werkes erneut angenommen. O. Holder-Egger hatte in Bd XV, 1 der Scriptores der Monumenta Germaniae Historica jene Teile des Textes kritisch ediert, die er für den Historiker als wichtig erachtete. Es liegt auf der Hand, daß eine so aufgrund subjektiver Kriterien veranstaltete fragmentarische Ausgabe angesichts der inzwischen gewandelten Einstellung zum historischen Wert hagiographischer Literatur des Mittelalters den heutigen Anforderungen nicht mehr genügen konnte. Mit der vorliegenden ersten wirklich brauchbaren, auf der besten Textüberlieferung aufbauenden Gesamtausgabe dieser Mirakelsammlung hat B. nicht nur diesen Mangel beseitigt, sondern zugleich auch die Augen geöffnet für den unschätzbaren historischen Wert dieser Quelle. – Im zweiten Teil seines Werkes bietet der Vf. den kompletten Text der vier Bücher der Miracula, wobei er sich der Wertung der handschriftlichen Überlieferung in der MGH-Ausgabe im allgemeinen anschließt (141–348). Zur leichteren Orientierung fügt er dem Text Seiten- und Zeilenzählung der früheren Teiledition bei. Die Textabschnitte, die Holder-Egger glaubte auslassen und durch Punkte ersetzen zu sollen, sind durch spitze Klammern gekennzeichnet. Außerdem ist der Text mit den Varianten der zweitbesten Handschrift versehen. Ein eigenes Kapitel III: „Textgeschichte und vorliegende Gesamtausgabe" (37–40) gibt die notwendigen Erklärungen zur Textgestaltung. – Dankenswerterweise bietet der Vf. parallel zu dem sehr schwer verständlichen lateinischen Text eine deutsche Übersetzung, deren Korrektheit er von seinem Kollegen Fr. Dörr überprüfen ließ (10). Schon diese beiden Leistungen, Edition und Übersetzung, verdienen dankbares Lob. – Aber der Vf. begnügt sich damit nicht. In umsichtiger und sorgfältiger Kleinarbeit führt er an den Text heran und erschließt fast erschöpfend seinen Inhalt in 14 einleitenden Kapiteln und in den zahllosen Anmerkungen zum Text. Die 14 Kapitel des „Kommentars" (19–140) sind der notwendige Zugang zum Verständnis des unserer heutigen rationalen Mentalität zunächst so fernstehenden Textes. Die Kapitel I–III befassen sich mit dem Vf., Wolfhard, und mit seinem Werk (19–40), wobei Kap. II (27–36), das „Wolfhards Arbeitsweise" analysiert, die besondere Aufmerksamkeit des Historikers verdient. Die Kapitel IV–XI (41–111) untersuchen, vom Allgemeinen zum Speziellen voranschreitend – eine Darstellungsweise, die der Vf. konsequent überall beibehält – die Mirakelbücher im großen Zusammenhang des mittelalterlichen Frömmigkeitslebens. Eingehend wird das Phänomen der mittelalterlichen Wallfahrt unter den verschiedensten auch soziologischen Gesichtspunkten untersucht (bes. VI.–VII. Kap. S. 53–67). Nach einer kritischen Würdigung des Wunderglaubens (VIII. Kap. S. 68–73) werden die „Heilungswunder" (IX. Kap. S. 74–90) und „Sonstige Mirakelgeschichten (XI. Kap. S. 108–111) analysiert und systematisch erfaßt (mit 3 Tabellen: S. 75–77; S. 83; S. 108f). Das X. Kap. „Medizinhistorische Anmerkungen" von Hubert Enzinger, Bad Wörrishofen (91–107) bietet den Kommentar eines Mediziners. Mit Interesse wird man ihn lesen und darin u. a. besonders die nachdenklichen S. 100–102 über die in IV, 12 berichtete Nahrungslosigkeit der Friderada aus Treuchtlingen (Text S. 324–338). Die letzten drei Kapitel des Kommentars behandeln neben der Geschichte und kulturhistorischen Bedeutung des Klosters und Wallfahrtszentrum Monheim (XII. Kap. S. 112–123) den „reichs- und kirchengeschichtlichen Hintergrund" (XIII. Kap. S. 124–135) und geben so dem zunächst unbedeutend erscheinenden Werk Wolfhards die historische Dimension. Dem dient auch, beschränkt allerdings auf den Gesichtspunkt der Kultgeschichte, das XIV. Kap. (136–139), dem die beiden am Schluß des Buches beigegebenen Karten über den Einzugsbereich von Monheim – Fernbezirke, Nahbereich – zugeordnet sind. – So wie jedes Kapitel des Kommentars verfügt auch die Textedition nach jedem einzelnen der 4 Bücher über einen ausführlichen Anmerkungsapparat. – Ein Literaturverzeichnis, das nicht die gesamt benutzte Literatur umfaßt (349–352) und durch das Abkürzungsverzeichnis (13f) zu ergänzen ist, sowie drei Register – je ein Orts- (355–358), Personen- (359–364) und Sachverzeichnis (365–372) – machen den reichen Inhalt von Text und Kommentar von

allen Fragen her leicht zugänglich. – Was das sorgfältig gearbeitete Werk so wertvoll macht, ist die mühevolle Umsicht, mit welcher der Vf. die Mirakelsammlung Wolfhards aufschließt und als beredte Quelle für sämtliche Aspekte der Lebenswirklichkeit am Ende der Karolingerzeit darstellt. Für Profan- und Kirchengeschichte, Frömmigkeit- und Kultgeschichte, Liturgie-, Kultur- und Medizingeschichte ebenso wie für Soziologie und Volkskunde wird man künftig Wolfhards Mirakelbuch mit größerem Nutzen als bisher zu Rate ziehen können und müssen. Dabei ist noch besonders die eher zögernde Zurückhaltung des Vf.s in der Deutung des Textes bemerkenswert, der sich allzuschnellen Schlußfolgerungen versagt. Es fällt schwer, angesichts solcher Leistung Kritik anbringen zu wollen. Es sind eher Wünsche, die zu formulieren gestattet seien: So hätte ein philologischer Kommentar mit einer lateinischen Wortliste am Ende des Buches dem Mediävisten noch zusätzliche Dienste leisten können. Die äußerst vorsichtige Art des Vf.s führt dazu, daß sowohl in den Kapiteln des Kommentars als auch in den Anmerkungen beider Teile manche Wiederholungen vorkommen, wo Verweisungen genügt hätten. Zudem erschwert die Sammlung aller Anmerkungen am Schluß eines jeden Kapitels bzw. nach jedem der vier Bücher die Benutzung des Werkes. Bei einer Neuauflage sollte man die Mühe nicht scheuen, die Anmerkungen auf die zugehörigen S. zu verteilen. – Noch als Anregung sei der Wunsch hinzugefügt, eine gesonderte Ausgabe von Text und Übersetzung gleichsam „in usum scholarum" zu veranstalten. Alles in allem, der Vf. legt eine in jeder Beziehung Maßstäbe setzende mustergültige Arbeit vor. „Die Gefahr, daß der Leser diese Wunderberichte nach der Lektüre weniger ‚Miracula' das Buch beiseite legt", wie der Vf. im Vorwort befürchtet (9), ist bei und nach dem vorliegenden Werk nicht mehr gegeben. Den wesentlichen Inhalt seines Kommentars hat der Vf. in einem lesenwerten Artikel veröffentlicht, der mit einer Reihe von Artikeln anderer Vf. zum 1200jährigen Gedächtnis des Todestages der hl. Walburgis 1979 erschienen ist: Monheim, ein Wallfahrtszentrum der Karolingerzeit. Frühe Walpurgisverehrung, in: Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige 90 (1979) 32–44.

Regensburg Karl Josef Benz

Evans, Gillian Rosemary: **Anselm and a New Generation.** – Oxford: Clarendon Press 1980, XVIII, 212 S. Ln £ 12.–

Hatte E. bereits in einer kurz zuvor erschienenen Monographie ihre Vertrautheit mit dem Werk Anselms von Canterbury bewiesen*, so versucht sie nun, die theologische Bewegung zu erfassen, die von Anselm bis zur Mitte des 12. Jh.s führt. Dies geschieht in der sympathischen Form, die uns in der angelsächsischen Forschung – hinsichtlich Anselms und seines geschichtlichen Kontextes besonders bei R. W. Southern – häufig begegnet: ein lebhaftes Interesse am historischen und philologischen Detail setzt neue Durchblicke auf die theologische Sache frei und verbindet sich vor allem mit dem Bemühen, auch für den Laien verständlich zu reden.

So beginnt der Vf. nach einem knappen Vorwort mit einem kleinen „Who's Who", in dem die Autoren, um die es vor allem geht, und die Schulen, an denen sie lehrten, kurz vorgestellt werden. Sie macht sodann, in der Einleitung und einem ersten Kapitel, den „Szenenwechsel" deutlich, von dem her die erstaunliche Verschiebung von Perspektiven verständlich wird, die in jener kaum mehr als eine Generation umfassenden Zeitspanne trotz im wesentlichen gleichbleibender theologischer Thematik stattfand. Die Atmosphäre, in der Anselms Hauptwerke – zumindest bis hin zum „Cur Deus homo" – entstanden, ist sehr verschieden von der rauhen Luft an den Kathedralschulen, wo Mobilität, Konkurrenz und intellektuelle Neugierde das Klima bestimmten. Dem Fragen aus der Mitte gefestigten Glaubens auf seinen rationalen Kern folgte ein Fragen oft nur um der neuen Möglichkeiten des Fragens willen, die das freiere Spiel der „artes", besonders der technisch versiertere Gebrauch der Dialektik nahelegte. Dem entspricht die Bevorzugung anderer und neuer literarischer Genera. Anselms Hauptwerke sind – wenn auch oft in dialogischem Aufbau – als Traktate verfaßt, in denen Schrift und Vätertradition am je systematischen Ort zur Sprache kommen. Die mannigfachen Formen von Schriftkommentaren und der variierende Zugang zu den Vätertexten in den folgenden Jahrzehnten sind ein Indiz für eine neue Weise des Fragens – in einem gewandelten Kontext von Lehren, Hören und Schreiben –, das noch nach dem entsprechenden Ausdruck ringt.

Die Erfahrung neuer Fragen vollzog sich nicht nur im „künstlichen" Rahmen des Studiums der Dialektik. Sie wurde auch an lebendigen Gesprächspartnern anderen Glaubens, besonders im Dialog mit den Juden, gewonnen. Während man – ein wenig später – den Vertretern des Islam über die Aristotelesüberlieferung vor allem als philosophischen Autoritäten begegnete, wurde der jüdische Glaube in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts als Frage nach dem Kern des christlichen Glaubens selbst empfunden. Wohl nie hatte der jüdische Dialogpartner im Blick des Christen eine größere Würde als dort, wo die Frage nach der Notwendigkeit von Menschwerdung und Kreuz vom gemeinsamen Blick auf den alleinigen und souveränen Herrn der Schöpfung und Geschichte, und nicht – wie dann schon bei Abälard – vorrangig vom „homousios hēmin" ausging. Interessante Einsichten in den (abbrechenden) Dialog mit den orientalischen Christen ergeben sich aus dem Vergleich der Schriften Anselms von Canterbury und Anselms von Havelberg über die Frage des „filioque" (41–59).

In einem zweiten Kapitel wird der Wechsel der theologischen Situation anhand der Beurteilung wissenschaftstheoretischer Fragen und der sich verändernden Argumentationsweisen aufgezeigt. Wo nahmen die „artes" ihren Ursprung? Wieweit lassen sich Grammatik und Dialektik auf den „Spezialfall Gott" übertragen? An solchen Fragen etwa entschied sich die jeweilige Position zum grundsätzlichen Verhältnis von Theologie und Philosophie, dessen Bestimmung durch die Vielfalt neuentdeckter Argumentationsmöglichkeiten sich weitaus schwieriger gestaltete als bei Anselm von Canterbury. Schwieriger als dort erschien damit auch die Abgrenzung der logischen Formen von Sophisma, Paradox und Widerspruch gegeneinander.

Das dritte Kapitel umkreist die soteriologischen Fragen, die seit dem Beginn des 12. Jahrhunderts in den Brennpunkt der Diskussion gerückt waren. Nach einem Blick zunächst auf Theologen, die in der unmittelbaren Nachfolge Anselms standen oder sich zumindest in der Linie seiner Gedanken bewegten, wird vor allem die Christologie Abälards der des hl. Anselm gegenübergestellt. Wie sich auch sonst häufiger in dieser Studie zeigte, überwiegt dabei das Interesse der Vf., unter den verschiedensten formalen Perspektiven das „Cur Deus homo" je lebendiger für sich sprechen zu lassen.

Damit ist schon angedeutet, wo Rez. die Stärke dieser Arbeit sieht: in den Partien, wo neues Licht auf die Denkweise Anselms von Canterbury fällt, weniger, wo die theologischen Ansätze der Folgezeit im Vergleich mit der Konzeption Anselms zur Sprache kommen. Der Vf. scheint auch in der Beurteilung dieses Neuen zu schwanken, das da in schwer greifbarer Gestalt an den Kathedralschulen Raum gewinnt. War es im letzten nur die größere intellektuelle „curiosity" (dieser Ausdruck begegnet allein sechsmal auf 194f!), die hier anstelle der gesammelten Kraft Anselmischer Theologie trat? Oder ging es um die Bewältigung einer vom theologisch-philosophischen Anspruch her so komplexen Aufgabe, vor der sich der methodische Ansatz Anselms als an sich unzureichend erweisen mußte? (Vgl. z. B. 6f, 68.) Mit der Beantwortung dieser Frage – vor allem, wenn man sie, wie Evans, in Zusammenhang mit der Not heutiger Pluralität bringt – entscheidet sich die grundsätzliche Einschätzung der systematischen Konzeption Anselms und ihres Werts für unsere eigene theologische Arbeit. E. berücksichtigt – im Unterschied zu R. W. Southern – wohl zu wenig die Wahl, die Anselms Weg in die klösterliche Stille in Bec (und nicht an eine der doch schon zu seiner Zeit blühenden nordfranzösischen Kathedralschulen!) darstellte und das bewußte Programm, das sich damit verband: angesichts eines der Kontrolle entratenden philosophisch-theologischen Fragens die Suche nach der „rectitudo voluntatis servata propter se ipsam" mit allen sich hieraus ergebenden Konsequenzen durchzuhalten.

Essen Hansjürgen Verweyen

* Anselm and Talking about God, Oxford 1978.

Hintner, Dietmar: **Die Ungarn und das byzantische Christentum der Bulgaren im Spiegel der Register Papst Innozenz' III.** – Leipzig: St. Benno 1976. XIX, 238 S. (Erfurter Theologische Studien Bd 35) kart. M 21.50

Die vorliegende Arbeit des Endre-von-Ivanka-Schülers ist ein Musterbeispiel dafür, wieviel Neues und bisher wenig Beachtetes aus schon längst erschlossenen Quellen herauszuholen ist, sofern ein Forscher mit Fleiß und Akribie an sie herangeht.

Die Zielsetzung des Autors ist auf der Grundlage der Sekundärliteratur und anhand der in den Vatikanischen Registern erhaltenen Korrespondenz Innozenz' III. (1198–1216) festzustellen, ob und welcher Art Beziehungen zwischen den Ungarn und dem byzantinischen Christentum der Bulgaren um die Wende vom 12. zum 13. Jh. existierten (18). Um das Ergebnis vorwegzunehmen, sei festgestellt: der Nachweis einer sehr engen politischen wie kirchenpolitischen Beziehung des ungarischen Königreiches zum

byzantinischen Christentum der Bulgaren, auf deren Grundlage Innozenz III. versuchte, eine Kirchenunion mit Rom, wenigstens jedoch eine Rückverbindung mit der abendländischen Kirche herzustellen, ist dem Vf. hervorragend gelungen.

Er stellt sich schon in dem einleitenden Forschungsbericht als ein souveräner Kenner der Quellen und der Sekundärliteratur vor. Daß er als Deutscher dabei auch die ungarische Sprache beherrscht und die ungarische Fachliteratur heranzieht, ist heutzutage selbst unter den Experten eine wahre Rarität. Freilich ging seit Fertigstellung des Manuskriptes (Juni 1974) die ungarische Forschung ein großes Stück voran und so fehlt heute in seinem Bericht sowie in seinen Schlußfolgerungen die Berücksichtigung einer ganzen Reihe von neuen Ergebnissen. (Hier sei auf einige grundlegende Arbeiten von Thomas von Bogyag, György Györffy – zusammenfassend besonders István király és müve, „König Stephan und sein Werk". Budapest 1977. S. 44–53, 539–540 – und Jenö Gutheil, Az Árpád-kori Veszprém. „Veszprém in der Arpaden-Zeit", Veszprém 1977, bes. S. 138–165, 280–286, hingewiesen.) Die Beweisführung des Autors besticht, auch wenn seine Liebe zum orthodoxen Christentum ihn ab und zu zu einer Fehlbeurteilung kontroverser Fragen verleitet (János Karácsonyi leugnete z. B. nicht die religiösen Beziehungen Ungarns zu Byzanz, sondern die Christianisierung Ungarns seitens der Byzantiner, 3–4).

In den folgenden vier Kapiteln geht der Vf. auf das eigentliche Thema, die Unionsbemühungen Innozenz' III. zu den Bulgaren, ausführlich ein. Da das seit 1186 entstandene Zweite Bulgarische Reich nicht nur eine lange gemeinsame Grenze zu Ungarn hatte, sondern auch im Begriffe war, den bisher unbestrittenen Machtbereich des Königreiches Ungarn auf dem Balkan streitig zu machen, so mußte auch die Unionspolitik des Papstes Rückwirkungen in der politischen und kirchenpolitischen Konzeption der ungarischen Könige haben. Die Ungarn führten schon 1202–1203 Kriege gegen die Bulgaren, dabei griffen sie auch tief in die Organisation der bulgarischen Kirche ein. Der Papst war bereit, um der Union willen, die politische Sachlage zugunsten der Bulgaren zu beurteilen. Er mußte jedoch bald einsehen, daß eine Politik, auch eine Unionspolitik, sich nicht im Rücken, sondern nur in Kooperation mit dem ungarischen König und dem Episkopat bewerkstelligen ließ. Die Interessen der Ungarn waren aber allererst politischer Natur, denn sie wollten die balkanischen Länder unter ihre Kontrolle bekommen. So nutzten sie die eingesetzten päpstlichen Unionsverhandlungen als Mittel zum Zweck aus, selbst die Forderung, die Weihen der bulgarischen Kirche durch ungarische Bischöfe spenden zu lassen, zielte auf diese Politik ab. Die päpstlichen Verhandlungen verliefen zwischen 1199 und 1204 in drei Etappen durch drei Legatensendungen. König Imre (1196–1204) setzte als Druckmittel die Gestattung oder das Verbot der Benützung des Transitweges durch Ungarn gegenüber den Legaten ein und so erwirkte er auf beiden Seiten Zugeständnisse. Als der Papst jedoch die Union selber gefährdet sah, wich er von seiner bisherigen Unionpraxis ab und gewährte den Bulgaren das Recht, in ihrem eigenen Ritus die Weihen selbst zu spenden. Die Folge war eine schwere Belastung der päpstlichen Beziehungen zu Ungarn, denn das Letztere sah in Bulgarien einen ernsthaften Konkurrenten auf dem Balkan erwachsen. Nun lenkte der Papst ein und beschwichtigte die Ungarn durch verschiedene Gunsterweisungen. So konnte im November 1204 die Union schließlich doch zustandekommen. Bei allen Gegensätzen zwischen Bulgarien und Ungarn war die Tatsache beachtlich, daß sich beide Völker noch als völlig gleichwertige Mitglieder des einen und einzigen Christentums betrachteten. Von einem Schisma war in der Praxis noch nichts zu spüren. Trotz der Union blieb jedoch Bulgarien aus der abendländischen Völkerfamilie ausgeschlossen. Bulgarien betrachtete zwei Jahre nach dem Abschluß der Union Ungarn immer noch als einen seiner lateinischen Gegner. So blieb die Union mit den Bulgaren eine Episode südosteuropäischer Kirchengeschichte. Zu berücksichtigen wäre vielleicht noch die einige Jahre später einsetzende große Missionstätigkeit der ungarischen Hierarchie im Kumanenland; folgerichtig stand das Königreich Ungarn und seine Kirche einer Balkanmission keineswegs ablehnend gegenüber.

Ist das Ergebnis dieser ungewöhnlich fleißigen und hervorragend belegten Untersuchung bestechend, so ist jedoch ihre Lektüre äußerst mühsam, ermüdend, ja sogar langweilig, weil ihre Methode dem Leser unzumutbar ist. Jedes päpstliche Dokument wird einzeln nach Inhalt, Intention und Aussagen eigens getrennt untersucht. Zwar werden dadurch neue Gesichtspunkte, Erkenntnisse sichtbar, jedoch auch ganze Passagen unnötigerweise wiederholt. Methologisch ist also die Arbeit nicht nur ungewöhnlich, sondern auch unpraktikabel. Dies schmälert die Verdienste des Autors kaum. Sein tragischer, früher Tod beraubte den wissenschaftlichen Nachwuchs der Byzantologie einer großen und berechtigten Hoffnung.

Bonn Gabriel Adriányi

Schröcker, Alfred von: **Ein Schönborn im Reich.** Studien zur Reichspolitik des Fürstbischofs Lothar Franz von Schönborn (1655–1729). – Wiesbaden: Steiner 1978. VIII, 148 S. (Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit, H. 8) kart. DM 38.–

Worauf sich die „Studien zur Reichspolitik des Fürstbischofs Lothar Franz von Schönborn" besonders konzentrieren, erläutert Vf. in seiner Einleitung durch zwei wichtige Präzisierungen. Danach liegt bei der Untersuchung der von Schönborn vertretenen Kurmainzer und Bamberger Reichspolitik (die beiden Reichsstände werden als die reichspolitisch handelnden Subjekte gesehen) der Akzent nicht auf den historischen Einzelheiten oder auf bestimmten Vorgängen. Erforscht werden soll vielmehr das, was hinter diesen Erscheinungen als das eigentlich bewegende Interesse steht. Nicht „Ereignisgeschichte" will die Studie betreiben, sondern Interessen-, Struktur- und Problemuntersuchung. Das Materialobjekt der Studie sind einige exemplarisch stehende Aspekte der genannten Reichspolitik, letztere für Vf. nicht nur verstanden als bloße Diplomatie, sondern auch in enger Beziehung stehend zu dem weiten Feld der sozialen und ökonomischen Bedingungen.

Bevor sich dann Vf. seiner eigentlichen Thematik zuwendet, der Reichspolitik des Schönborn und seiner politischen Vertrauten nämlich, analysiert und diskutiert er deren Reichsverständnis, dem nach ihm nebst förderativer Reichsauffassung reichsständisch orientiertes absolutistisches Machtstaatsdenken zugrunde liegt, Macht dabei verstanden als das Gesamt des wirtschaftlichen, militärischen und diplomatischen Entscheidungs- und Durchsetzungsvermögens (8). Zu einem Zentralpunkt der gesamten Studie stößt er vor, wenn er dann, in Anlehnung an Differenzierungen und den Sprachgebrauch heutiger Politikwissenschaftler, für das 18. Jh. unterscheidet in Reichsform („Verfassung") und Reichswirklichkeit, die „forma imperii", gewachsen aus dem traditionellen Gesamt von Rechtssätzen, von der Wirklichkeit überholt sieht und von daher ausgehend das Kurmainzer Reichsverständnis funktional interpretiert, d. h. in die Aufgabe genommen, unter allen Umständen die bestehende Reichsform gegen alle Bestrebungen einer Änderung oder Angleichung an reale Machtverhältnisse zu verteidigen, und zwar weil nur in der unveränderten Ordnung und Reichsform die eigenen familiären, konfessionellen und reichsständischen Interessen nachhaltig zu verwirklichen seien (8–14). Nach Vf. fungiert somit für Mainz die Reichsform als Mittel, um eigene Belange durchzusetzen. Folgerichtig sieht er die von dem Schönborn vertretene Kurmainzer und Bamberger Reichspolitik daraufhin angelegt, einen stets befürchteten Umsturz des Reiches, herbeigeführt im Innern durch die „potentiores" oder die großen armierten Reichsstände, allen voran das protestantische Brandenburg-Preußen, und von außen her vornehmlich durch Frankreich, zu verhindern.

Am Beispiel der von Mainz intensiv betriebenen Kreisassoziationen (25–47), des themen- und nuancenreichen Verhältnisses von Kurmainz zum Wiener Hof (48–65), der diversen kurmainzischen Stellungnahmen und Aktivitäten zur kaiserlichen Ständigen Wahlkapitulation (119–123) und zu den wichtigen und Mainz besonders tangierenden Reichsinstitutionen wie Reichserz- und Reichsvizekanzleramt, Reichstag, Reichshoftag und Reichskammergericht (83–119) versucht Vf., die von ihm vertretene Furcht- und Verhinderungstheorie zum Zwecke der Sicherung und Wahrung der Schönbornschen, der kurmainzischen und reichsständischen Interessen ausführlich nachzuweisen. Nach jedem Abschnitt kommt er in den Zusammenfassungen stets zum gleichen Ergebnis: die Grundmaximen aller Kurmainzer Reichspolitik sind Selbsterhaltung und Selbstbehauptung, und zwar im Rahmen der gegebenen Reichsform, die als der sicherste Garant für die Verwirklichung und Durchsetzung der eigenen Interessen verteidigt und geschützt werden muß.

Diese Ergebnisse üben, wie des Vf.s Forschungssatz, methodisches Vorgehen, Stoffbeherrschung, Theorien und Thesen über-

haupt, eine gewisse Faszination aus. Die vorliegende Studie, gespickt mit reichem Detailwissen und über weite Strecken hinweg an der direkten Quelle orientiert, weiß wichtige Aussagen zu machen und regt an zu neuem Überdenken bestehender und nicht selten verkrusteter historischer Meinungen und Vorstellungen. Und dennoch überzeugt sie nicht ganz. Ihre Ergebnisse scheinen zu glatt, die Haus-, System-, Standes- und Territorialinteressen der in Mainz politisch Agierenden treten zu dominant auf und werden zum fast alles bestimmenden Faktor. Lothar Franz und die Seinen werden kaum noch aus rein standesegoistischem Denken und Taktieren entlassen. Sicher wollten Kurmainz und die übrigen Reichsstifte keine institutionelle Veränderung, weil damit für sie reale Gefahr bestand, von den großen Armierten verschluckt zu werden. Doch daraus zu schließen, ihr Reichsverständnis sei nur noch von der Funktion her bestimmbar, und die Angst vor dem Umsturz, näherhin noch die Angst des etablierten Adels (ein vom Vf. häufig verwandter Begriff) vor dem sozialen Abstieg, sei der Schlüsselbegriff zum Verständnis der kurmainzischen Reichspolitik, dürfte eine zu eingeengte Betrachtungsweise sein.

Trotz dieser kritischen Anmerkung gebührt Schröcker für seine gediegene und engagierte Studie Anerkennung und Dank.

Mainz Friedhelm Jürgensmeier

Bierbaum, Max / **Faller,** Adolf: **Niels Stensen. Anatom, Geologe und Bischof.** Mit einem Kapitel von Anne-Liese Thomasen: Der Wandel des Stensenbildes – Münster: Aschendorff, 2., umgearbeitete und erweiterte Auflage (1979), XI, 203 S. Lw. DM 48.–

Adolf Faller, seit vielen Jahren ausgewiesen als Fachmann für Niels Stensens naturwissenschaftliches Werk, legt Max Bierbaums verdienstvolles Stensenbuch in einer Neuauflage vor. Ohne den von Bierbaum gesteckten Rahmen wesentlich zu überschreiten, hat er dem Text eine gründliche Überarbeitung widerfahren lassen und ihn dem Stand der Forschung entsprechend erweitert. F. hat versucht, B.s Darstellung weitestgehend zu übernehmen, sie aber vielfach gestrafft und um manche Ausschmückung gekürzt. Die Hand des Mediziners ist besonders bei naturwissenschaftlichen Details zu spüren.

Hatte B. Stensens Weg als Naturwissenschaftler deutlich von seinem Wirken in der Kirche abgehoben, so gibt F. diese Zweiteilung auf, um die innere Einheit der Person und des Wirkens von Stensen deutlich zu machen. Diese Sicht zeigt sich auch im veränderten Untertitel, der von Stensen als „Anatom, Geologe und Bischof" spricht und nicht mehr auf einen Weg „von der Anatomie zur Theologie" abhebt.

F.s Kapiteleinteilung folgt praktisch B.s Aufriß. Nach der Übersicht über die anatomischen Forschungen fügt er zwei zum Teil neue Abschnitte über Stensen als Geologen und seine Stellung zur Philosophie ein. Er schildert den Weg zur Konversion, Stensens Wirken als Bischof bis zu seinem Tod im fernen Schwerin, schließt eine Würdigung seiner Theologie an, wobei er stärker als B. Stensens Bedeutung für die Ökumene hervorhebt, und sammelt in einem letzten Kapitel Urteile im Blick auf den Seligsprechungsprozeß und Stensens heutige Aktualität. Eingefügt ist ein kurzer Abschnitt von Anne-Liese Thomasen, Kopenhagen, über den Wandel der Stensendarstellungen. Ihrer Mitarbeit ist auch die ausführliche, gut geordnete Bibliographie am Ende des Bandes zu verdanken.

Der Wert des Buches liegt auf der Hand. Es bietet zuverlässige erste Informationen über die Persönlichkeit Stensens und weckt weiteres Interesse. Vom Rahmen her muß freilich manches zu allgemein bleiben, seien es die Ausführungen zur Philosophie oder die Seiten über seine theologischen Ansätze. Die erzählende Methode des Buches führt eher zu einer Aneinanderreihung als zu einer durchdringenden Darstellung. Ebenso wünschte man sich einen bescheidenen Anmerkungsapparat, der die jeweiligen Behauptungen und Erklärungen belegt. Trotz der angedeuteten Grenzen bleibt das Buch für den Stensenfreund unverzichtbar. Es gehört neben den Arbeiten von G. Scherz zu den Grundlagen, auf denen die weitere Beschäftigung mit Stensen aufbauen muß.

Dem Rez. ist aufgefallen, daß Stensens berühmtes Gebet einmal richtig (100) und zweimal falsch übersetzt ist (X, 177). Es muß heißen, daß dem Geist der Gedanke nicht ohne Gottes Willen gelingt.

Münster Hans-Joachim Jaschke

Weber, Christoph: **Kardinäle und Prälaten in den letzten Jahrzehnten des Kirchenstaates.** Elite-Rekrutierung, Karriere-Muster und soziale Zusammensetzung der kurialen Führungsschicht zur Zeit Pius' IX. (1846–1878). Stuttgart: Hiersemann 1978. XXXI, VII, 833 S. (Päpste und Papsttum Bd 13, I und II). 2 Halbbände.

W., der sich schon in seinen Büchern über die Beilegung des Kulturkampfes (1970) und über Leo XIII. (1973) als vorzüglicher Kenner der römischen Kurie, ihrer Politik und ihrer Organisation im 19. Jahrhundert erwiesen hatte, geht in diesem gewichtigen Doppelband über die bisherigen Fragestellungen der Forschung weit hinaus. Er beschreibt das kuriale und kirchenstaatliche Regierungssystem, wie es sich seit dem späten 16. Jahrhundert herausgebildet hatte, samt seiner sozialen Voraussetzungen und Konsequenzen. Als erster bietet er eine (auch von neueren italienischen Arbeiten nicht erbrachte!) Sozialgeschichte des Kirchenstaates, vor allem seiner Führungsschichten, die wegen deren Verflechtung mit den Eliten benachbarter Staaten umfangreiche Materialien für eine Sozialgeschichte der italienischen Oberschichten insgesamt in den Jahrzehnten des Risorgimento aufbereitet. Die Methoden der modernen Eliteforschung werden auf die traditionale Führungsschicht des Kirchenstaates angewendet. Die soziale Herkunft der Bürokratie und die Laufbahnstufen bis in die Spitzenpositionen, die Gruppenbildungen und die darin ausgedrückten Interessen, außerdem verwandtschaftliche und regionale Verflechtungen werden gründlich recherchiert und analysiert. Der besondere Wert des Werkes liegt darin, daß W. sich mit solchen Analysen nicht begnügt, sondern politisch oder ideologisch motivierte Gruppenbildungen und Spaltungen einbezieht; so kann er nachweisen, daß und wie im 19. Jahrhundert die neuen Spannungen um Staatserhaltung oder Nationalbewegung, um konservativere oder liberale Kirchlichkeit die alten sozialen Zuordnungen überlagert haben.

Von den vier Teilen des ersten Teilbandes behandelt der erste und umfangreichste (11–183) die soziale Schichtung Roms und des Kirchenstaates und darüber die Zusammenhänge zwischen Staat und Gesellschaft. Dabei wird u. a. aufgewiesen, daß der Hochadel, der in der Hauptstadt seine Grundrenten verzehrte und auf dem Land wenig investierte, etwa in der Mitte zwischen altem Feudaladel und modernem Agrarkapitalismus stand und daß diese Mitte durch Fideikommisse bestimmt war, welche eine statische Ordnung begründeten. Diese ist ebenso charakteristisch für ganz Mittel- und Unteritalien wie die Bedeutung der Familienstruktur überhaupt; sie galt auch im Bürgertum, dessen vermögendere Angehörige (so aus Familien von Juristen und Landpächtern) mehr Aufstiegschancen hatten, als meist angenommen wird. Da der Eintritt in die Prälatur u. a. von Nachweis eines recht hohen Vermögens abhing, dominierten freilich die Oberschichten. Hierüber wie über die Prälatur als nichtspezialisierte, homogene Regierungs- und Verwaltungselite wird sodann ebenso ausführlich berichtet wie über „Familienprälaturen", Karrieremuster und die höchst komplizierten Einkommensverhältnisse.

Der zweite Teil (185–264) behandelt einzelne Karrieren: Hofprälaten und Nuntien, Delegaten (Provinzgouverneure) und Kammerkleriker, Richter an kurialen Gerichtshöfen, Kongregationssekretäre, Konsultoren und Diözesanbischöfe, wobei zwischen diesen und der römischen Prälatur eine Kluft bestand: Einerseits haben von den insgesamt 124 kirchenstaatlichen Kardinälen aus der Zeit Pius's IX. nicht mehr als 26, etliche davon nur kurze Zeit, einem Bistum vorgestanden; andererseits verstand es die römische Prälatur, die einträglichen Bistümer des Kirchenstaates mit Männern aus ihren Reihen zu besetzen.

Im dritten Teil (265–355) werden Parteiungen und politische Entwicklungen im Kardinalskollegium geschildert: konservative, gemäßigt-liberale und antijesuitische Kardinäle, sodann die auf das erste vatikanische Konzil und den Untergang des Kirchenstaates hinweisenden Zuspitzungen der 1860er Jahre und die Zeit der Stagnation zwischen 1870 und dem Tode Pius' IX. Ohne die üblichen Klischees werden Persönlichkeit und Regierungssystem Antonellis dargestellt, der die „grossa borghesia" verkörperte und nur zu Reformen im Rahmen der traditionellen Herrschaftsverhältnisse bereit war. Die Kirchenregierung überließ er dem Papst, aber die Politik des Staates bestimmte er allein; an die Spitze der inneren Verwaltung berief er tüchtige private Gefolgsleute, auch wenn sie nicht integer waren; zu Nuntien bestellte er unbedeutende Männer, die ihm nicht gefährlich werden konnten; alle potentiellen Konkurrenten schaltete er systematisch aus; im Kardinalskolleg dominierte das Mittelmaß!

Der vierte Teil (357–420) zieht die Schlußfolgerungen: Nicht das adelige Übergewicht in Kardinalskollegium und Prälatur, sondern die Regierung einer fest geschlossenen Kaste, in die man nur kooptiert werden konnte, hat im 19. Jahrhundert den unüberbrückbaren Gegensatz zwischen Staat und Gesellschaft im Kirchenstaat begründet, dem andererseits bescheinigt wird, daß er keine Theokratie darstellte und daß seine Staatlichkeit früh und hoch entwickelt war.

Im zweiten Teilband sind hervorzuheben die „Biogramme" der 124 Kardinäle (421–529), von denen 26 dem höchsten, 34 dem hohen, ca. 30 dem niederen Adel entstammten. Nicht nur die einzelnen Karrieren werden darin rekonstruiert; W. gibt auch instruktive Auskünfte zur Geschichte der jeweiligen Familien samt ihrer früheren und späteren Beziehungen zur Kurie und überhaupt zur Politik, nur das Nebeneinander italienischer und deutscher Amtsbezeichnungen wirkt störend. Es folgen ein Quellenanhang (531–764) mit vierzehn umfangreichen Dokumenten, meist „Tableaus des Cardinaux" aus der Feder französischer, österreichischer und bayerischer Diplomaten sowie bisher unbekannte Aufzeichnungen eines sehr gut informierten Insiders (Mons. T. Bellà), schließlich Stammtafeln kardinalizischer Familien (765–820).

Insgesamt ein vorzügliches, durch Register gut erschlossenes Werk, dessen reiche Bibliographie etliche Aspekte der inneren Geschichte Italiens im 19. Jahrhundert erschließt.

Passau Rudolf Lill

Kirche und Staat in der Bundesrepublik Deutschland 1949–1963, in: Beiträge zur Katholizismusforschung, Reihe B, hrsg. von Anton Rauscher in Verbindung mit C. Bauer, B. Casper, A. Hollerbach, A. Langner, H. Maier und K. Repgen, Paderborn-München-Wien-Zürich, Schöningh 1979, DM 21.80

Zunehmend richtet sich das Interesse der zeitgeschichtlichen Forschung auf die Jahre des „Wiederaufbaus" nach 1945. Der Arbeitskreis „Deutscher Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert" hat demgemäß sein drittes Symposion über „Kirche und Staat in der Bundesrepublik Deutschland 1949–1963" vom 12.–14. Oktober 1978 in Augsburg gehalten, dessen Referate und Diskussionen (Zusammenfassung) in dem vorliegenden Band dokumentiert sind. Es ist einhellige Auffassung aller Beteiligten, daß die „Ära Adenauer" von der Verabschiedung des Grundgesetzes 1949 bis zu Beginn der 60er Jahre eine Periode umschließt, deren staatskirchenrechtliche Regelungen im Geiste freundschaftlicher Kooperation zwischen Staat und Kirche getroffen wurden; diese bestimmen bis heute das Verhältnis zwischen Staat und Kirche in der Bundesrepublik Deutschland.

Während der Direktor des Instituts der deutschen Bistümer für Staatskirchenrecht, der Augsburger Professor Joseph Listl SJ, nachzeichnet, wie facettenreich und umfänglich die Klärungen und Regelungen verfassungs- und vertragsrechtlicher wie auch gesetzlicher Art in diesem Zeitraum waren, skizziert sein Augsburger Kollege Karl Forster Entwicklungslinien, die im Ausbau und in der Stabilisierung einer neuen gesellschaftlichen Präsenz des Katholizismus bestanden, bis Ende der 50er Jahre neue Orientierungen sich anzeigten. Nach der Übernahme der Weimarer Kirchenartikel in das Grundgesetz von 1949 war die für die weitere Entwicklung des Staatskirchenrechts folgenreichste Entscheidung das Urteil des Bundesverfassungsgerichts von 1957, das nach langen Auseinandersetzungen in einer gewundenen Entscheidung die Fortgeltung des Reichskonkordats von 1933 bestätigte. Auf diesem kirchenpolitischen Gebiet ist es vor allem der langjährige Leiter des Kommissariats der deutschen Bischöfe in Bonn, Prälat Wilhelm Böhler, gewesen, der durch seine Persönlichkeit, seine Verbindungen und Kompetenzen dieser Zeit seinen Stempel aufdrückte. Den institutionalisierten Kontakten zwischen Kirche und staatlich-politischen Instanzen in ihrer Geschichte, ihrer jeweiligen Art und ihren rechtlichen Grundlagen geht Dr. Johannes Niemeyer, stellvertretender Leiter des Kath. Büros in Bonn, nach.

Ein früher Streitpunkt der Auseinandersetzungen zwischen Staat und Kirche, in denen die evangelischen Kirchen andere Wege gingen, war die Frage der Konfessionsschule und der konfessionellen Lehrerbildung. Schon bei den Verfassungsberatungen hatte das Recht der Eltern auf die Erziehung ihrer Kinder und die Wahl des weltanschaulichen Schultyps eine nicht unbedeutende Rolle gespielt, an der das Zentrum, aber auch z. B. der Bischof von Münster, Dr. Michael Keller, das Grundgesetz scheitern lassen wollten. Der notdürftige Verfassungskompromiß kam am Ende der Ära Adenauer ins Wanken; in allen Bundesländern traten in den 60er Jahren neue Regelungen in Kraft. Zu diesem Themenkomplex äußert sich der ehemalige Vorsitzende der Schulkommission der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof em. von Aachen Dr. Johannes Pohlschneider, der aus eigenen Erfahrungen vom „Schulkampf" berichten kann.

Besonderen Reiz erhält der vorliegende Band durch den Beitrag des Bonner Staats- und Kirchenrechtlers Ulrich Scheuner, der die Stellung der evangelischen Kirche und ihr Verhältnis zum Staat in der Bundesrepublik Deutschland für denselben Zeitraum untersucht. Bei unterschiedlicher Ausgangslage verliefen Entwicklungen und Strömungen oft anders als in der katholischen Schwesterkirche. Einerseits wirkten die Auseinandersetzungen im Verhältnis zum NS-Staat noch erheblich nach, andererseits waren – im Gegensatz zur Weimarer Zeit – jetzt die evangelischen Kirchen Vorreiter vertragsrechtlicher Vereinbarungen zwischen Staat und Kirche (Loccumer Vertrag von 1955).

Es ist ein Verdienst des Arbeitskreises „Deutscher Katholizismus", frühzeitig durch Symposien und Publikationen diese Zeit nach 1945 zum Gegenstand wissenschaftlicher Forschung gemacht zu haben, zumal die damals gesetzten Wegmarken und Entscheidungen noch kräftig in die Gegenwart hineinwirken. Man darf erwarten, daß der Arbeitskreis auch in Zukunft noch interessante Entwicklungen und Aspekte des Katholizismus dieser Zeit untersuchen und publizieren wird.

Münster Heinz Mussinghoff

Dembowski, Hermann: **Menschliches Leiden und der dreieinige Gott.** – Freiburg/Schweiz: Imba (1978). 92 S. (Imba impulse. 10) kart. DM 9.80

Die hier angezeigte Schrift stellt die erweiterte Fassung eines mehrfach gehaltenen akademischen Vortrags dar (7). Sie ist in einem flüssigen, um Anschaulichkeit bemühten Stil verfaßt und in drei Hauptkapiteln untergliedert, 1: „Menschliches Leiden als Provokation der Christenheit" (9–30), 2: „Die Antwort der Christenheit: Der Trost Gottes" (31–65), 3: „Die Antwort der Christenheit: Die Provokation Gottes" (66–91). Der Argumentationsgang läßt sich etwa folgendermaßen skizzieren: Das vielgestaltige Phänomen des menschlichen Leidens wird im 1. Kapitel in eindringlichen und bisweilen drastischen literarischen Beispielen vor Augen geführt (Peter Handke, Max Frisch, Carolina Maria de Jesus u. a.). Das Interesse zentriert sich dann um Hiob, der zu einer Symbolgestalt menschlichen Leids stilisiert wird: „Hiob geht durch die Zeiten. Man trifft ihn allerorten. Er ward von den Assyrern massakriert und als Ketzer verbrannt, als Jude vergast, als Systemkritiker eingesperrt und als Neger gelyncht. Er verhungert in Indien und resigniert in Prag" (22). Die Christen, so D., haben auf die Frage des in der Geschichte leidenden Hiob in zweifacher Form zu antworten versucht: im tätigen Mit-leiden (28f: französische Arbeitspriester, Elisabeth v. Thüringen, Kolping, Florence Nightingale usf.) und dadurch, daß sie den „Trost Gottes" (30) versprachen. Was letzteres bedeutet, soll im 2. Kapitel untersucht werden. D. nimmt sich (allerdings ohne nähere Kenntlichmachung) die Lehrmeinung vor, welche „in den klassischen Dogmatiken" (33) zu finden ist: „Dem Vater schrieb man die Schöpfung der Welt ... zu, dem Sohne ... die Erlösung der Menschheit, dem Heiligen Geist die Spendung neuen Lebens" (31f). Die sich daraus ergebende dreifache ‚Tröstung' wird einer kritischen Beleuchtung unterzogen. D. meldet seine Vorbehalte an; die „fromme Ergebung" (36) fordernde dogmatische Leideserklärung bleibt ihm „problematisch" (36). „Den Leidenden", meint er, „betrügt sie um sein Leiden, sie will es klein machen, ausstreichen, ohne es ernst genommen zu haben. Sie läßt den Leidenden allein unter dem kalten Himmel umfassender Sinn- und Ordnungshorizonte, sie führt ihn in Isolation, Resignation, Apathie" (36). Sie brachte zudem „furchtbare Entgleisungen" (45) hervor (sadomasochistische Erscheinungen wie Geißlerzüge, Raubzüge der Konquistadoren, Ketzer- und Hexenverbrennung usw.). Kurzum: „Hiob klagt sein Leid. Die Christenheit hat ihn vom dreieinigen Gott her zu trösten versucht. Hiob widerspricht diesem Trost" (65).

Im 3. Kapitel versucht D. über die „billige Vertröstung" (66) traditioneller Trinitätstheologie hinauszukommen und dem leidenden Hiob eine neue Antwort zu geben. Er will nicht bei den „Ergebnisformeln" der trinitarischen Dogmenentwicklung einsetzen (67), sondern die Trinitätslehre „von der Christologie her ... er-

schließen" (68); er will, anders formuliert, nicht von der „apathische(n) Jenseitigkeit" (68) des dogmatischen Gottesverständnisses, sondern „vom Geschehen" der „Selbstauslegung" Gottes „in Jesus Christus" (68) einen Trost zusprechen. Nichtsdestoweniger geht er von einer dogmatischen „Ergebnisformel" aus, die der Auseinandersetzung mit den Arianern (4./5. Jh.) bzw. den antitrinitarischen Sozinianern (16./17. Jh.) entstammen könnte: „Jesus Christus ist Gott selbst" (69). Die wohl erhebliche Distinktion zwischen menschlicher und göttlicher Natur außer acht lassend, folgert er daraus: „In Jesus Christus leidet Gott" (69) (D. versucht auf diese Weise offensichtlich, die apostrophierte „apathische Jenseitigkeit" Gottes zu überwinden. Den sich aus seinen Voraussetzungen ergebenden Schluß, daß, wenn der göttliche Christus am Kreuz wirklich gelitten hat und gestorben ist, Gott tot sein müsse, zieht er allerdings nicht mehr. Es findet sich bei ihm auch keine Andeutung einer trinitarischen Interpretation des Passionsgeschehens, wie sie etwa Origenes versucht hat; vgl. etwa Sources chrét. Bd 67, 70–73. – Sollte man das Axiom ‚Corruptio optimi pessima' so schnell beiseite lassen?)

D. ist primär am ‚Geschehen' im Sinne des (bloßen) geschichtlichen Ereignisses interessiert. Er meint, sich von daher über die Notwendigkeit ontologischer Prioritätsbestimmungen hinwegsetzen zu können, er meint, die Frage nach dem Möglichkeitsgrund der in Geschichte geschehenden ‚Selbstauslegung' Gottes ausblenden zu können und kommt so zur Auffassung, daß (die beiden göttlichen Personen) „Vater und Geist ... Aspekte des Wirkens Jesu Christi" darstellen (78). (Im Hintergrund der D.schen Ausführungen steht also das Problem einer einsichtigen Verhältnisbestimmung von ‚metaphysischer' und sog. ‚heilsgeschichtlicher' Trinitätsauffassung. Hinsichtlich dieses Dilemmas neuerer Trinitätstheologie vgl. M. Schmaus, Die Denkform Augustins in seinem Werk de trinitate. München 1962. – Die kennzeichnende Dimensionsverwechslung wird ebd. S. 23 angedeutet: „Es ist Augustinus nicht vollkommen gelungen, das Metaphysische in das Heilsgeschichtliche zu integrieren". Als ob Augustinus überhaupt je auf die Idee gekommen wäre, so etwas versuchen zu wollen!) Wie es scheint, wäre es, um das Problem der genannten Verhältnisbestimmung angehen zu können, doch notwendig und hilfreich, Denkansätze der spekulativen Metaphysik – Begriffe wie ‚analogia entis' bzw. ‚analogia trinitatis' (ein Beispiel dafür unten) – in die Überlegung aufzunehmen. Weltgeschichte und das menschliche Leid in ihr müßten dann nicht der Horizontlosigkeit des sich zu verabsolutieren versuchenden Zeitlichen und dem bloßen Aktionismus verfallen (vgl. etwa 79 u. 86). Das menschliche Leben wäre dann nicht – substanzlos – als „Geflecht von Relationen" (16) zu bestimmen; im Trinitarisch-Absoluten könnte es seinen vorgängigen Seinsanfang, seine gestaltende Mitte und seinen erfüllenden Abschluß finden. Der von Nietzsche erkannte ‚circulus vitiosus' des Weltenlaufes ließe sich auf die von D. unbeachtete, integre und von daher Leiden wahrhaft zu überwinden vermögende intertrinitarische ‚circulatio' zurückbergen. Die ‚Tiefe' der „tiefe(n) Diesseitigkeit", die D. im Anschluß an D. Bonhoeffer für das Christentum seiner Vorstellung vindiziert (74), ließe sich mit diesem absolut jenseitigen – und d e s w e g e n ‚tief' immanenten – innergöttlichen Liebes- und Erkenntnisvollzug identifizieren. (Überhaupt hätte D. wohl zu beachten, daß Korrelativa wie ‚Diesseits' und ‚Jenseits' in sich sinnlos werden, sobald man sie aus ihrer Korrelation – wie immer diese auch näher zu bestimmen wäre – herauslöst und in vordialektischer Weise auffaßt.) Mit der intendierten Abwertung des ‚Jenseitigen' bzw. Aufwertung des ‚Diesseitigen' (vgl. 62, 68, 74f, 88, 90f) erweist sich D. unversehens (und wohl auch unbeabsichtigt) als Spätling im nihilistischen Experiment, „der Welt d e n Sinn zu geben, der sie nicht zu einem bloßen Durchgang in ein Jenseits herabsetzt" (vgl. M. Heidegger, Nietzsche II, Pfullingen 1961, 81).

Man kann D. ohne weiteres zustimmen, wenn er auf die „Entgleisungen" christlicher Lebensführung hinweist. Er demonstriert damit, daß die christliche Lehre fortwährend ideologiegefährdet ist und in manchen geschichtlichen Phasen tatsächlich wohl auch in Ideologie umgeschlagen ist. (D.s Darlegungen könnten eine aufrüttelnde und in manchen Fällen reinigende Funktion haben.) Die Frage ist nur, ob dafür, wie er es hinstellen möchte, die traditionelle Trinitätstheologie (zumal in ihrem genuinen Denkvollzug) verantwortlich zu machen ist (vgl. 31), ob nicht grobes Pauschalieren vorliegt, wenn diese als „mehr oder weniger" gescheitert betrachtet wird (31), wenn behauptet wird, daß die trinitarischen Lehrsätze „in frommem Unverstand eins und eins und eins ist eins zählen!" (67). Gewiß, der von D. abgelehnten (und leider nicht durch Besseres ersetzten) Trinitätsspekulation ging es um die Einheit, doch nicht um die Einheit eines drei-gespaltenen Gottes, sondern um eine in sich differenzierte Einheit und deswegen – weil die Differenz darin als beständigendes Drittes gedacht wird – um die Einheit als seiende Gedoppeltheit trinitarischer Selbstbezüglichkeit. (So etwa könnte wohl der Augustinische Begriff der ‚distinctio inseparabilis' ausgelegt werden; vgl. Conf. 13,11,12; dazu R. Berlinger, Augustins dialogische Metaphysik. Frankfurt/M. 1962, 47f). Würde D. die nominalistisch-sozinianistisch-positivistischen Implikationen seines Denkansatzes von innen her überwinden, so könnte sein Blick für die Wirklichkeitsbedeutung trinitarischer Spekulation frei werden. Es könnte dann ein i n n e r e r Zusammenhang zwischen dem menschlichen Leiden, dem Bösen in der Welt überhaupt, und dem Dreieinigen selbst sichtbar werden. (Dieser Zusammenhang wird vom Titel des D.schen Werkes suggeriert, in den Ausführungen allerdings vergeblich gesucht.) Ein Beispiel: C a m p a n e l l a (Metaphysica. Parisiis 1638 [Repr. Torino 1961], Pars II, 82 u. 94) analogisiert den aktuellen Selbstvollzug des absoluten Dreieinigen als wechselseitige Durchdrungenheit von ‚potentia', ‚sapientia' und ‚amor'. Die Natur des allem geschaffenen Endlichen beigemischten Nicht-Seienden (ontologisch für: Leiden, Böses, Übel) legt er von daher als N e g a t i v - T r i a s aus, als distinkte „Einheit" von ‚im-potentia', ‚in-sipientia' und ‚dis-amor' (bzw. ‚odium'). Dies läßt lich nachvollziehen. Denn körperliches Gebrechen (malum physicum) ist in seiner Erscheinung zweifellos etwas anderes als geistiges Unvermögen (malum noeticum) und beide wiederum unterscheiden sich von sittlicher Verderbtheit bzw. Bosheit (malum morale). Nichtsdestoweniger machen diese drei mala die Allheit der die menschliche Existenz bedrohenden Negativität aus. (Hätte D. seine mehr oder weniger willkürlich verstreuten ‚Illustrationen' für menschilechs Leiden in den Kontext dieser Negativ-Trias eingegliedert, so hätte er w i r k l i c h illustrieren können.) In dieser Negativ-Trias wird menschliches Leiden keineswegs verkleinert und nicht ernst genommen, wie D. gegen metaphysische Leiderklärung argwöhnt (vgl. 36). Sie deckt jedoch die wahrhaft zu trösten vermögende Einsicht auf, daß trinitarisches Sein v o r allem Nichts ‚ist', daß dieses nur als ‚relatives' sein kann, insofern es vom Sein selbst her seine Prägung empfängt. (Auch ‚absolutes' Nichts könnte überhaupt nichts anderes als nicht ‚sein'.) Von daher kann der Mensch in seiner Gesamtheit als körperliches, denkendes und handelndes Wesen – trotz äußerster Annäherung ans Nichts (in seinen ‚Grenzsituationen') – nie radikal nichts sein. Er muß immer schon sein, um krank ‚sein' zu können; er muß immer schon sein, um töricht und dumm ‚sein' zu können; er muß immer schon sein, um boshaft ‚sein' zu können: Trinitarisches Sein– die vorgängige, unverzichtbare und unüberwindbare Bedingung für (alles Seiend-Positive u n d) alles Nichtseiend-Defiziente. Je mehr der Mensch im Zeit-Raum seiner Geschichte, in der Dimension des Relativen, von der absolut-unwandelbaren (n i c h t unbeweglichen, n i c h t ‚apathischen') Relationalität dieses integren Seins abfällt, desto mehr macht er e contrario deutlich, was seine eigentliche Bestimmung ausmacht: Gesunde Körperlichkeit, hellsichtiges Erkennen und lauteres Gemüt.

D. mag zu dieser Auffassung des Leidens sagen, daß sie „weder biblisch noch christlich" sei (37). An ihm wäre es dann freilich, zu zeigen, wie die Bibel bzw. biblische Hermeneutik, wie das Christliche überhaupt in allgemeinverbindlicher Weise zu verstehen seien.

B a m b e r g E r w i n S c h a d e l

Moser, Roger: **Gotteserfahrung bei Martin Buber.** Eine theologische Untersuchung. – Heidelberg: Schneider 1979. 389 S. (Phronesis. Eine Schriftenreihe Bd 5) Lw. DM 76.–

Wer Martin Bubers „Ich und Du" kennt, wird wissen, daß dort „Erfahrung" der Ich-Es-Welt zugeordnet wird, d. h. jenem Weltverhältnis, durch das der Mensch sich von der Teilnahme an der wahren Wirklichkeit abschnürt. M. unternimmt es nun, aus Bubers späterem Werk zu zeigen, daß es dem Vf. von „Ich und Du" in seinem Denken gleichwohl um nichts anderes als um Erfahrung ging.

Um für seine Untersuchungen zum Verständnis von Erfahrung und schließlich von Gotteserfahrung festen Boden zu gewinnen, arbeitet M. anhand von Autoren wie Husserl, Gadamer, C. G. Jung, Newman, Guardini u. a. zunächst mögliche Verständnisse von Erfahrung aus (29–70). Daß eine solche Ausarbeitung skizzenhaft bleiben muß, liegt allerdings auf der Hand. Es stellt sich auch die Frage, ob hier nicht vor allem auf das durch die neuzeitliche Naturwissenschaft bedingte Erfahrungsverständnis eingegangen werden müßte. Andererseits ist es hilfreich, daß der Vf. seinen eigenen Fragehorizont ausdrücklich namhaft macht.

In zwei großen, kenntnisreichen und klug gegliederten Kapiteln stellt M. sodann das Phänomen des „abgelösten Geistes", welcher Erfahrung und damit auch Gotteserfahrung verunmöglicht, dem Phänomen des „existenzverbindlichen Geistes" gegenüber. Dabei darf man es als einen glücklichen Griff ansehen, daß M. das, was „existenzverbindlicher Geist" heißt, gerade von den Schriften Bubers zur Bibel her darstellt. Der existenzverbindliche Geist zeigt sich letztlich als die Ruach Gottes. Ich halte dafür, daß in dem vielschichtigen und epochenreichen Werk Bubers im Begriff der Ruach Gottes, die den Menschen ergreift, Bubers Dialogik interpretatorisch in der Tat zu ihrer größten theologischen Deutlichkeit gebracht werden kann. Von hierher gelesen erweist sich Bubers Denken dann auch ohne Zwang letztlich als zeugnisgebendes Denken, dessen Erfahrungsverständnis infolgedessen mit Recht z. B. von dem Husserls abgesetzt werden kann.

Angesichts der Einsicht in die Eigenart des „existenzverbindlichen Geistes" stellt M. dann seine eigene These auf, in welcher die eigentliche innovatorische Leistung seiner Diss. besteht. Diese behauptet, daß zwischen dem biblischen Verständnis der Ruach JHWH und dem existenzverbindlichen Geiste im Sinne Bubers bei aller Nähe zugleich dennoch eine deutliche Differenz bestehe (247f). Diese Differenz liege darin begründet, daß Buber die „biblischen Ruachaussagen ... formalisiert und damit allgemeingültig macht" (275). Buber scheint keinen „Platz mehr ... für jene singuläre pneumatische Erwählung und Berufung Israels" zu haben, „an die alle universale Geistwirksamkeit gebunden bleibt" (276). Nun ging darum der Streit allerdings bereits zwischen Buber und Rosenzweig. Seltsamerweise erwähnt M. diesen Streit nicht. Denn er hätte ihn sehr wohl zur Stützung seiner These verwenden können. Buber ist hier, wenn wir ein solches mißverständliches Schema anwenden dürfen, viel eher Existenzphilosoph (etwa im Sinne von Jaspers) als Offenbarungstheologe. Und M. erkennt auch völlig zu Recht, daß diese Position das Gespräch zwischen Buber und der christlichen Theologie erschwert (283). Denn, so formuliert M. vom Standpunkt der christlichen Theologie aus: „Das Konkretum Jesus erst darf beanspruchen, die Grenzen Israels zu sprengen und in dieser Konkretheit von allen Menschen Gehorsam zu verlangen" (289).

Nun ist theologisch freilich zu fragen, ob nicht auch schon das Konkretum des Dekalogs z. B. den Anspruch erheben dürfte, die Grenzen Israels zu sprengen und von allen Menschen Gehorsam zu verlangen. Man wird dies auch als christlicher Theologe kaum verneinen können. Und ruhen auf dieser Einsicht nicht wichtige Aussagen über das Verhältnis zwischen Judentum und Christentum, die das II. Vaticanum in „Nostra aetate" gemacht hat?

Die wahren Fronten werden klarer, wenn man von Bubers Satz ausgeht „Offenbarung ist nicht Gesetzgebung" (Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten. Heidelberg 1973 II, 222) und Rosenzweigs Antwort darauf (a.a.O.). Diese Antwort Rosenzweigs stößt Buber übrigens mit der Nase auf eine „existenzverbindliche Erfahrung": „Wissen und Unwissen gilt da nichts vor der gemachten Erfahrung". Nimmt man dazu noch die als eigene Schrift erschienene ausführliche Stellungnahme Rosenzweigs zu Bubers „Reden über das Judentum" „Die Bauleute". Über das Gesetz. An Martin Buber. (Frankfurt 1925; wiederabgedruckt in: F. Rosenzweig. Kleinere Schriften. Berlin 1937, 106f), so wird deutlich, daß die Einmaligkeit des geschichtlichen Konkretums der Offenbarung, die denn auch zu einem das Tun verpflichtenden Charakter des Gesetzes führt, keineswegs eine kontroverse Materie zwischen Judentum und Christentum ist. Sondern eher, – und dazu führen im Grunde auch M.s Einsichten –, eine kontroverse Materie zwischen Buber einerseits und einem Judentum und Christentum andererseits, die daran festhalten, daß Gott den Menschen in einmaliger geschichtlicher Erfahrung einfordert. In solcher Offenbarung stellt nach christlichem Verständnis dann allerdings die Inkarnation eine letzte Aufgipfelung dar, von der her auf das Ganze der Geschichte und des Menschseins noch einmal ein neues Licht fällt (vgl. Hebr. 1,1). Insofern kann man der theologischen These M.s zustimmen, daß sich für den Christen das, was existenzverbindlicher Geist heiße, erst in Jesus Christus vollends kläre.

Auf andere wichtige Einsichten M.s kann hier aus Raumgründen nicht eingegangen werden. Insgesamt stellt das Werk einen reichen, sehr differenzierten und hilfreichen Beitrag zur Buberliteratur dar, dessen Früchte sowohl der systematischen wie der praktischen Theologie und der Religionsphilosophie zugute kommen werden.

Freiburg Bernhard Casper

von **Sardes,** Maximos, Metropolit: **Das ökumenische Patriarchat in der orthodoxen Kirche.** Auftrag zur Einigung. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1980). 456 S. (Veröffentlichungen der Stiftung Oratio Dominica), kart. DM 88.–

Der Vf. ist Mitglied der Heiligen Synode und Leiter der Synodalkommission für die Beziehungen zu den anderen christlichen Kirchen und Gemeinschaften. Obwohl sein Werk erstmals 1972 griechisch in Thessaloniki und einige Jahre später französisch erschienen ist, kommt die deutsche Ausgabe zu einem günstigen Zeitpunkt heraus, da gerade der offizielle theologische Dialog zwischen der katholischen Kirche und der orthodoxen Kirche (soweit ihre Einzelkirchen volle Kirchengemeinschaft mit dem Ökumenischen Patriarchat haben) begonnen hat. Der bekannte Historiker des östlichen Christentums, Wilhelm de Vries SJ vom Päpstlichen Orientalischen Institut in Rom, hat für dieses Werk eine sachkundige Einführung geschrieben.

Die Bedeutung des Ökumenischen Patriarchats im Einigungsprozeß der orthodoxen Ortskirchen (Autokephalien) geht weit über das hinaus, was ein unbefangener Leser zunächst unter dem Begriff „Ehrenprimat" verstehen könnte. Der Primat des Stuhles von Konstantinopel ist ein Primat der Autorität und des Dienstes für den Gesamtleib der orthodoxen Kirche. Hinzu kommt, daß die Kirche von Konstantinopel, Neu-Rom, für viele dieser Ortskirchen die Mutterkirche ist. Die Autorität, die Konstantinopel gegenüber den autokephalen Ortskirchen auch heute besitzt, ist indes nicht jurisdiktioneller Natur, sondern sollte eher „affektiv", d. h. als Liebesbund der Mutter mit ihren erwachsenen Töchtern, verstanden werden. Deswegen warnt der Vf. schon in seiner Einführung davor, dem Ökumenischen Patriarchen eine Art „Papstgewalt in der Ostkirche" zuzuschreiben. Da die Kirche der früheren Reichshauptstadt die erste der orthodoxen Ortskirchen ist, kann man andererseits nicht ihre ganz besondere Stellung und ihre „höchsteigenen Rechte ... innerhalb der Gesamtheit der autokephalen orthodoxen Ortskirchen ... ignorieren" (13).

„Um es frei herauszusagen: Nur durch diesen ökumenischen Thron und dadurch, daß sie mit ihm in ständiger Fühlungnahme und Verbindung stehen, sind die orthodoxen Kirchen förmlich miteinander verbunden und bilden den Leib der orthodoxen Kirche, jener einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche, deren Haupt kein anderer ist als Er selbst, der Ursprung und die Vollendung des Glaubens, Jesus Christus" (31).

Im ersten Kapitel „Allgemeine Vorbedingungen" entfaltet der Vf. die orthodoxe Lehre von der Kirche, und zwar als „eucharistische Ekklesiologie". Kirche ist nur von der Eucharistie her begreifbar. Ausgehend vom ntl Befund, vor allem auf der Basis der paulinischen Briefe, macht er deutlich, daß die Kirche als „Leib Christi" (aber nicht nur unter diesem Begriff!) nur im Rahmen der Eucharistieerfahrung verständlich ist als etwas Lebendiges, als organisches Leben, ausgerichtet auf den „vollkommenen Menschen" nach dem Vorbild „der ganzen Fülle Christi". In seiner Person vereinigt der Herr alle Ämter in der Kirche. Das bischöfliche Amt ist für das Leben der Kirche wesentlich, da der Bischof „Stellvertreter Gottes" und „Abbild Christi" ist. In der vom Bischof gefeierten Eucharistie ist die ganze Kirche präsent. Das Kirchenbild des hl. Ignatius von Antiochien ist somit die Basis und der Ausgangspunkt der orthodoxen Ekklesiologie und der Einheit der Kirche.

„Die Einheit der Kirche ist nicht nur einfach eucharistisch, sondern sie wird ebenso hierarchisch, und das aufgrund jenes Bezogenseins, das zwischen Bischof und Eucharistie da ist ... Es kann auch unmöglich von Kirche oder Gemeinschaft ohne den Klerus, das heißt ohne den Bischof, die Presbyter und die Diakone die Rede sein" (43).

Erst mit dem Aufkommen der Häresien erwächst dem Bischof als Apostelnachfolger die zweite Aufgabe, Sachverwalter der apostolischen Lehre zu sein.

Die folgenden Kapitel sind im Grunde historisch-kanonistisch, d. h. sie beschreiben die konkrete Gestaltwerdung der Kirche als

sichtbare menschliche Gemeinschaft und ihr Leben unter den wechselnden Bedingungen der Geschichte.

Das zweite Kapitel befaßt sich mit der Entfaltung der kirchlichen Organisation, der Bildung von Gemeinden außerhalb der Bischofsstadt, der Zunahme der Bischofssitze, der Institution der Chor- oder Landbischöfe (in Abhängigkeit vom Stadtbischof), dann mit dem Verhältnis der Mutterkirchen zu den Tochterkirchen und der Einheit der Ortskirchen untereinander. Schließlich zeigt der Vf. die Entwicklung der hierarchischen Strukturen bis zum ersten ökumenischen Konzil von Nikaia auf.

Breiten Raum widmet der Vf. der Vorgeschichte, dem Verlauf und den kirchenrechtlichen Leistungen des vierten ökumenischen Konzils von Chalkedon (159–331). Von besonderem Interesse für den Kanonisten erscheint daher das folgende Kapitel „Kanones, Kanonizität und kanonisches Bewußtsein". Sehr ausgewogen setzt sich der Vf. sowohl von den „Ultra-Konservativen" als auch den „Ultra-Liberalen" unter den Erklärern der kirchenrechtlichen Satzungen ab. Er befindet sich weitgehend in Übereinstimmung mit dem vor der Jahrhundertwende lehrenden Apostolos Christodoulos und dem vor einigen Jahren verstorbenen Amilkar Alivizatos, dem wohl bedeutendsten griechischen Ökumeniker vor und während des Zweiten Vatikanischen Konzils.

„Das Maß der kirchlichen Gestaltung ist ... nicht der Buchstabe des Kanons, sondern das lebendige Zeugnis der Überlieferung der Kirche, wie es sich ihrem Leben und ihrer Praxis eingeprägt hat" (349). – „Denn das kirchliche Bewußtsein, welches jeweils im Brauche seinen Ausdruck findet, erscheint im Laufe der Jahrhunderte als glaubwürdiges Zeugnis der traditio continuativa zur wirklichen kanonischen Überlieferung der traditio constitutiva" (350).

Wie in der Praxis der Kirche der Primat des Stuhles von Konstantinopel im Hinblick auf die anderen autokephalen orthodoxen Kirchen gelebt wurde, zeigt das Schlußkapitel, das nacheinander die Zeit zwischen dem Konzil von Chalkedon und 1453, von 1453 bis zum 19. Jh und vom 19. Jh. bis zur Gegenwart behandelt. Im letzten Abschnitt werden die Probleme des Phyletismus, der orthodoxen Diaspora und die Entwicklung im 20. Jh. (bis 1968) nicht ausgeklammert. Sie zeigen, welche wichtigen Punkte einer Lösung durch die angekündigte Pan-Orthodoxe Synode bedürfen.

Eine reiche Bibliographie, ein Personen- und Sachregister sowie ein Register der Kanones (angefangen von der Synode von Ankyra, 314, bis zum Trullanum, 691) beschließen dieses für die Wissenschaft bedeutsame Werk, das verdientermaßen den großen Preis der Athener Akademie erhalten hat. Es dürfte als Standardwerk für das Studium der Rolle des Ökumenischen Patriarchats innerhalb der Gesamtorthodoxie gelten. Bei all seiner Liebe zu seiner eigenen Kirche ist die Einstellung des Vf.s gegenüber den nicht orthodoxen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, vor allem gegenüber der katholischen Kirche, von einer echten ökumenischen Offenheit, die sich von jeder billigen Polemik freihält. Seine Ausführungen sind sowohl für den Dogmatiker als auch für den Historiker und den Kanonisten von besonderer Relevanz. Im ökumenischen Bereich wird man dieses Werk auf keinen Fall unberücksichtigt lassen dürfen. Wir begrüßen daher das Erscheinen der deutschen Ausgabe uneingeschränkt.

Paderborn Johannes Madey

Hotz, Robert: **Sakramente – im Wechselspiel zwischen Ost und West.** – (Zürich, Köln, Gütersloh): Benziger/Mohn (1979). 342 S. (Ökumenische Theologie Bd 2) kart. DM 48.–

H. untersucht in dieser inhaltsreichen Studie das reiche Wechselspiel zwischen östlicher und westlicher Sakramententheologie. Der geschichtliche Verlauf dieses Wechselspiels, von den biblischen Anfängen bis heute, bildet den weiteren Rahmen der 4 Teile des Buches. Ausgangspunkt ist der christliche Mysterienbegriff und die erste Differenzierung durch die lateinische Übersetzung von mystêrion durch sacramentum (17–63). Im 2. Teil werden „die getrennten Wege in Ost und West" weiter verfolgt: die scholastische Sakramentelehre, der „Einbruch aristotelischen Gedankengutes", bis hin zur recht ausführlich behandelten Reaktion Luthers und der Sakramentenlehre des Tridentinums. Der 3. Teil wendet sich der nachreformatorischen orthodoxen Theologie zu, in der sich protestantische und katholische Einflüsse den Rang streitig machen, wobei der katholische, lateinisch-scholastische Einfluß die Oberhand gewinnt. Es kommt zu einer ostkirchlichen Sakramentenlehre stark lateinischer Prägung, die Siebenzahl setzt sich weitgehend aber nie vollständig durch (11/170; 266–278), bis im 19. Jahrhundert die ostkirchlich-patristische Eigenüberlieferung wiederentdeckt und der „lateinische Überbau" (145) allmählich abgebrochen wird. Der 4. Teil, der mit dem 3. für den westlichen Leser wohl am meisten Neues bringt, ist dieser Entwicklung gewidmet (173–300). Hier wird auch ausführlich ein epikletisch-pneumatologisches Sakramentenverständnis entwickelt, das für die westliche Sakramententheologie viele Anregungen bringt.

Es ist kaum möglich, auf die Fülle interessanter Informationen, besonders über die orthodoxe Theologie von der Reformation bis heute, einzugehen. Im Folgenden soll vor allem die Leitidee der Arbeit diskutiert werden, die auch viele Einzelbeurteilungen mitbedingt.

Diese Leitidee kann mit den Worten des Russen M. B. Wyscheslatzew so formuliert werden: „Für die religiöse Kultur Rußlands hat Plotin einen außergewöhnlichen Wert, ... eine geistige und mystische Bedeutung. In Plotin und den Neuplatonikern sahen die östlichen Kirchenvätern den Gipfelpunkt des hellenistischen Denkens. Plotin ist in unserer Tradition im selben Maß aufgenommen wie Aristoteles in der katholischen Theologie ... Soweit das russische Denken ursprünglich ist, wird es immer platonisch bleiben" (in: Poutj 1928, Bd X, S. 124). Ausgeweitet auf das orthodoxe Denken als Ganzes könnte der letzte Satz geradezu als Motto über der Arbeit von P. Hotz stehen. Nach ihm ist der Neuplatonismus „Sprache und Denkform der frühen Kirche" (30), welche sich im christlichen Osten im Grunde immer durchgehalten haben. Hingegen gilt von der westlichen Entwicklung: „Die Abwendung vom Neuplatonismus und der Aufbau einer allgemeinen Sakramentenlehre mittels vorwiegend aristotelischer Kategorien durch die Scholastik bedeutete (...) eine eigentliche Trennung zwischen Ost und West im Begriffverständnis von ‚mysterion' und ‚sacramentum' (111). Die teilweise Rezeption der lateinischen Sakramentenlehre in der Ostkirche wird als eine „ihrer scholastischen Form und neuaristotelischen Denkstruktur nach für die Orthodoxie artfremde Adaption" (144) beurteilt, In dieser katholisierenden Sakramententheologie unterscheidet H. demgemäß „zwischen dem aristotelisch beeinflußten ‚Überbau' (...) und der neuplatonisch beeinflußten ‚Basis'" (146): nach ersterer sei die allgemeine Sakramentenlehre gebildet, die einzelnen ‚heiligen Handlungen' werden weiter im Geist der letzteren behandelt. Der „Überbau" war nur aufgesetzt und blieb deshalb „östlicher Denkungsart weitgehend fremd" (154); selbst bei den latinisierenden Theologen blieb die ursprüngliche neuplatonische Auffassung „noch immer gegenwärtig" (152). Nach H. hat A. S. Chomjakov (1804–1860) das Verdienst, „zum traditionell neuplatonisch orientierten östlichen Denken" zurückgekehrt zu sein, das „unter dem Firnis des aus dem Westen übernommenen Aristotelismus der Scholastik noch immer lebendig war" (184): „Indem sie (die slavophil geprägten neueren orthodoxen Theologen) an die platonisierende Spiritualität der griechischen Kirchenväter anknüpfen, schlossen sie den Kreis, der, von den östlichen Vätern ausgehend, über den scholastischen Aristotelismus wieder zu den Quellen der eigenen Tradition zurückführte" (217).

Dieses Geschichtsschema mag manche Verstehenshilfen bieten, ist aber in dieser systematischen Form sowohl historisch kaum haltbar, als auch theologisch recht fragwürdig. Fragwürdig ist die Kategorie „artfremd" (144), wenn es um theologische Traditionen geht. Was im Wechselspiel der Traditionen positiv, was negativ zu beurteilen ist, kann nicht nach dem Kriterium kultureller „Artgemäßheit" entschieden werden. War es notwendigerweise eine „Entfremdung", als orthodoxe Theologen auf die lateinische Schultheologie zurückgegriffen, um auf die Einflüsse der Reformation in einem Bereich zu reagieren, in dem die eigene, östliche Tradition bisher kein theologisches Instrumentarium entwickelt hatte? Dann müßte dasselbe von den griechisch-patristischen Einflüssen im Westen gesagt werden, die theologisch oft wichtige Klärungen brachten (z. B. die Übernahme des durch Johannes von Damaskus an Thomas von Aquin vermittelten organon-Gedankens: über die Schultheologie konnte der Gedanke der Instrumentalursächlichkeit wieder zurückwirken auf die orthodoxe Sakramentenlehre: echtes Wechselspiel!).

Es ist ein theologiefremdes Kriterium (das Vf. sich zu eigen macht), wenn slawophile Autoren fordern, „daß alle artfremden katholischen und protestantischen Einflüsse aus der orthodoxen Theologie ausgemerzt werden müssen" (190). Hier zeigt sich m. E. der sehr fragwürdige Einfluß des slawophilen Messianismus, für den das Faktum nationaler und kultureller „Östlichkeit" selbst schon quasi heilsbedeutsam wird.

Es ist aber auch historisch sehr fragwürdig, nach slawophiler Art aristotelisches Gedankengut als einen „Fremdkörper im östlichen platonisierenden Denken" (188) zu bezeichnen, da die ostkirchliche Tradition weder primär von einer Philosophie her zu verstehen ist, noch ihre Philosophie primär platonisch ist.

So ist etwa die für die Ostkirche so typische und für ihre Sakramententheologie so wichtige Bildauffassung m. E. nicht primär von einer Philosophie, der platonischen (31f), bestimmt, sondern trinitarisch und christologisch begründet: Christus als vollkommenes Ab- (Bild) des Vaters und Urbild des nach Gottes Bild geschaffenen Menschen (Belege in meiner Arbeit: L'Icône du Christ. Fondements théologiques . . ., Freiburg/Schw. ²1978). Von daher, und nicht „durchwegs aus dem neuplatonischen Urbild-Abbild-Denken heraus" (40), ist auch primär das sakramentale Mysterium zu verstehen: ist in ihm die Urbild-Abbild-Beziehung nicht primär eine heilsgeschichtlich-typologische (man vergleiche Melitons Paschahomelie!) und eine trinitarisch-christologische (deutlich in Maximus' Mystagogie!)? Zu synkretistisch ist auch die Väterphilosophie, um so einseitig als (neu-)platonisch bezeichnet zu werden. Die Rolle des Stoizismus und das lange Wechselspiel zwischen platonischen und aristotelischen Elementen (H. erwähnt es einmal: 68f) prägen vielmehr das Bild (vgl. G. Podskalsky, Theologie und Philosophie in Byzanz, Byzantinisches Archiv Bd 15, München 1977, 64–87).

Folge der Leitidee von der typisch platonisch-östlichen „Geisteshaltung" (31) ist eine m. E. weitgehend überzogene Entgegensetzung von westlicher und östlicher Sakramententheologie. Ein Beispiel solcher Opposition ist es, wenn H. von manchen neueren orthodoxen Autoren einen scharfen Gegensatz von östlicher eucharistischer Epiklese und einem damit verbundenen Verständnis des Priesters als „Bild Christi" einerseits und westlichem „in-persona-Christi"-Handelns des Priesters durch die Einsetzungsworte anderseits annimmt: letzteres sei „eine Vorstellung, welche der orthodoxen Tradition völlig zuwiderläuft" (237). In dieser Ausschließlichkeit ist die Behauptung angesichts des historischen Befundes nicht haltbar.

Der Begriff des in-persona-Christi ist, wie die Studie von B.-M. Marliangeas (Clés pour une théologie du ministère. In persona Christi. In persona Ecclesae, Paris 1978) zeigt, der griechischen und der lateinischen Tradition besonders als Terminus der christologischen Exegese gemeinsam. Seine Anwendung auf die ministerielle Rolle des Priesters in der Eucharistie ist nicht „für die Griechen . . . absolut unbekannt, ja sogar undenkbar", wie P. Evdokimov behauptet (264, A. 1056). Wenn Johannes Chrysostomus vom Priester in der Eucharistie sagt, er erfülle die Rolle des symbolon Christi (PG 62, 612; zit. Vaticanum II, LG 21; vgl. H. 237); er spreche die Einsetzungsworte als Christi σχῆμα πληῶν (PG 49, 380 C; vgl. Hesychius von Jerusalem: figuram ferunt Christi, PG 93, 894 B), während die Macht und Gnade von Gott komme (Chrysostomus spricht hier übrigens deutlich von der Wandlung durch die Einsetzungsworte, was H. 237 unerwähnt läßt), wenn Chrysostomus sagt, die Priester hätten nur „den Rang von Dienern inne, Christus hingegen ist es, der die Gaben heiligt und wandelt" (PG 58, 744 B), so ist das alles schwerlich in Gegensatz zum in-persona-Christi-Wirken des Priester zu bringen, wie die östliche Tradition selber zeigt. So etwa der schöne Text von Severus von Antiochien, der hier Zeuge der antiochenischen Tradition ist, nach dem die Dienstfunktion des Priesters beim Sprechen der in Christi Kraft wirkenden Einsetzungsworte ausdrücklich mit dem In-persona-Christi begründet wird (E. Brooks, The sixth Book of the select Letters of Severus of Antioch, t. II, London 1904, S. 237f, zit. bei Marliangeas, op. cit. 48). So etwa noch beim Liturgiekommentator Theodor von Andida (XI.–XII. Jh.), bei dem der Dienst der Bischöfe als dreifache Repräsentation verstanden wird: als Mittler zwischen den Menschen und Gott; als Nachahmer der himmlischen Mächte; als τὸ τοῦ μεγάλου ἀρχιερέως (sc. Christi) φέρουσι πρόσωπον bzw. als ἐκ τοῦ προσώπου . . . τοῦ Κυρίου sprechend, letzteres auch im Hinblick auf die Einsetzungsworte (PG 140, 456A–457A), denen im Osten erst durch die katholisch-orthodoxe Polemik um den Wandlungsmoment die konsekratorische Wirkung zum Teil abgesprochen wurde.

Wie wenig das In-persona-Christi der ostkirchlichen Tradition fremd ist, zeigen auch gerade die schönen Texte, in denen der Priester als Ikone Christi bezeichnet wird (vgl. etwa Theodor von Studion, PG 99, 493 CD: Der Priester als Nachahmer, Typos und Ikone Christi). Wie wenig auch für moderne orthodoxe Autoren hier ein Gegensatz vorliegen muß, zeigt Erzbischof Antony Bloom (London), wenn er vom Priester am Altar sagt, er sei „comme une icône, in persona Christi" (Le Monde, 2/3. 1. 1977).

Die hier vorgebrachte Kritik an der Leitidee des Buches und an gewissen, von ihr bedingten, zu scharfen Oppositionen soll nicht die Fülle wertvoller Information vergessen lassen, die hier geboten wird. Die oft pointierte Parteinahme für Positionen orthodoxer Theologen macht, gerade zu Beginn des offiziellen orthodox-katholischen Dialogs, deutlich, daß wir noch recht weit von einer irenischen theologischen Begegnung zwischen Ost und West entfernt sind.

Fribourg/Schweiz Christoph von Schönborn

Kirche und Bekenntnis. Historische und theologische Aspekte zur Frage der gegenseitigen Anerkennung der lutherischen und der katholischen Kirche auf der Grundlage der Confessio Augustana. Hrsg. von Peter Meinhold. – Wiesbaden: Steiner 1980. 145 S. (Institut für Europäische Geschichte Mainz). kart. DM 19.80

Das „Augsburger Bekenntnis" von 1530 damals und heute. Hrsg. von Bernhard Lohse und Otto Hermann Pesch. – (München/Mainz): Kaiser/Grünewald (1980). 267 S. kart. DM 34.–

Aufgrund des Jubiläums der Confessio Augustana wurden Kolloquien und Vorlesungsreihen durchgeführt. Die entsprechenden Veranstaltungen des Instituts für Europäische Geschichte in Mainz und des Theologischen Fachbereichs der Universität Hamburg werden in den vorliegenden Publikationen dokumentiert. In Mainz wurden sechs Vorträge gehalten, in denen kaum die Confessio Augustana selbst thematisiert wird, sondern der historische und theologische Rahmen sowie die sich daraus ergebenden kirchlichen Konsequenzen. So hat H. Immenkötter den „politischen und reichsrechtlichen Hintergrund des Reichstages von 1530" skizziert und G. Seebaß „die reformatorischen Bekenntnisse vor der Confessio Augustana" analysiert. Letzterer zeigt vier Ansatzpunkte für die Bekenntnisbildung auf: 1. das Bedürfnis, eine lehrhafte Form für das neu erkannte Evangelium zu finden, 2. die Obrigkeit, die sich dem Geschehen nicht entziehen konnte, wo „der gemeine Mann" sich mit der neuen Sache identifizierte, 3. die Notwendigkeit, sich von den sogenannten „Schwärmern" zu distanzieren und 4. die Bündnisbestrebungen im Protestantismus. B. Lohse hat „das Konkordienwerk von 1550" behandelt, das trotz seines „runden" Gedenktages hinter dem Augustana-Jubiläum fast ganz in den Hintergrund getreten ist. Entgegen den bisher weitverbreiteten Klischees wertet B. Lohse das Ringen um das Konkordienwerk positiv: es hat „dazu geholfen, daß die lutherische Kirche zu neuer Klarheit über ihre Lehre gelangt und damit ihre Identität gewinnt".

Grundsätzliche Fragen werden in den übrigen Vorträgen beantwortet: Joachim Staedtke, der im Dezember 1979 starb, sprach über „Bekenntnis und Kirche aus reformierter Sicht" – es ist der letzte Beitrag dieses Mannes gewesen, den er fertigstellen konnte –, Harding Meyer stellte sich dem Problem, ob die Confessio Augustana einen „Weg zur Einheit der Christen" eröffnet, und Walter Kasper ging der „gesamtchristlichen Relevanz der reformatorischen Bekenntnisschriften" nach. Aufgrund des Selbstverständnisses der Confessio Augustana fragt er: „Was bedeutet es für die katholische Kirche, wenn ein solcher universaler und insofern katholischer Anspruch außerhalb der katholischen Kirche gestellt wird?" Die Schwierigkeit, daß die Antwort des Augsburger Bekenntnisses auf die Krise der spätmittelalterlichen Kirche inhaltlich anders ausfällt als die „des tridentinischen und vatikanischen Katholizismus", wird nicht verschwiegen. Aber es wird auch auf Annäherungen zwischen den Kirchen aufgrund der Entwicklung seit dem 2. Vatikanischen Konzil verwiesen: Für den Katholizismus stehe das Lehramt „nicht über, sondern unter dem Wort Gottes", und in bezug auf das Verhältnis der reformatorischen Bekenntnisschriften zur katholischen Kirche gelte, daß „die Gemeinsamkeit im Fundamentalen und Zentralen wesentlich größer" sei „als das Trennende". W. Kasper formuliert: „Wir stehen heute auf dem Weg der Rezeption am Anfang einer ökumenischen Bekenntnisbildung . . . Es gilt . . ., die Vielheit der einander teilweise bis heute gegenseitig ausschließenden Bekenntnisse auf dem Weg wechselseitiger Rezeption in eine neue Vielfalt zu transformieren, bei der die eine Kirche im Bekenntnis der anderen ihren eigenen Glauben . . . wiedererkennt." M. E. mit Recht wird es als eine zentrale Frage angesehen, wie Kirche heute verbindlich lehrt. Kasper antwortet: „Ich glaube, sie kann es je länger je mehr nur noch ökumenisch." Diese Beiträge erfassen also historische wie theologische Sachverhalte, die niveauvoll und zugleich auch engagiert vorgetragen werden.

Nicht anders ist dies bei der weiter gespannten Vorlesungsreihe des Hamburger Theologischen Fachbereichs, die im Wintersemester 1979/80 durchgeführt wurde. Allerdings hat man sich hier auch den inhaltlichen Aussagen der Confessio Augustana zugewandt und etwa ihr Kirchenverständnis, ihre Rechtfertigungslehre oder ihre Aussagen „im Lichte der Heiligen Schrift" analysiert. Die Spannungsbreite der Aussagen ist groß. Während etwa U. Wilckens fragt, ob die lutherische Kirche heute der Lehre des Augsburger Bekenntnisses gerecht wird, betont H. Fischer den Abstand: „Wir erkennen uns in dem alten Dokument (nämlich

der Confessio Augustana) nicht mehr oder doch nur sehr partiell wieder." O. H. Pesch geht der Spannung zwischen Rechtfertigung und Gerechtigkeit nach, für die wir heute sensibler geworden seien als die Menschen des 16. Jh.s. Er hält den Rechtfertigungsartikel des Bekenntnisses für „blaß und profillos", meditiert aber dennoch aufgrund seiner Aussagen „über die Rechtfertigung des Sünders" und bemüht sich um eine Aktualisierung der damaligen Lehre, die trotz des Vorlesungscharakters den Gehalt einer geistlichen Rede annimmt, in der sich viele hilfreiche und weiterführende Gedanken finden.

Zum „Augsburger Bekenntnis in der Geschichte des 16. Jahrhunderts" wurden fünf Vorlesungen gehalten: B. Moeller behandelt aufschlußreich die Thematik von Reich und Kirche in der frühen Reformationszeit, H. Gülzow den „religiösen Pluralismus im 16. Jahrhundert" (zugleich seine Hamburger Antrittsvorlesung), E. Iserloh die „Schicksalstage des Augsburger Reichstags" und R. Wohlfeil „Das Schicksal der Reformation vor und nach dem Augsburger Reichstag". M. Kroeger verspricht mehr, als er einlösen kann. Das Thema heißt zwar: „Das Augsburger Bekenntnis in seiner Sozial- und Wirkungsgeschichte", wird aber sofort auf Deutschland beschränkt und kommt auch über die bekannten Klischees nicht hinaus. Man fragt sich, was wohl Hörer, die etwas von der Sache verstehen, gedacht haben, als ihnen erklärt wurde: „Seit 1577/80 erscheint die CA oft als Teil des Konkordienbuches", denn das Konkordienbuch gibt es erst seit 1580 und natürlich gehörte das Augsburger Bekenntnis stets dazu. Kroeger setzt sich für „die Verwandlung der Bekenntnisbindung in freie Theologie" ein und hält „die Subjektivität, die kritische und freie Vernunft auch in theologischen Angelegenheiten, die freie Religiosität und Autonomie des Menschen, der in seinen eigenen Erfahrungen wählen und entscheiden können möchte und seine Dekaloge selber mitgestaltet" (sic!) für „essentielle neue theologische Dimensionen". Unter diesen Voraussetzungen kann ein ökumenisches Gespräch über die Confessio Augustana nur überflüssig sein, denn sie gehört zum Mittelalter, wir aber sind natürlich Menschen der Neuzeit, die ein „autonomes Lebensverständnis" und neue theologische Dimensionen entwickelt haben. Gegen vorschnelle Verurteilungen wie die der Satisfaktionslehre wendet sich dann auch Pesch, und eine öffentliche Disputation zum Schluß der Veranstaltungsreihe geht trotz des Beitrages von Kroeger der ökumenischen Problematik nach. Wer also weitgespannte und in ihrem Argumentationsniveau unterschiedliche Vorlesungen nicht scheut, findet hier Anschauungsmaterial.

Sollte jemand erwarten, in Veranstaltungen, wie sie in diesen Bden dargestellt werden, werde nur Neues gesagt, so wird er enttäuscht. Wer sich aber klar macht, wieviel bereits über das Augsburger Bekenntnis gearbeitet worden ist, kann die Fülle von Anregungen nur erfreut zur Kenntnis nehmen, die hier zum Ausdruck kommt.

Erlangen Gerhard Müller

Dantine, Johannes: **Die Kirche vor der Frage nach ihrer Wahrheit.** Die reformatorische Lehre von den „notae ecclesiae" und der Versuch ihrer Entfaltung in der kirchlichen Situation der Gegenwart. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1980). 158 S. (Kirche und Konfession. Veröffentlichungen des Konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bundes Bd 23) kart. DM 32.–

Der Titel dieser Wiener Habilitationsschrift klingt zunächst etwas eigenartig (Kirche vor der Frage nach ihrer Wahrheit), ist aber mit Bedacht gewählt: Nicht um die Wahrheit einer Kirche (einer Konfession, eines Bekenntnisses) im Vergleich zu anderen Kirchen soll es gehen, denn Wahrheit ist nicht etwas, was die eine Kirche „hat" und die andere nicht. Die der Kirche eigentümliche Wahrheit ist nicht „in" ihr als „Besitz", sondern bedeutet Relation, Relation zur Wahrheit des Wortes Gottes. Kirche ist dann „wahr", wenn sie sich vom Wort Gottes durchdringen läßt und dessen Herausforderung annimmt.

Diese durch und durch reformatorische Frage wird angegangen über die Lehre von den „notae Ecclesiae", die Produkt der Kontroverstheologie des 16. Jh.s ist. Die katholische „notae"-Lehre wird (in der Einleitung) nur gestreift, wobei einerseits eine Annäherung zur evangelischen Position konstatiert, andererseits vorsichtig formuliert wird, es werde „abzuwarten sein, wie die Entwicklung des katholischen Denkens an diesem Punkt weiter gehen wird" (21). So bleibt die „kontroverstheologische" Frage und Fragestellung, die man von der Veröffentlichungsreihe und auch prinzipiell vom Thema her erwartet hätte, doch eher am Rande. Schon umfangsmäßig widmet sich die Studie ganz überwiegend Vorgängen und Perspektiven aus dem reformatorischen Christentum.

Ein erstes Kapitel referiert anhand der Beispiele Luther, Melanchthon und Calvin (sowie der reformierten Bekenntnisschriften) die Lehre von den „notae" in der Reformation. Das Ergebnis für den Fortgang der Untersuchung ist aber eher negativ: „Die selbstkritische Funktion der Lehre von den notae ecclesiae wurde von Luther noch kaum wahrgenommen und verblieb auch in der Folgezeit verborgen. Auch andere Ansätze der lutherischen Ekklesiologie kamen noch zum Tragen und gingen verloren" (57). Melanchthon und Calvin haben ohnehin mehr die institutionelle Seite der Kirche akzentuiert. – Erst im deutschen Kirchenkampf wird die Frage nach wahrer und falscher Kirche erstmals selbstkritisch gestellt (K. Barth, D. Bonhoeffer): Häresie wird hier als Möglichkeit der Kirche selbst erkannt, „wahre" Kirche ist dort, wo Gottes Wort gehört wird (zweites Kapitel). – Im dritten Kapitel wird der Ansatz, daß die Kirche ihre ganze Wahrheit vom Wort Gottes her hat und nur insofern, als sie sich dem Wort Gottes verantwortlich stellt, exemplarisch dargestellt und reflektiert. Ob die Kombination von dogmatischen, soziologischen und pädagogischen Erwägungen kohärent gelungen ist, bleibe dahingestellt (trotz methodischer Salvierung des Vf.s bleibt die Reflexion über „pädagogische Grundprobleme", 109–113, doch eher ein Fremdkörper). – Nach einem sehr kurzen, überleitenden vierten Kapitel, das sich mit dem Verhältnis von Wahrheitsforderung und Pluralismus beschäftigt, wird im fünften der Versuch der Bestimmung von „notae Ecclesiae" heute unternommen. Was hier an möglichen „notae" zusammengetragen ist (Kirche, die sich ihrer Unzulänglichkeit bewußt ist; „offene" Kirche; Ökumenizität; Leiden usw.), will als Entfaltung der Grundnota, dem Hören auf das Wort Gottes, verstanden sein.

Das Buch bietet auch für die katholische Ekklesiologie eine Reihe von bedenkenswerten Anregungen. Gerne wird man im Geist des 2. Vatikanums dem Grundgedanken zustimmen, daß die Kirche auf dem Wort Gottes gegründet ist und von dorther ihre Wahrheit je neu empfängt (was sie zugleich immer neu fordert). Vielleicht wäre von der Studie zu erwarten gewesen, daß sie sich ausführlich an einer Transposition der im Glaubensbekenntnis genannten „notae" ins Heute versucht hätte (eine, heilige, katholische und apostolische Kirche). Wenn der Vf. seine Vorschläge zur Neuformulierung von „notae" ohne sonderliche Berücksichtigung dieser Tradition unternimmt, hat das immerhin den Vorteil, daß er die Aktualität dieses Fragenkomplexes deutlich macht und neu ins Bewußtsein hebt.

Häufige Druckfehler stören besonders bei Verfassernamen (z. B. „W. Kaspar" statt richtig „W. Kasper", 10, „T. Zaplena" statt richtig „T. Zapelena", 16).

Schwäbisch Gmünd Harald Wagner

Zenk, Georg: **Evangelisch in Katholizität.** Ökumenische Impulse aus Dienst und Werk Hans Asmussens. – Frankfurt, Bern, Las Vegas: Peter Lang 1977. 650 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII Theologie, Bd 99) kart.

„Warum gibt es noch kaum eine Asmussen-Rezeption?" fragt der Laientheologe Z. am Anfang dieser der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Würzburg vorgelegten Diss. Die vom Vf. teils klar ausgesprochene teils nur angedeutete aber auf jeden Fall richtig erfaßte Antwort lautet: weil Asmussen zu sehr Einzelgänger war, die Freunde im evangelischen Lager bis zum Skandal abstoßend, den von ihm mal bewunderten mal auch scharf getadelten Katholiken nicht immer verständlich, Wissenschaftler gleich welcher Provenienz befremdend durch seinen gelegentlich atemberaubenden Biblizismus und eine kaum zu überbietende pauschale Absage an neuzeitliche Philosophie.

Worin bestand der von Asmussen erregte Skandal im eigenen Lager? „Sein Fehler war außer einer fast unkritischen Vorliebe für Rom die Verkoppelung seiner kirchlichen mit politischen Motiven: die evangelische Kirche sollte ihre größere Nähe zu Rom und ihre stärkere Ferne zu Moskau begreifen": so der 1964 formulierte Vorwurf von Heinz Brunotte. Asmussens Glaubensgenosse E. Barnikol hatte schon 1938 im Topf dunkelster konfessioneller Vorurteile und Leidenschaften umgerührt und den Einwand noch schärfer formuliert: „Wir sind bereit, irrende und katholisierende Theologen Ihrer Art ... evangelisch-brüderlich zu tragen und evangelisch-brüderlich zu lehren (!), aber nie und nimmer in der evangelischen Kirche unserer Väter gegen das Reformationserbe und gegen die Belange des deutschen Gesamtprotestantismus herrschen zu lassen." Ganz zutreffend bezeichnet der Vf. diese Geisteshaltung als „jenen Konfessionalismus, der außerstande ist, die lutherisch-

katholische Einheit als Konsequenz, als katholische Erfüllung ja gerade des Reformatorischen selbst zu erfassen".

Als Anfang der 50er Jahre zunächst zwei von Asmussens drei erwachsenen Kindern und schließlich 1955 seine Frau zur katholischen Kirche übertraten, war für viele seiner Glaubensgenossen das Maß voll. Asmussen war in weiten evangelischen Kreisen Deutschlands vollkommen diskreditiert.

Hinzu kam das Unverständnis weiter katholischer Kreise für den keineswegs unkritischen und oft unbequemen Freund jenseits des konfessionellen Grabens. „Ich habe keine katholisierenden Neigungen, aber eine katholische Leidenschaft", schrieb der 60jährige Asmussen 1958. Sie zeigte sich in eigenartiger Weise. Dem vorkonziliär katholischen Beharren auf Rückkehr der nicht nur getrennten sondern irrenden Brüder in den Schoß der Mutterkirche setzte Asmussen den für viele katholische Ohren unbequemen Einwand entgegen: „Die römische Kirche würde in allergrößte Schwierigkeiten geraten, wenn ... die evangelischen Kirchen zurückkehren würden. Was wollte Rom wohl mit uns anfangen?" Wieviele Katholiken erinnerten sich der nicht unähnlichen Warnung von John Henry Newman schon hundert Jahre früher. Es müßten nicht nur Konvertiten auf die Kirche sondern auch die Kirche müsse auf die Konvertiten vorbereitet werden. Ob diese Wahrheit auch heute allgemein ins katholische Bewußtsein eingedrungen ist?

1963 gestand Asmussen fünf Jahre vor seinem Tod, es habe ihn oft belastet, in seinen Schriften immer ein Nein gegen andere ausgesprochen zu haben. „Ich habe viel Polemik getrieben; aber meine Leidenschaft ist das nie gewesen." Den Grund dafür fand er selbst in der ihm durch äußere Umstände auferlegten Notwendigkeit des Protests: bis 1945 gegen den Nationalsozialismus, nachher gegen „Fehlentwicklungen in den eigenen Reihen". Das vom Vf. gezogene Fazit: „In kämpferischen Duellen riskierte Asmussen eine Wucht und Unschärfe der Polemik, die der Argumentation – zumal der theologischen – nicht zuträglich ist."

Gewiß ungerecht wäre es jedoch, Asmussen einfach als ruhmlosen und gescheiterten Mahner und Kritiker zu schildern. Mit Recht schreibt der Vf., „daß Asmussen nicht als Wissenschaftler, nicht professoral, sondern auf der Ebene der Gemeinden, der theologisch interessierten aber nicht spezialisierten Kirchenglieder Eingang, Gehör, Zustimmung fand". Asmussen selbst erkannte dies: „Die Laien verstanden mich oft besser als die Fachgenossen."

1972 stellte der Rez. Asmussen als „Prophet ohne Ruhm" dar und belegte dieses Urteil mit folgender, auf die Gestalt der atl Propheten basierenden, Erklärung:

„Der Prophet macht wenig Zugeständnisse an die Assimilationskräfte seiner Zuhörer ... ist niemals ausgeglichen und objektiv. Er ist radikal und unausgeglichen, ein militanter Parteigänger für die brennende Vision der Wahrheit, die sein innerstes Wesen verzehrt und die ihn mit Jesaja ausrufen läßt: ‚Weh mir ... denn ich habe den König gesehen, den Herrn der Heerscharen' (Jes 6,5) ... Der Prophet wägt niemals seine Worte. ... Vergleicht man seine Aussagen bei verschiedenen Gelegenheiten, so ist es nicht schwer, den inneren Widerspruch des Propheten zu beweisen. ... Seine Gegner sind zufrieden, wenn er sich schließlich in Mißkredit gebracht hat. ... Solch ein Prophet war Hans Asmussen. [J. J. Hughes, „Hans Asmussen, Prophet ohne Ruhm": Die Spur 12 (1972) 120–129, 120f.]

Das Verdienst dieser sauber bearbeiteten, konsequent durchgeführten Arbeit ist es, die Gründe für dieses Urteil erläutert und Asmussen für eine Generation verständlich gemacht zu haben, die vielleicht besser imstande ist, seinen bleibenden Beitrag und seine trotz unübersehbarer Schwächen und Lücken doch echte geistliche Größe abzuschätzen, als das den allermeisten seiner Zeitgenossen möglich war.

St. Louis, Missouri John Jay Hughes

Reiter, Johannes: **Der Moraltheologe Ferdinand Probst** (1816–1899). Eine Studie zur Geschichte der Moraltheologie im Übergang von der Romantik zur Neuscholastik. – Düsseldorf: Patmos Verlag (1978). 270 S. (Moraltheologische Studien. Historische Abteilung Bd 4) kart. DM 38.80

Die vorliegende Diss. (Trier 1977) wurde von Professor Dr. J. G. Ziegler (Mainz) in die „Historische Abteilung" der „Moraltheologischen Studien" aufgenommen, weil sie einem Mann gewidmet ist, der im 19. Jh. das dynamisch-geschichtliche Denken seiner Vorgänger (Drey, Sailer, Hirscher) mit der scholastischen Tradition (Thomas von Aquin) zu verbinden suchte. Ferdinand Probst, um den es hier geht, ist ein Mann der Wende, die sich um die Mitte des 19. Jh. in der Theologie – aber nicht nur hier – unverkennbar anbahnte. Seine „Katholische Moraltheologie" (Bd I 1848; II 1850), die er als 30jähriger Pfarrer verfaßte, hat ihm die Ehrendoktorwürde der Universität Tübingen eingebracht, an der er zuvor seine theologische Ausbildung genossen hatte. Die Tübinger Professoren Kuhn, Hefele und Welte hatten – nach eigenen Angaben – sein theologisches Denken besonders geprägt (16).

Die Diss. von R. besteht aus zwei Teilen. Der erste Teil (15–78) umfaßt zwei Kapitel und informiert über Person und Zeitgeschichte. Hierbei wird bereits die solide Arbeitsweise des Verfassers erkennbar. Aufgrund von gedruckten und ungedruckten Akten zeichnet er den Lebensweg von Probst nach (15–30). Erstmals wird ein vollständiges Verzeichnis seiner Schriften erstellt (30–49). Im zweiten Kapitel (50–78) wird der geistesgeschichtliche Rahmen für die weitere Untersuchung skizziert. R. kommt zum Ergebnis: „Auf diesem geistigen Hintergrund der Aufklärung, des Hermesianismus und Güntherianismus einerseits, der Romantik, des Einflusses der Tübinger Schule und der Neuscholastik andererseits, muß der Versuch der ‚Neukonstruktion' der Moraltheologie durch Probst gesehen werden" (78).

Im zweiten, umfassenderen Teil seiner Diss. (79–235), der in elf Kapitel aufgegliedert und in zwei Abschnitte unterteilt ist, beschreibt (1. Abschnitt, Kap. 3–5) und analysiert (2. Abschnitt, Kap. 6–13) R. die zweibändige „Katholische Moraltheologie" von Probst, die als Lehrbuch für Priester gedacht war. Die Anliegen, von denen sich Probst leiten läßt, sind nach R. folgende: „Entheologisierung der Moral", „Das ‚gesamte' Leben des Christen Gegenstand der Moraltheologie". „Rückgang zu den Quellen". „Neben Augustinus vor allem Thomas folgen". „Eine geschlossene Systematik anstreben". „Dem Entwicklungsgedanken Rechnung tragen" (89f). Dabei steht für Probst fest, daß die Moraltheologie auf der Dogmatik aufbauen muß, ohne die „wohl eine Psychologie, aber keine Moral" geschrieben werden kann (96). Im Unterschied zum Hermesschüler Braun (der für „viele" andere genannt wird), will Probst jedoch die Moral nicht als „angewandte Dogmatik" verstanden wissen (97f). „Nein, wie Drey sagt, die umgewandte ist sie" (99). „Dort ist es ein Herabkommen der Gottheit zur Kreatur, hier ein Hinaufsteigen der Kreatur zu Gott" (100f).

Nach diesen Ausführungen „zum Ganzen der ‚Katholischen Moraltheologie' " (1. Abschnitt, 79–126), geht R. über zur Analyse der „Tragenden Einzelvorstellungen und Motive" (2. Abschnitt, 127–235). Es sind folgende Grundzüge, die R. in der ‚Katholischen Moraltheologie' von Probst ermittelt hat: Der Systemgedanke (Kap. 6), der Organismusgedanke (Kap. 7), der Entwicklungsgedanke (Kap. 8), der kirchliche Charakter (Kap. 9), die Tugendlehre (Kap. 10), die Pflichtenlehre (Kap. 11), die soziale Dimension (Kap. 12), das Theologische (Kap. 13). R. ist bemüht, auch die Einflüsse ausfindig zu machen, die Probst selber nicht nennt. Er bekennt sich dazu, daß ihn vor allem die zweite Generation der Tübinger Schule geprägt hat. Aber manche Anregung – wie R. feststellen konnte – verdankt Probst auch der neuscholastischen Richtung, die in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts die Theologie maßgeblich geprägt hat. Kennzeichnend für Probst ist sein Bestreben, aus beiden Richtungen eine Synthese zu erstellen. Seine ‚Katholische Moraltheologie' erweist sich trotzdem als origineller Beitrag und nicht als Kompilation. Ein durchschlagender Erfolg blieb ihr aus anderen Gründen versagt. R. schließt mit der Feststellung: „Ein Verdienst Probsts ist es zweifelsohne, daß er in einer Zeit, als in Deutschland die Neuscholastik heraufzuziehen begann, die von Sailer und Hirscher eingeschlagenen Bahnen weiter verfolgt, indem er sich zu einer psychologisch-dynamischen Sicht bekennt und sich um eine organisch aufbauende Darstellungsweise der Moraltheologie bemüht... Im letzten dürfte sich bei der ‚Katholischen Moraltheologie' das allgemeingültige geistesgeschichtliche Gesetz bewahrheiten, daß Übergangszeiten selten Werke von bleibender Gültigkeit hervorbringen, sondern eher die Funktion einer Wegbereitung für die Zukunft erfüllen" (242).

Die vorliegende Untersuchung von R. ist ein wertvoller Beitrag zur Geschichte der Moraltheologie des 19. Jh.s. Zugleich bietet sie beachtliche Kriterien für die fundamentale und praktische Besinnung an, die der Moraltheologie heute nottut.

Augsburg Joachim Piegsa

Schüller, Bruno: **Die Begründung sittlicher Urteile.** Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie. – 2., überarb. u. erw. Aufl. Düsseldorf: Patmos, 1980, 344 Seiten, kart. DM 38.–

Wenn man das Inhaltsverzeichnis dieses Buches durchblättert, bemerkt man sofort, daß S.s Buch vieles enthält, was in anderen moraltheologischen Veröffentlichungen nicht enthalten ist. Schrei-

tet man in der Lektüre fort und schaut genauer auf den Inhalt, so wird klar, worin dieser Unterschied genau liegt.

Der Vf. benutzt eine Terminologie, die sich kaum in der Moraltheologie findet: die Unterscheidung z. B. zwischen „sittlich gut/schlecht", mit der die Qualität der moralischen Gesinnung, und „sittlich richtig/falsch", mit der die des moralischen Handelns bezeichnet wird.

Die Problematik des Buches dreht sich um die Unterscheidung verschiedener Arten ethischer Rede und den entsprechenden Ebenen, auf denen diese Probleme anzusiedeln sind (Metaethik – Normative Ethik – Paränese). Außerdem kennzeichnet S.s Buch eine Argumentationsweise und bestimmte Art analytischer Reflexion über moralische Probleme, Wörter und Argumentationen, die sich sehr deutlich von den üblichen Überlegungen innerhalb der Moraltheologie unterscheiden.

In jedem Kapitel, fast auf jeder Seite, sieht der Leser sich angeleitet, einen Vergleich mit Theorien, Richtungen und Autoren der qualifiziertesten moralischen Traditionen, seien sie philosophisch oder theologisch, vorzunehmen. Deswegen meine ich, ist es für den Leser notwendig, sich in die Sichtweise des Vf.s einzufügen und die von ihm angebotenen hermeneutischen Schlüssel zu ergreifen, um das Buch S.s. kritisch zu lesen.

Die der 2. Auflage hinzugefügten Kapitel bieten dazu eine zusätzliche Hilfe; sie geben die Möglichkeit, den Ursprung und die Entwicklung dieses „neuen" Vorgehens in der Moraltheologie zu entdecken. Während die erste Auflage sich darauf beschränkt, nach kurzer Vorstellung des Unterschieds zwischen argumentativer Sprache und Paränese die beiden Argumentationstypen in der Moraltheologie vorzustellen (und das war tatsächlich keine Kleinigkeit), stellt die zweite Auflage ausführlich in den „Einleitenden Überlegungen" die Kennzeichen der Paränese vor. Der dritte Teil, der gegenüber der ersten Auflage völlig neu ist und sich auf schon veröffentlichte Aufsätze stützt, stellt auch Probleme metaethischer Natur vor und erläutert sie in ihrer Eigenart und in ihrer Verschiedenheit gegenüber den Problemen normativer Ethik und der Paränese. In diesem dritten Teil findet man einige sehr wichtige Kapitel, die zum Verständnis nicht nur der Struktur des Buches, sondern auch der Zusammenhänge verschiedener moralphilosophischer und moraltheologischer Probleme hilfreich sind.

Die beiden Kapitel „Genealogisches" und „Definitionen und Benennungen" verweisen in der Tat den Leser auf jene philosophischen Traditionen und Autoren, von denen sich die im Buch benutzten Unterscheidungen, die gebrauchte Terminologie, die Reflexionsweise usw. herleiten. Sie erklären auch, warum der Autor gerade so und nicht anders vorgegangen ist und lassen den Leser erkennen, welche Stellung den vom Autor vertretenen Auffassungen im Gesamtrahmen der Moraltheologie zuzuweisen ist. Deswegen sollte bei der Lektüre des S.schen Buches nicht nur mit den „Einleitenden Überlegungen", sondern auch mit den beiden ersten Kapiteln des dritten Teiles begonnen werden.

Die wichtigsten hermeneutischen Schlüssel, deren Anwendung dem Vf. ganz bestimmte Ergebnisse ermöglichen und deren Verständnis es dem Leser erlauben, sowohl in einen Dialog mit dem Vf. als auch in Syntonie mit der logischen Feinheit des Inhalts einzutreten, bestehen meiner Meinung nach:

1. im Vernunftargument, dessen Gebrauchsrecht innerhalb der moraltheologischen Tradition unbestritten ist und unbestreitbar bleibt und auf dessen Basis sich die traditionellen normativen Argumentationsweisen der Moraltheologen analysieren lassen, ohne sich dabei auf die überlegene Einsicht einer Autorität, dieses oder jenes großen Namens, zu stützen (10–11);

2. in höchster terminologischer Klarheit, die sich in den immer wieder angeführten Beispielen bewährt und zutreffend die Sache definiert, worüber man spricht, um herauszufinden, was in der Moraltheologie noch umstritten bleibt, was weiterer Untersuchung bedarf und was schon klar geworden ist (266–281);

3. in gleichzeitiger Übernahme verschiedener moralphilosophischer und -theologischer Problemstellungen, um einen gründlichen Vergleich zwischen den beiden Disziplinen möglich zu machen; der Leser wird durch terminologische Verschiedenheit dorthin versetzt, wo die „Sache" selbst, die die verschiedenen Terminologien zu definieren sucht, sich fassen läßt und wo die Konvergenz- bzw. Divergenzpunkte (Gleichheit oder Differenz zwischen beiden Disziplinen) lokalisiert sind. Mit anderen Worten: der Vf. gibt dem Leser die Möglichkeit, sich auf dem der Moralphilosophie und der Moraltheologie gemeinsamen Boden der „philosophischen Vernunft", auf dem spezifischen Boden der Moraltheologie, dem der „theologischen Vernunft", zu bewegen.

Die Ergebnisse seiner Untersuchung, die sicherlich eine tiefere Reflexion wert wären, können hier nur kurz zusammengefaßt werden:

a) Die Unterscheidung der metaethischen Ebene von der normativen Ethik und der Paränese entspricht in einigen Gesichtspunkten dem traditionellen Unterschied zwischen „Fundamentalmoral" (Metaethik – Paränese) und spezieller Moraltheologie (Normative Ethik), läßt aber unter anderen Gesichtspunkten den Mangel der normativen moraltheologischen Theorie deutlich werden, die die Grundfragen einer normativen Ethik „nicht eigens stellt und erörtert".

b) Diese Grundfragen bestehen nach Meinung des Vf. in der Argumentationsweise, die nach der von Broad eingeführten Terminologie als deontologisch sowie teleologisch bezeichnet werden kann.

In bezug darauf zeigt die Analyse der beiden ersten Teile des Buches ganz klar, wie diese beiden Argumentationsweisen in den moraltheologischen Lehrbüchern angewandt werden: daß die Tradition der Moraltheologie nur diese beiden kennen kann und daß sie die deontologische Begründungsweise in zwei Typen entwickelt hat. Diese beiden deontologischen Begründungstypen, nämlich „unerlaubt, weil unberechtigt" (ex defectu iuris in agente), „unerlaubt, weil naturwidrig" (contra naturam), scheinen nach S.s sorgfältiger Analyse und genauer Überprüfung unhaltbar zu sein.

c) Das Spezifische der christlichen Moral liegt nicht auf der normativen Ebene, sondern auf der Ebene der Metaethik und der Paränese. Die Interpretation einiger biblischer Abschnitte aber zeigt, warum sie als spezifisch christliche Paränese verstanden und definiert werden müssen.

In bezug darauf vgl.: Schüller, Bruno: Philosophische Ethik und christlicher Glaube, in: N. Huppertz (Hrsg.), Die Wertkrise des Menschen (Festschrift für Hans Reiner) Meisenheim am Glan, 1979, 142–158). Leider werden in diesem Buch die metaethischen Probleme kaum angesprochen (vgl. dazu: Schüller, Bruno: Sittliche Forderung und Erkenntnis Gottes, in: Gregorianum 59/1 (1978), S. 32; Jd. – Dezisionismus, Moralität, Glaube an Gott, in: Gregorianum 59/3 (1978) S. 465–510.

Gewiß wird nicht jeder Leser, vor allem nicht nach der ersten Lektüre, mit den Schlußfolgerungen des Vf. einverstanden sein. Sollte dies der Fall sein und die eiserne Logik dieses Buches ihn nicht unmittelbar überzeugen, dann wäre:

a) zu überlegen, ob die Ablehnung nicht ihren Ursprung in einer Absicherungstendenz oder aber in einer Angst vor dem durchgängigen Gebrauch der Vernunft hat;

b) zu analysieren, was es bedeutet, ein Vernunftargument als solches abzulehnen – nämlich sich eines Autoritätsarguments zu bedienen.

In bezug auf die von S. vorgetragenen Überlegungen würde die Ablehnung des Vernunftarguments vor schwere Probleme stellen. Wenn die im Buch vorgestellte normative Argumentation richtig ist – was niemand a priori ausschließen kann – bedeutet dies, daß das Vernunftargument zu Ergebnissen führt, die dem Autoritätsargument widersprechen. Da in diesem Fall das Autoritätsargument mit dem Glaubensargument gleichzusetzen ist, würde es bedeuten, daß die Vernunft dem Glauben wenigstens in einigen Punkten zu widersprechen scheint. Wer aber den Standpunkt der Widerspruchslosigkeit zwischen Glaube und Vernunft vertritt, sieht sich in diesem Fall gezwungen, sich nicht weiter hinter einer bestimmten Glaubensauffassung zu verschanzen. Er muß den eventuellen Vernunftfehler nachweisen, der zum Widerspruch mit dem Glauben führt. Gelingt ihm das nicht, kann er nur das Vernunftergebnis hinnehmen und muß zeigen, wieso es dem Glauben nicht widerspricht.

c) zu akzeptieren, daß die einzige Weise, dem zu entgegnen, was von S. vorgestellt wird, darin besteht, daß man auf derselben Ebene bleibt, auf der er argumentiert, d. h. auf der Ebene der strengen Analyse der moraltheologischen normativen Argumentationsweisen. Man hat dann nachzuweisen:

– die Vernunftgemäßheit der deontologischen Theorie, wie sie in der moraltheologischen Traditoin vertreten wird (d. h. unerlaubt, weil unberechtigt, und unerlaubt, weil naturwidrig);

– die Unhaltbarkeit der teleologischen Theorie in jenen Fällen, in denen die Moraltheologie deontologisch argumentiert;

– die grundsätzliche Unzulänglichkeit der teleologischen Theorie aus der Perspektive des christlichen Glaubens.

Palermo Salvatore Privitera

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche. Bd 13., Hrsg. von Joseph Krautscheidt und Heiner Marré. – Münster: Aschendorff (1978). 155 S. Ppb. DM 20.–

Der vorliegende Sammelbd weist keinen in bibliographischer Hinsicht einigenden Generaltitel auf. Zieht man die Summe aus dem von den beiden Hrsg. formulierten Vorwort (7f), so könnte man jenes hier dokumentierte 13. „Essener Gespräch" (6./7. März 1978) überschreiben „Position und Anspruch der Kirche(n) gegenüber dem Rundfunk in einer Phase der Veränderung durch neue technische Möglichkeiten". Hinzuzufügen wäre, daß es sich fast ausschließlich um den Rundfunk in der Bundesrepublik Deutschland handelt, im Grunde also um das öffentlich-rechtliche Rundfunk-Modell und seine Infragestellung durch einerseits hinzukommende technische Kapazitäten, die bisherige „Knappheiten" (Frequenzen, Finanzen) beseitigen, und andererseits eine gewisse Unsicherheit in der rechtlichen Grenzfestsetzung zwischen Rundfunk und Presse. Wenn schon der Rez. sich schwer tut mit der nachträglichen Formulierung von Titel und Untertitel, so mag man den Gesprächsveranstaltern und Sammelband-Hrsg. die Kompliziertheit der Materie zugutehalten; wünschenswert bleibt, daß ein Buch einen Titel haben sollte, der sich auf seinen Inhalt bezieht, und nicht nur einen Formaltitel.

Kernstück des Bdes sind die drei Hauptreferate von Karl Forster (Kirchliche Präsenz in Hörfunk und Fernsehen. Orientierende Gesichtspunkte aus dem Selbstverständnis der Kirche, aus der Aufgabe gesellschaftlicher Kommunikation und aus den Verantwortungsstrukturen der Anstalten, = S. 9–31), Karl Holzamer (Positionen, Erfahrungen und Erwartungen im Verhältnis der Kirchen zu den öffentlich-rechtlichen Rundfunkanstalten in der Nachkriegsentwicklung, = S. 55–67) und Peter Lerche (Die Kirchen und die neuen Entwicklungen im Rundfunkbereich – verfassungsrechtlich gesehen, = S. 89–120).

Der Leser merkt's: Auch die Referenten haben sich schwer getan beim Formulieren ihrer Überschriften. Aber das Resultat ist bemerkenswert. Über die Kompetenz der drei Autoren braucht nicht viel gesagt zu werden: Forster ist ja nicht nur als Pastoraltheologe, sondern auch als ehemaliger Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz sowie als Rundfunkrat ein mehrfach Zuständiger, Holzamer bringt zu den Erfahrungen des ZDF-Gründungsintendanten die Reflexionsebene des Wissenschaftlers und die praktische Hörfunkerfahrung aus Weimarer und NS-Zeit ein und der Öffentlich-Rechtler Lerche schließlich hat sich durch ebenso gründliche wie lucide Stellungnahmen zur verfassungsrechtlichen Rundfunkproblematik in der Bundesrepublik Deutschland mehrfach hervorgetan.

Von Forsters Beitrag erwartet man naturgemäß die theologische Verankerung des Ganzen. Er bringt sich dabei, aufgrund seiner Rollen-Erfahrung, in einen Zwiespalt. Einerseits seien für die Kirche „ihr Heilsdienst und ihr Weltdienst nicht voneinander zu trennen" (11). „Der Heilsdienst der Kirche muß sich im Weltdienst bewähren." (28) Andererseits läßt er sich, obwohl er diese Einheitlichkeit der Funktion von Kirche betont und damit auch einen – teils gestaltenden, teils dienenden – Totalitätsanspruch gegenüber der Gesellschaft, auf die dem medienpolitischen Jargon der Nachkriegszeit entsprungene Formel von der Kirche als (rundfunkpolitisch) „gesellschaftlich relevanter Gruppe" ein, was ihm in der Diskussion, u. a. von Mörsdorf und Böckenförde (33, 35), folgerichtig um die Ohren gehauen wird: die Kirche müsse vom politischen Gemeinwesen her „als ein Gegenüber angesehen" werden. Forsters Sprachgebrauch offenbart eine gewisse Verlegenheit angesichts der derzeitigen rundfunkpolitischen Situation. Die Kirchen waren und sind nämlich in den öffentlich-rechtlichen Rundfunkanstalten recht gut aufgehoben, dem Buchstaben nach zwar (mindestens in den „ständischen" Rundfunkverfassungen) als eine „gesellschaftlich relevante Gruppe" neben anderen, de facto aber doch ein wenig gleicher als die gleichen, wenn auch stärker der Kritik ausgesetzt. Soll man, wenn „neue Medien" neue Chancen zu bieten scheinen, das warme Bett verlassen? Die Erfahrung läßt ihn vorsichtiger als so manchen anderen katholischen Kabel-Euphoriker formulieren, wenn er lediglich in einem „Annex" (26f) von den „Möglichkeiten in anderen rechtlichen und organisatorischen Strukturen" spricht: „Eine Erweiterung der Zahl der Programme und eine Pluralisierung der Trägerschaften können manche Schwierigkeiten erleichtern und manche Fehlentwicklungen korrigieren." Aber: Bisher habe sich Quantitätssteigerung beim Programm „insgesamt kaum qualitätssteigernd ausgewirkt"; ein kirchlich getragenes Vollprogramm sei von den Resourcen her kaum möglich und wohl auch nicht wünschenswert und schließlich habe die kirchliche Rundfunkpolitik bisher – d. h. unter den Auspizien des öffentlich-rechtlichen Systems – die „Interessen und Rechte aller gesellschaftlichen Gruppen einzubeziehen versucht".

Lerche lotet – nach einleitenden sorgfältigen Informationen über die neuen Techniken – die verfassungsrechtliche Position der Kirchen gewissenhaft aus, prüft sie konkret auf den Anwendungsfeldern „elektronische Textkommunikation" (Videotext, Bildschirmtext) und „Kabelrundfunk" und erörtert „unter dem Gesichtspunkt der Präsenz und Repräsentanz der Kirchen" drei Grundtypen künftiger Organisationsmodelle: (1.) Kabelrundfunk im Rahmen der jetzt bestehenden Rundfunkanstalten, wobei angesichts wachsender Kapazität, besonders bei „gesteigerten Nutzbarkeiten im lokalen Bereich", auch auf die Kirchen zusätzliche Aufgaben zukommen dürften; (2.) Kabelrundfunk in pluralistisch organisierter Trägerschaft, wobei es auf „öffentlich-rechtlich" oder „privatrechtlich" nicht primär ankomme; vielmehr könne der Träger mehrere Programm-Zulieferer lizenzieren (britisches Modell IBA?); die Kirchen müßten bzw. könnten in zwei Rollen auftreten: einerseits als gesellschaftliche Mit-Kontrolleure im entsprechenden Gremium der Träger-Organisation und andererseits als einer der Programm-Zulieferer; (3.) Kabelrundfunk ohne gesellschaftliche Kontrolle pluralistischen Typs, – das Wort Privat- oder Kommerzrundfunk kommt nicht vor; für die Kirche sieht Lerche hier, auch angesichts der finanziellen Notwendigkeiten, eine eher erschwerte Position, schon wegen der nicht mehr vorhandenen Sitze in Kontrollgremien. Der normativ zu sichernde „Anspruch der Kirchen auf angemessene Beteiligung innerhalb der Pluralstruktur der bestehenbleibenden Anstalten" klingt wie ein deutliches Mahnwort (119f).

Holzamer, zwischen den beiden Theoretikern placiert, geht sehr stark vom status quo und seinen historischen sowie jüngsten, inzwischen auch schon wieder zeitgeschichtlichen Erfahrungen aus. Ein erster Teil beschreibt die rechtliche Position der Kirchen in den derzeit bestehenden Anstalten, wozu übrigens dankenswerterweise im Anhang (141–151) die entsprechenden Gesetzes- bzw. Staatsvertragsstellen dokumentiert werden. Seine „Erwartungen" gipfeln, soweit es um künftige rechtliche Entwicklungen geht, „in der Annahme, daß bei Novellierung der Gesetze oder Staatsverträge angestrebt werden sollte, die etwa beim ZDF gefundenen Formulierungen zu übernehmen ..." (67). Im übrigen hebt er die entscheidende Rolle einer weisen Personalpolitik hervor; man könnte mit einer „ungenügenden gesetzlichen Sicherung" zurechtkommen, wenn die personalen Voraussetzungen gut seien, während die beste gesetzmäßige Abschirmung wenig nutze, wenn „die Menschen nicht danach sind".

Ausdrücklich mit Lob zu erwähnen sind die sorgfältig dokumentierten (und offenbar durchredigierten) Beiträge (32–54; 68–88; 121–140) zu der von Ulrich Scheuner geleiteten Diskussion. Sie machen, wenn man vom Anhang absieht, gut zwei Fünftel des Buches aus und sind z. T., was angesichts der Diskussionsrunde (u. a. Böckenförde, Kampe, Kewenig, Metz, Mikat, Norbert Schneider, Schwarzkopf und nicht zuletzt Scheuner selbst) nicht wundert, von hoher Qualität, entziehen sich aber wegen ihrer Vielfalt einer zusammenfassenden kritischen Bewertung.

Im Verhältnis zum Informationsreichtum und zum hohen Anspruch der Hauptreferate wie der Diskussionen hätte der Sammelband bei geschickterer Verpackung in Buchform und bei entsprechender verlegerischer Anstrengung gute Chancen auf dem Medien diskutierenden Markt gehabt.

Salzburg Michael Schmolke

Henkel, Willi, OMI: **Die Druckerei der Propaganda Fide.** Eine Dokumentation. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1977. 109 S. (Beiheft 5 zu „Communicatio Socialis. Zeitschrift für Publizistik in Kirche und Welt") kart. DM 14.80

Die Druckerei der Propaganda Fide wurde 1626 gegründet und 1908 der Tipografia Poliglotta Vaticana eingegliedert. Francesco Ingoli, der erste Sekretär der Propaganda-Kongregation (1622–1649), sah die Hauptaufgabe der Druckerei darin, die Missionare in aller Welt mit Bibeln und grundlegenden Werken in den verschiedensten Sprachen zu versehen. Als Finanzierungsprobleme und andere Schwierigkeiten die Kardinäle der Kongregation ver-

anlaßten, die Aufhebung der Druckerei ins Auge zu fassen, hat Ingoli es verstanden, durch sachliche Argumente von der Bedeutung des begonnenen Unternehmens zu überzeugen und alle Anfangsschwierigkeiten zu überwinden.

Der Vf., Leiter der Propaganda-Bibliothek und Professor der Päpstlichen Universität Urbaniana, hat die bewegte Geschichte der Propaganda-Druckerei unter dem Titel „Die Druckerei der Propaganda Fide im Dienste der Glaubensverbreitung" aus den Quellen erhoben (9–30) und mit ergiebigen Anmerkungen und Literaturhinweisen versehen (30–35). Die spannungsreiche Entwicklung und die wechselvollen Geschicke der Druckerei unter ihren verschiedenen Leitern und Mitarbeitern sind beeindruckend. Durch drei Jahrhunderte hin hat das Unternehmen in Dutzenden von Sprachen und Schriften bedeutende Werke für die Missionare in allen Kontinenten hergestellt und somit seine wesentliche Aufgabe im Dienst der Glaubensverbreitung erfüllt.

Auf den geschichtlichen Überblick folgt eine Dokumentensammlung: „Francesco Ingoli über Druckerpresse und Mission" (Dokument I–VII, 36–66), „Der Bericht C. Ruggieris über die Druckerei der Propaganda Fide von 1759" (67–106). Zu sämtlichen Dokumenten hat H. deutsche Übersetzungen und sehr zahlreiche Anmerkungen erstellt. Ein ausführliches Register (107–109) vervollständigt die wertvolle Veröffentlichung.

In seiner trefflichen Einleitung würdigt Franz-Josef Eilers SVD, Gründer und Herausgeber der „Communicatio Socialis" (seit 1968), das Verdienst des Vf., der in Zusammenarbeit mit dem langjährigen Archivar der Kongregation für die Evangelisation der Völker, Prof. Dr. Josef Metzler OMI, die bedeutenden Dokumente entdeckt und in der vorgelegten Form erstmals zugänglich gemacht hat.

Münster Werner Promper

Religious Symbols and their Functions. Based on Papers read at the Symposium on Religious Symbols and their Functions held at Aabo on the 28th–30th August 1978, ed. by Harald Biezais. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1979, XXIX, 177 S. (Scripta Instituti Donneriani Aboensis X) Ppb.

An Arbeiten über die Theorie religiöser Symbole gibt es wahrlich keinen Mangel; vielmehr ist das Angebot an allgemeinen Symboltheorien verwirrend und unüberschaubar. Beim vorliegenden Sammelband stellt man deshalb beinahe mit Erleichterung fest, daß es sich nicht um den Versuch handelt, noch einen geschlossenen theoretischen Ansatz vorzulegen, sondern um eine Sammlung spezialisierter Monographien skandinavischer Gelehrter, die trotz ihres eher zufälligen Zusammenhangs als Sympisionbeiträge vom Hrsg. sorgfältig einander zugeordnet worden sind.

So finden wir eine Reihe von Detailstudien aus den meisten Hauptgebieten der vergleichenden Religionswissenschaft und der Ethnologie:

zum Bilderverbot in Israel (Mettinger, 15–29), ergänzt durch Untersuchungen über mesopotamische Kultbilder (Ringgren, 105–109) und den Menschen als Gottessymbol in Judaismus und Zoroastrianismus (Hultgaard, 110–116); zum Symbol der ‚Mitte' im Islam am Beispiel der Ka'ba in Mekka (Hjärpe, 30–40); zum Byzantinischen Bilderstreit und seinen Auswirkungen auf die Frömmigkeit der Orthodoxen (Rydén, 41–52); und zur Baum- und Himmelsgöttin Nut als Lebensgeberin in Ägypten (Bergman, 53–69).

Diese und noch einige andere Beiträge des Bdes unterliegen dem Urteil der entsprechenden Fachleute, und sie erlauben äußerst selten Rückschlüsse auf andere Beiträge oder das Gesamtkonzept des Symposions, soweit vorhanden.

Bei einigen Beiträgen jedoch ist ein gewisser Zusammenhang festzustellen, den der Hrsg. dann durch entsprechende Gruppierung hervorgehoben hat.

Die Untersuchung von Hultkrantz (70–95) über den ‚Sonnentanz' der zentral-nordamerikanischen Indianer (‚Plains Indians', in diesem Fall der Wind River Shoshoni aus dem heutigen Wyoming) ist nicht nur wegen des Versuchs wertvoll, den ‚Sinn' dieses zutiefst religiösen Ritus' durch genaue Beobachtung und Befragung der Beteiligten herauszufinden, sondern sie hat mit dem folgenden Referat von Hallencreutz (96–104) über den Berg als Symbol der Gottheit in Afrika das zusätzliche Interesse gemeinsam, daß spätere Verschmelzungen mit christlicher Symbolik mit aufgearbeitet werden. Während diese Neuinterpretation des hl. Berges, z. B. Mt Kenya oder Mt Kilimanjaro, Fuß zu fassen scheint, erweisen sich christliche Umdeutungen des ‚Sonnentanzes' als weniger dauerhaft (89ff).

Zwei Beiträge fallen durch ihre Vorliebe für strukturalistische Ansätze auf:

Linnér (117–125) untersucht die Symbolsprache schwedischer Schriftsteller mit der Hypothese, daß es eine von der ‚Sprache des Unglaubens' unterscheidbare ‚Sprache des Glaubens' gibt, obwohl letztere nicht notwendigerweise mit den subjektiven Überzeugungen des jeweiligen Autors übereinstimmen muß; und Norman (126–138) berichtet über eine gemeinsam mit Haarberg durchgeführte Studie zur semiotischen Funktion der botanischen Familie der cucurbitaceae (Kürbis, Melone, Gurke usw.) in der Literatur. Ob Antike, Renaissance oder Moderne ist einerlei: die von der Beschaffenheit dieser Früchte nahegelegte Symbolik der Lebensfülle, der sexuellen Reife, aber auch der Sterblichkeit und der Dummheit sorgt dafür, daß Texte, die sich ihrer bedienen, ‚sich von selber schreiben' (128ff). Nicht alle werden der diesen Beiträgen zugrundeliegenden These der Selbständigkeit literarischer Erzeugnisse zustimmen wollen, aber die dargebotenen Proben dieser Methode sind nicht ohne Überzeugungskraft.

So disparat die bisher referierten Vorträge sein mögen, der Herausgeber setzt sich in seiner ausführlichen Einleitung (VII–XXIX) die Aufgabe, einen übergreifenden Rahmen herzustellen, in dem sie mindestens implizit zusammengesehen werden können.

B. resumiert die Ergebnisse einiger Klassiker der Symbolforschung wie Cassirer, Tillich, Mensching und Jaspers, und als einen ersten Grundsatz hält er fest: „Zum Verständnis des Wesens des Symbols trägt die Behauptung wenig bei, daß alles zum Symbol für alles werden könne. Das Symbol ist das Ergebnis einer Auswahl" (XIII). Noch ertragreicher ist B.s Auffassung, das Symbol habe ‚bipolaren Charakter', weil es empirische Ausdrucksform mit transzendentem Inhalt verbinde (XIV, XVI), und zwar nicht nur auf psychologischer, sondern auch auf ontologischer Ebene (XV), so daß B. von einem „Hineingleiten in die Identität" sprechen kann, „wobei der Symbolisierende völlig mit dem zu Symbolisierenden übereinstimmt" (XVI). Diese Sicht des Symbols wird von einigen anderen Autoren des Bdes zustimmend aufgegriffen. Auch vor dem Wahrheitsproblem religiöser Symbolik scheut sich B. nicht (XXff), obwohl er eine befriedigende Vermittlung der verschiedenen Wahrheitsbegriffe für aussichtslos hält; doch religiösen Symbolen gesteht er einen gewissen kognitiven Wert zu (XXV). Symbole teilen die Willkürlichkeit von Zeichen nicht (XXII–XXIII), aber aus eben diesem Grunde können sie auch ‚sterben', wie Tillich sich ausdrückte, wenn der sie tragende Lebenszusammenhang nicht mehr vorhanden ist (XXVI).

Eine ähnliche Funktion der allgemeinen Orientierung erfüllt der Beitrag von Holte (1–14) über die möglichen Zuordnungen von Gottessymbolen und Gesellschaftsformen, wobei die Lösungsversuche von Weber und Durkheim immer noch ausschlaggebend sind, obwohl noch nicht miteinander vermittelt. Die Überlegungen des Autors bleiben zu allgemein, um dies zu leisten (etwa zum Königsproblem im alten Israel oder zur Gottesebenbildlichkeit im Christentum), aber er gibt wertvolle Anstöße, indem er zeigt, wie die ‚black theology' oder ‚feminist theology' von heute im Grunde nur die Verschmelzung mit der jeweiligen sozialen Situation anstreben, die seit jeher die Lebendigkeit der Gottessymbole garantiert hat (12ff).

Die vielleicht interessantesten und weiterführendsten Beiträge des Bdes kommen ganz am Ende, eingeleitet durch eine detaillierte Untersuchung zur symbolischen Sprache der altindischen Veden (Parpola, 139–153), die bei aller Primitivität ihrer magischen Vorstellungen mit Begriffen wie rūpa (‚Form') eine vorlinguistische Reflexionsstufe erreichten. Einen einleitenden Hinweis dieses Autors aufgreifend behandelt Pentikäinen (154–166) im nächsten Beitrag die von van Gennep eingeführte und von V. Turner weiterentwickelte Kategorie der ‚Liminalität' als Kennzeichen ritueller Handlungen, in denen die Initianden der Gesellschaft und der in ihr herrschenden Zeit enthoben werden. Doch die wirklichen Implikationen solcher Erforschung ritueller Vorstellungen wird erst im abschließenden Beitrag von Bjerke (167–177) über die Symbolik magischer Handlungen deutlich.

B. orientiert sich an der bahnbrechenden Arbeit von Skorupski, der den von ihm sogenannten ‚Symbolismus' von Anthropologen wie Beattie und Leach gegen den von Tylor stammenden und von Horten energisch vertretenen ‚Intellektualismus' abgehoben hat. Während Frazer die magischen Praktiken der Naturvölker als „the primitive equivalent of our science" (168) ansah, entwickelt Beattie eine Theorie des Zaubers als eines symbolischen Handelns, das nicht ‚instrumental', sondern ‚expressiv' ausgerichtet ist, d. h., es will ‚etwas besagen' (über soziale Verhältnisse), obwohl es objektiv betrachtet ‚nichts bewirkt' (169ff). Diese an sich elegante Erklärung erhebt allerdings notwendigerweise den Anspruch, besser als die Beteiligten zu wissen, was ‚wirklich' beim Ritual passiert, wobei die Frage bleibt, ob ihre Handlungen auch für sie ‚symbolisch' aufgefaßt werden können – um von ihrem bestimmt ganz anderen

Verständnis ihres ‚instrumentalen' Charakters gar nicht zu reden (171). B. selbst gibt sich als einen ‚Literalisten' zu erkennen (172ff), der die ‚symbolistische' Erklärung des Zaubers ablehnt, obwohl er auch die Strenge der ‚Intellektualisten' dort nicht teilt, wo sie den Gesichtspunkt des rituell Handelnden nicht berücksichtigen (173).

Obwohl man von Tagungsberichten eher zusammenfassende Überblicke als weiterführende Neuansätze erwartet, muß ein konzeptioneller Mangel des vorliegenden Bdes erwähnt werden. Der in den doch sehr unterschiedlichen Beiträgen verwendete Religionsbegriff wird nirgendwo geklärt. Kann ein einziger Begriff alles abdecken, was hier von traditionellen und modernen christlichen Theologien über den islamischen Gottesdienst bis hin zu mesopotamischen, ägyptischen, vedischen, indianischen und afrikanischen Opfer- und Zaubervorstellungen in den einen Topf ‚religiöse Symbole' geworfen wird? Nähere Auskunft über dieses in der vergleichenden Religionswissenschaft immer noch unerledigte Problem hätte den Anschluß an den heutigen Stand der religionsphänomenologischen Reflexion geleistet. Doch auch als Sammlung einzelner Forschungsergebnisse im lockeren theoretischen Rahmen eines allgemeinen Verständnisses religiöser Symbole erhält der Berichtsband seinen unbestreitbaren Wert.

Münster John May

Renaissance des Islams. Weg zur Begegnung oder zur Konfrontation? Hrsg. von Michael Fitzgerald, Adel Th. Khoury, Werner Wanzura. Graz-Wien-Köln: Styria Verlag (1980). 189 S. (Islam und westliche Welt) kart. DM 25.–

Der vorliegende Sammelband ist der 4. Bd der angesehenen Reihe: Islam und westliche Welt. Dementsprechend steht hier erneut das Verhältnis von Christentum und Islam im Vordergrund, wie es sich zwar dem Untertitel, nicht aber dem diesbezüglich eher irreführenden Titel des Buches entnehmen läßt.

Zunächst wird exemplarisch das Leben der Christen in der islamischen Welt in zweierlei Hinsicht beleuchtet: historisch (Helga Anschütz: Die syrischen Christen im Tu ʿĀbdin S. 55–96) und zeitgeschichtlich (Josef Ritter: Algerien: Christliche Minderheit in einer islamischen Gesellschaft S. 35–54). Dabei ist der umfangreich dokumentierte historische Beitrag sehr geeignet, klassische Vorurteile des traditionellen Geschichtsunterrichtes wie etwa dies zu korrigieren, daß die Muslime alle Christen bekehren wollten (Stichwort: Ausbreitung des Islams mit Feuer und Schwert), während andererseits meist verschwiegen wird, daß der Konflikt oft erst durch die christlichen Kolonialmächte in die orientalische Welt hineingetragen wurde. Die postkoloniale Epoche kommt in Ritters Beitrag zum Ausdruck, der vom christlichen Leben „im algerischen Hause des Islams" (54) berichtet und damit viel vom „Glauben unter ganz besonderen Bedingungen" (ebd.) und ebenso viel von der Eigenart des gelebten Islams offenbart. Besonders nachdenkenswert erscheint mir in diesem Zusammenhang der Passus über das Verhältnis von Vernunft und Glaube und die dementsprechenden Unterschiede für Muslime und Christen (51).

Der zeitgeschichtlichen und historischen Betrachtung der christlichen Minderheit innerhalb des Hauses des Islam werden die „Moslems in Bosnien" als „Beispiel einer islamischen Bevölkerungsgruppe in einer christlichen Umwelt" (97–126) gegenübergestellt, wodurch Smail Balić, einer der besten Kenner dieses Islams, ein bisher von der Islamwissenschaft weitgehend vernachlässigtes Gebiet allgemein verständlich und dennoch strengsten wissenschaftlichen Maßstäben genügend aufarbeitet.

Dem Verhältnis von Christentum und Islam sind die letzten Beiträge des Sammelbandes gewidmet: Khoury benennt Elemente zu einem Vergleich für „Religiöse Toleranz in Christentum und Islam" (127–150), wobei der Mangel an islamischen Belegstellen für die sehr instruktiven Ausführungen durch ein neueres Buch des Autors (Toleranz im Islam, München-Mainz 1980) als behoben gelten darf. Wanzura behandelt die „Christlich-islamische Begegnung. Zur Haltung der katholischen Kirche" (151–181), wobei er auf S. 164–168 Wesentliches zum Unterschied von Mission und Dialog sagt und den Dialog sieht als „ein Sich-in-die-Hand-Gottes-Geben, der allein den Ausgang und das Ziel des Dialogs bestimmt und lenkt" (168).

Neben den Kurz-Viten der Beitragsautoren (7f) und der programmatischen Einleitung zu diesem Bd durch Khoury (11–34) ist schließlich noch der Anhang zu erwähnen, in dem die „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen", wie sie vom 2. Vatikanischen Konzil verabschiedet wurde, abgedruckt ist (183–189). Insgesamt – das ist hoffentlich klar geworden – ist das vorliegende Buch eine erfreuliche Neuerscheinung, die sich durchaus neben den anderen Bden dieser Reihe sehen lassen kann.

Hannover Peter Antes

Heinrich Totting von Oyta. Quaestiones in Isagogen Porphyrii. Hrsg. von Johannes Schneider. – München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. In Kommission bei der C. H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung München (1979). X, 154 S. (Bayerische Akademie der Wissenschaften. Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt Bd 8) kart. DM 30.–

Die Isagoge des Porphyrius, ein Hauptstück des scholastischen Logikkompendiums (der ‚Logica' bzw. ‚Ars vetus'), wurde zusammen mit diesem während des ganzen Mittelalters in der Schule gelesen und erklärt. Dabei wurden nicht nur die 5 Grundbegriffe (genus, species, proprium, accidens, necessarium) geklärt, Bedingung der Erkenntnis der Kategorien, Definitionen und Beweisführung, gleichzeitig wurde auch der Wissenschaftsbegriff diskutiert. Die Frage nach der Bedeutung des Universale ist die Frage nach dem Gegenstand des Wissens, der Weise und dem Wesen des Beweiswissens. Die mittelalterlichen Kommentare zur Isagoge des Porphyrius sind darum ein wichtiges Zeugnis der Wissenschaftsgeschichte, gleichermaßen bedeutsam für die Philosophie und Theologie.

Der Quästioneskommentar des Heinrich von Oyta, der nun in kritischer Edition vorliegt, ist von seinem Vf., von Zeit und Ort der Entstehung her höchst bemerkenswert. Heinrich Totting war von 1355–1377 und wiederum von 1381–1384 Magister der Karls-Universität in Prag und hat deren theol. Fakultät durch sein Werk und Wirken Ansehen verschafft. Die Untersuchung von A. Lang aus dem Jahre 1937 und die jüngsten tschechischen Studien zur Geistesgeschichte der Prager Universität von J. Tříška (Literární činnost předhusitské university, Prag 1967) stellen Heinrich an die Spitze der Prager Magister der Theologie. Nach einer glaubwürdigen handschriftlichen Überlieferung entstand der Kommentar zur Ars vetus 1369, zu einer Zeit also, in der sich Heinrich Totting mit der Sentenzenerklärung dem theologischen Lehramt widmete. In dieser Epoche (der 2. Hälfte des 14. Jh.) der „vorhussitischen" Geistes- und Gelehrtengeschichte, in der Wilhelm Ockhams logische Untersuchungen, Johannes Buridans Naturphilosophie und Johannes Janduns Psychologie von sich reden machten, disputierte Heinrich von Oyta die anstehenden Fragen der Naturphilosophie und der Sprachlogik.

Sein Kommentar zur Eisagoge des Porphyrius ist nur in einer einzigen Handschrift der Österreich. Nationalbibliothek, Cod. lat. 5461, überliefert, u. z. in einer Reportatio, einer Schülernachschrift eines nicht näher bekannten Petrus de Troysa. Die Schwierigkeiten und Risiken für eine kritische Edition liegen auf der Hand: es fehlt die korrigierende andere Überlieferung und in der Reportatio sind häufig die Mittelsätze der Schlußfiguren nur angedeutet, aber nicht ausgeführt. Da bleiben naturgemäß auch für den Leser offene Fragen des Textverständnisses:

z. B. S. 13 Z. 13 ... in illa vita ..; S. 25 Z. 13 ... de universali ipsum (?) ...; S. 38 Z. 4 ... tunc (tantum?) ...; S. 53 Z. 16 ... aliqua (-quam?) ...; S. 87 Z. 24 ... asini ...; S. 81 Z. 9f. Probatur: illud quod non praedicabile ...; S. 42 Z. 2 quod universali in conceptu (die Abbreviation von vel muß wohl als universale gelesen werden!).

Nicht immer dient auch die Interpunktion wirklich dem Verständnis, da sie zu sehr der deutschen Sprachlehre angeglichen wurde. Trotz dieser Schwierigkeiten darf aber dem Editor eine gediegene Arbeit bestätigt werden, für die er Anerkennung und Dank verdient.

In der Einleitung zur Edition (1–9) weist der Hrsg. auf einige Probleme der Isagoge-Quästionen hin: z. B. die Bedeutung des „universale" und des Seinsbegriffes. In diesem Zusammenhang stehen auch einige Hinweise auf die geistesgeschichtliche Einordnung des Kommentars und dessen Beziehung zu den logischen Schriften des Wilhelm von Ockham, Johannes Buridan und Albert von Sachsen. Auch im Anmerkungsapparat werden gelegentlich diese Beziehungen namhaft gemacht. Schade, daß sie nicht zu einer literargeschichtlichen Einleitung verarbeitet wurden, die den gei-

stesgeschichtlichen Ort und den „Sitz im Geistesleben" des Quästionenkommentars noch deutlicher skizzieren konnte.

1. Es kann nicht übersehen werden, daß Heinrich von Oyta seinen Kommentar unter dem Einfluß des aufkommenden „Ockhamismus" geschrieben hat. Die Probleme der terministischen Logik Ockhams wurden auch an der neugegründeten Karls Universität in Prag intensiv diskutiert. Heinrich Totting ist aber kein grundsätzlicher oder radikaler Ockhamist. Der Begriff vom „totale significatum", den Heinrich in q. 3, ed. 27 zur Bestimmung des Gegenstandes der Wissenschaft und also zum Wissenschaftsverständnis aufgreift, richtet sich geistesgeschichtlich gesehen gegen die Lehre Ockhams, wie M. Dal Pra, in: RCSF 11 (1956) 287–311 nachgewiesen hat. Der von Gregor von Rimini aufgenommene Begriff des „complexe siginificabile", mit dem auch Heinrich in der genannten 3. Quästion arbeitet (arg. 1 ed. 25), fügt Ockhams Logik von der „Satzwahrheit" ein augustinisches Korrektiv bei. G. Nuchelmann hat die Geschichte dieses stoisch-augustinischen Begriffes nyancenreich beschrieben (Theories of the Proposition. Ancient and medieval conceptions of the bearers of the truth and falsity, Amsterdam-London 1973).

2. Im Rahmen der geistesgeschichtlichen „Großlage" können dann auch die Beziehungen des Heinrich von Oyta zu Johannes Buridanus und Albert von Sachsen näher untersucht werden. Wiederholt hat S. logische Schriften dieser beiden Autoren zum Vergleich herangezogen. Die einschlägigen Vergleichstexte werden aber nur gelegentlich ausgeführt; in der Regel begnügte sich der Editor mit einer Stellenangabe, so daß der Leser keine Möglichkeit zum wirklichen Textvergleich hat. Da die Verweistexte vielfach nur handschriftlich überliefert oder in Frühdrucken zugänglich sind, können sie nicht ohne Schwierigkeit eingesehen werden. Eine literarische Vorstellung der Logikquästionen des Albert von Sachsen wäre um so notwendiger, als die letzte größere Untersuchung zum Leben und Werk des späteren Bischofs von Halberstadt von G. Heidingsfelder (in: BGPhThMA XXII, 1921) schon 40 Jahre zurückliegt und seitdem nur wenige Aufsätze (z. B. A. Gonzales, in: Franc.Stud. 18 [1958] oder M. Markowski, in: Med. Phil. Pol. 12 [1967] 19–21) von ihm handeln. Möglicherweise übernahm Heinrich Totting die stoisch-augustinische Lehre vom „complexe significabile" von Albert von Sachsen, der (nach G. Nuchelmans) zu deren Befürwortern zählt.

Einer Bemerkung im Vorwort (V) zur Edition ist zu entnehmen, daß diese mehr eine Gelegenheitsarbeit ist und weniger einem Programm entspricht. Werk und Wirken des Heinrich von Oyta verdienten eine kritische Erforschung und Veröffentlichung.

Bochum Ludwig Hödl

Federici Vescovini, Graziella: **Astrologia e Scienza.** La crisi dell'aristotelismo sul cadere del Trecento e Biagio Pelacani da Parma. – Florenz: Enrico Ballecchi 1979. 472 S. br. Lire 11 500

Mit dem Buch von F. liegt eine Arbeit vor, die mehr dem Untertitel als dem Titel entspricht. Denn sie handelt im Grunde von einem Autor des Mittelalters und weniger von der abstrakten Problematik der Astrologie und deren Wissenschaftlichkeit in dieser Epoche. Sie ist eine historische Untersuchung und Interpretation der Lehre, die Biagio Pelacani da Parma von 1374 bis zu seinem Tode 1416 vertreten hat.

Durch eine ausführliche biographische Vorstellung vermittelt die Autorin dem Leser eine erste Charakterisierung des Philosophen und seiner Werke. Dabei wird schon deutlich, daß die Zeitgebundenheit seiner Argumentation herausgestellt werden soll. Um die Funktion und Reichweite von Biagios Wissenschaftsbegriff und die damit verbundene Auffassung vom ‚lumen rationis' zu bestimmen, nimmt die Astrologie eine Schlüsselrolle ein.

Die Frage nach der Autonomie der menschlichen Ratio stellt sich konkret in der Methode und Anwendung der mathematischen Erkenntnisse. Im Gegensatz zu der averroistischen Mystik geht Biagio nach F. von einem funktionalen Vernunftbegriff aus, der sich an der menschlichen Praxis orientiert. „Il suo ideale scientifico si vale di un concetto di ragione, umana, finita, limitata, in quanto funzionale ed operativa, alla quale solo le operazioni ed i calcoli matematici che essa compie assicurano il carattere di universalità e di certezza scientifica" (11).

Die Relevanz dieser Position resultiert aus ihrer zerstörerischen Kritik an der aristotelischen Physik und gleichzeitig aus der geschichtlich klar beweisbaren Leistung zur Vorbereitung des neuzeitlichen Wissensparadigmas. Man kann Biagio nicht als einen Autor verstehen, der sich streng an die Disziplin einer philosophischen Schule oder an die Autoritäten des Mittelalters hält. Seine Thesen zeigen den Versuch, die Unabhängigkeit seiner Position zu unterstreichen. Darin besteht großenteils seine Modernität. „La sua filosofia nasce dalla demolizione della fisica e della cosmologia aristotelica e si muove in modo originale in direzioni concettuali diverse: materialista in metafisica, terminista in logica, empirista in gnoseologia, libero pensatore in religione e teologia, naturalista in morale, deciso privilegiatore della matematica in epistemologia" (17).

Es ist ein mutiger Schritt der Vf.in, den auch historisch abqualifizierten und umstrittenen theoretischen Inhalt der ‚astrologia judiciaria' nochmals erörtert zu haben, um aufzuzeigen, welche wichtigen anthropologischen und methodischen Neuerungen er trotz seiner dubiosen Prognosen enthält.

Im einzelnen werden im 3. Kap. die Hauptthesen Biagios zur Logik referiert, die – wie F. feststellt – innerhalb des terministischen Nominalismus angesiedelt sind. Welche Innovation die Wendung Biagios vom Averroismus zum Terminismus der Engländer innerhalb der italienischen Schulen bedeutet, wird bei der Behandlung der Seelenlehre im 4. Kap. deutlich. Dies wird exemplarisch anhand der These ‚de sensu agente' aufgezeigt, die sich nicht unmittelbar auf die averroistische Tradition zurückführen läßt (134). Erwartungsgemäß ist die materialistische Folge dieser These die Negation der Unsterblichkeit der intellektiven Seele.

Ein weiteres Problem der Naturphilosophie, das an die Thesen der sinnlichen Erkenntnis anknüpft, ist zunächst die ‚perspectiva' (Kap. 5), bei der sich die Einheit der sinnlichen und intellektiven Tätigkeit der menschlichen Seele sowie die mathematische Durchdringung der sinnlichen Erfahrung offenbaren. Dies soll aber nicht bedeuten, daß die Natur sich in Form einer deduktiven Wissenschaft erschließen läßt. Es geht nicht darum, von den notwendigen zu den kontingenten Ursachen fortzuschreiten, sondern einen ausreichenden Grund für die Bewegung anzugeben, die Voraussagen möglich macht (Kap. 6). Es handelt sich also um eine Erkenntnistheorie, die zu einer Rechtfertigung der Praxis der Medizin beitragen will.

Über das Sein vertritt Biagio die Auffassung, daß das Wirkliche eine einzige materielle Substanz ist. Damit setzt er sich entschieden von einer Naturerklärung ab, die wie im mittelalterlichen Platonismus und Aristotelismus mit verschiedenen Species oder substantiellen Formen operiert. Dadurch eröffnet sich eine neue theoretische Möglichkeit, die eine quantitative ist, um die Bewegung in einem von ihm als geometrisch definierten Raum zu begreifen. Diese Thesen, die Biagio als einen Vorläufer Galileis erscheinen lassen, werden vom 7. bis zum 10. Kap. aus der eigenständigen Position abgeleitet, die Biagio den besprochenen philosophischen Quellen gegenüber einnimmt. In dieser Herausstellung der historischen Individualität Biagios liegt das große Verdienst der Autorin.

In dem abschließenden Kap. wird die Philosophie Biagios nicht im Hinblick auf seinen Beitrag zur modernen Naturerkenntnis, sondern in bezug auf die damals sich verändernde religiöse Weltanschauung charakterisiert. In diesem Punkt wäre Biagio nach Meinung von F. ein ‚Libertiner' gewesen. Aber auf die mögliche Nachwirkung seiner Thesen wird nicht weiter eingegangen.

Bochum Francisco Sánchez-Blanco

Le Modernisme. Mit Beiträgen von P. Colin, J. Houssaye, S. Breton, X. Tilliette, J. Greisch, D. Dubarle. Présentation de D. Dubarle. Paris: Beauchesne (1980). 271 S. (Philosophie 5) kart. FF 66.–

Der Titel ordnet den vorliegenden Sammelband unter die zahlreicher werdenden Arbeiten ein, in denen die Modernismuskrise der ersten Jahre unseres Jh.s erhellt und aufgearbeitet werden soll. Als Beitrag aus der philosophischen Fakultät des ‚Institut Catholique Paris' allerdings wollen sich die hier veröffentlichten Stimmen vornehmlich zu den philosophischen Aspekten der Krise äußern bzw. die philosophische Anfrage der Auseinandersetzung bewußt machen. Es geht ihnen – wie D. in seiner Vorstellung des Bdes sagt (5–8) – um den Versuch, zu verstehen in der Überzeugung, daß das modernistische Denken Herausforderungen für die Intelligenz überhaupt und zugleich für die Intelligenz des Glaubenden artikuliert hat.

Der Einleitungs- und der Schlußtext handeln mehr oder minder deutlich von Problemen, die sich aus dem Einfluß Kants auf das moderne Denken ergaben: P. Colin geht dem ‚Kantisme dans la crise moderniste' (9–81) nach, d. h. der behaupteten Vaterschaft des Königsberger Philosophen für die Krise in Frankreich, während D. über ‚Modernisme et expérience religieuse' (181–270) schreibt und in diesem längsten Beitrag der Sammlung das Sachthema ‚Erfahrung' aufgreift, das in seiner Weise auf Kant zurückverweist. Dazwischen finden sich vier Arbeiten geringeren, jedoch untereinander jeweils etwa gleichen Umfangs: J. Houssaye ‚Le problème religieux dans la philosophie d'E. LeRoy' (83–100), St. Breton ‚Dogme de la résurrection et concept de matière' (101–127), ebenfalls dem Denken Le Roys gewidmet, sowie X. Tilliette ‚Maurice Blondel et la controverse christologique' (129–160) und

J. Greisch ‚Maurice Blondel et les aspects herméneutiques de la crise moderniste' (161–179). Zu den Namen Kant, Le Roy und Blondel fügt der Schlußtext D.s von der Gegenseite den des Thomisten A. Gardeil O.P. (1859–1931), eines im deutschen Raum kaum genannten Theologen, hinzu, der jedoch als Lehrer später bekannter französischer Dominikanertheologen bedeutsam ist. Auffällig bleibt, daß L. Laberthonnière in diesem Rahmen nicht zu Wort kommt; seine ‚Essais de philosophie religieuse' (Paris 1903) sowie ‚Réalisme chrétien et Idéalisme grec' (Paris 1904) hätten erlaubt, die differenziertere Lage der tatsächlichen Fronten der philosophischen Auseinandersetzung in Frankreich zutreffender zu kennzeichnen, zumal Laberthonnière durchaus eigene Gesichtspunkte in die Diskussion einträgt und nicht einfach die Positionen seiner Freunde Blondel und Le Roy teilt. Deshalb hätte er m. E. unbedingt in einen Versuch hineingehört, der die philosophische Anfrage des ‚Modernisme' klären soll. Es standen sich nicht nur Vertreter auf zwei Fronten gegenüber, hie ein modernistisches Denken, das sich in mehr oder minder direkter Abhängigkeit Kant verdankt, da ein an der klassischen Philosophie der Vorzeit orientierter Thomismus, der sich im Gegensatz zu ersterem einer „Seinsphilosophie" verpflichtet weiß (vgl. 194–213, bes. 211ff). Die Verteidigung des ‚réalisme chrétien' wollte man Anfang unseres Jh.s auf beiden Seiten leisten.

Bei der Beschränkung des Arbeitsfeldes auf französische Beiträge – vgl. 66 zu Tyrell: „Faut d'une connaissance suffisante, nous réserverons le cas de Tyrell" oder 101 die Einschränkung: „en France tout au moins" – werden Untersuchungen für modernistische Erscheinungen in England, Italien und Deutschland und in fremden Sprachen – eine glückliche Ausnahme bildet X. Tilliette – nicht berücksichtigt. Angesichts der heute erstaunlich scheinenden internationalen Verflochtenheit der Wissenschaft vor dem I. Weltkrieg – ein Austausch, an dem in besonderem Maße auch die französischen Denker teilhatten – dürfte die genannte Beschränkung nicht problemlos sein. Arbeiten wie Th. M. Loomes „Liberal Catholicism – Reform Catholicism – Modernism. A contribution to a new orientation in modernistic research" (Mainz 1979) haben nachdrücklich auf die grenzübergreifenden Beziehungen hingewiesen, die sich schon aus der Veröffentlichung zahlreicher Briefwechsel entnehmen ließen. Sie haben nicht nur für die historische Frage im Modernismus Gewicht, sie gelten nicht allein für die exegetische Zusammenarbeit. Ein Sabatier (vgl. 44ff) etwa bezog sich nicht einfach über ein Jahrhundert unvermittelt zurück auf Kant oder einzig auf die französischen Kantianer des ausgehenden 19. Jh.s (vgl. 15ff für das Studienmilieu Blondels). Der Kantianismus Frankreichs ist außerdem nicht unabhängig vom Neukantianismus diesseits des Rheins.

Der Hinweis auf die Grenzen des vorliegenden Bdes war nötig, um seine Beiträge mit zuverlässigem Gewinn studieren zu können. Ihr erster Wert liegt in der Information über Elemente der Modernismuskrise in Frankreich: der z. T. vermutete bzw. konstruierte Kantianismus als Hintergrund, das Gottesproblem für einen gläubigen Mathematiker und Naturwissenschaftler wie E. Le Roy, seine Deutung der Auferstehung im Licht des Materiebegriffs, das christologische Problem im Denken Blondels, Hermeneutik und Verstehen angesichts von Dogma und Geschichte, das Problem religiöser Erfahrung. Dazu erfährt man manches, wenn auch nicht so sehr historisch, sondern mehr im Versuch philosophischer Klärung und Weiterführung. Letztere nennt den zweiten Wert dieser Studien, die in unterschiedlicher Weise die Fragen von damals mit ungelösten Aufgaben von heute vergleichen oder in Verbindung bringen. Nicht alles, was dazu ausgeführt wird, überzeugt, doch ist hier nicht der Ort, darüber in Einzeldiskussionen einzutreten. Vieles jedenfalls konfrontiert mit glücklichen Anregungen und läd zu neuer geistiger Bemühung ein. Nicht selten überrascht die Aktualität von Perspektiven und Ansätzen.

Die äußere Gestaltung des Bdes entspricht dem heute Üblichen. Dem Leser hätten ein Literaturverzeichnis und ein Namenverzeichnis die Orientierung und Benützung erleichtert. Einige Druckfehler, die bei der Lektüre auffielen, seien kurz notiert: S. 38 Z. 18 v. o. fehlt (; S. 40 Z. 8 v. u. ist das ‚soit' zu streichen; S. 99 Z. 19 v. o. wohl ‚les scolastiques; S. 108 Z. 3 v. u. ‚pratique'; S. 110 Z. 10 v. u. ‚Vaihinger'; S. 145 Z. 15–16 v. o. ‚arbitrairement'; S. 147 Z. 10 v. u. ‚qui fait'; S. 151 Z. 14 v. o. ‚senti par nos sens'; S. 159 Anm. 94 Z. 4 v. u. ‚(du Seuil, 1975)', nicht: Beauchesne; S. 176 Z. 2–3 v. o. ‚l'extrinsécisme'; S. 206 Z. 11 v. o. ‚Schwärmerei'; S. 239 Z. 5 v. u. unverständlich ‚méditaement'.

Verdienstvoll ist schließlich der Einbezug der Gegenposition des intelligenten Thomismus der Jh.wende, von dem heute oft ein bis zur Absurdität vergrößertes Bild gezeichnet wird. Seine Vertreter wie A. Gardeil – man könnte auch L. Billot nennen – verdienen Aufmerksamkeit, selbst wenn ihre Versuche letztlich nicht genügen können und wohl auch nicht allein auf der modernistischen Folie voll zu werten sind. So dürften auf Gardeils 1927 veröffentlichten Beitrag „La structure de l'âme et l'expérience mystique" etwa R. Ottos „Das Heilige" und J. Maréchals Untersuchungen zur Mystik und der Psychologie der Mystiker eingewirkt haben; wie weit dagegen noch die Erfahrungsproblematik des Modernismus von Einfluß war, muß bis zu genauen Nachweisen dahingestellt bleiben. An diesem konkreten Punkt sei die Problematik der Nachwirkungen philosophischer Fragen, weiterer Einflüsse und ihrer Verknüpfung mit der jetzt gegebenen Situation wenigstens andeutungsweise illustriert. Insofern kann nicht verwundern, daß der Bd – der selbst Anfrage sein will – mit Fragen endet. In der rechten Weise aufgegriffen, helfen sie der Diskussion weiter. Dafür wird man den Initiatoren des Unternehmens an der Faculté de Philosophie des Institut Catholique in Paris Dank wissen.

Rom Karl N. Neufeld S.J.

Gruber, Lambert: **Transzendentalphilosophie und Theologie bei Johann Gottlieb Fichte und Karl Rahner**. – Frankfurt a. M., Bern, Las Vegas: Peter Lang (1978). 313 S. (Disputationes Theologicae Bd 6) sfr 59.–

Der Titel läßt aufhorchen, gibt es doch kaum einen ernsthaften Vergleich des transzendentalen Ansatzes bei J. G. Fichte und K. Rahner – und m. W. überhaupt kein Werk, das den „ganzen Fichte" und den „ganzen Rahner" zu den Bezugspunkten eines solchen Vergleichs machte.[1] Gruber versucht nun in der Tat einen Vergleich zwischen den beiden Gesamtwerken. Er geht der Entfaltung der Gottesfrage bei Fichte bis in seine spätesten Werke hinein nach und verfolgt, nach einer Analyse von „Geist und Welt" und „Hörer des Wortes", wie sich bei Rahner das Verhältnis von Theologie und Philosophie unter dem Vorzeichen einer transzendentalen Methode weiter entwickelt hat. Ist ein solches Unterfangen aber nicht doch zu komplex als Aufgabe einer Diss.?

Gerade im Hinblick auf eine klare Verhältnisbestimmung zwischen Transzendentalphilosophie und Theologie, um die es dem Vf. geht, ist ja sowohl das Werk Fichtes wie das von K. Rahner voller Fußangeln. Es sind vor allem die populären Schriften Fichtes ab 1800, in denen die religiöse Thematik voll zur Entfaltung kommt. Deren Stellenwert innerhalb der (selbst in dauernder Entwicklung befindlichen) Darstellung der Wissenschaftslehre systematisch zureichend zu bestimmen, ist ein besonders schwieriges Unternehmen – wie die Forschungsgeschichte beweist. G. fand zum Werk Fichtes offenbar über die Vermittlung von P. Baumanns, der zwar zum Verständnis des frühen Fichte Wertvolles beigetragen hat, in seiner Sicht der Philosophie Fichtes nach 1800 jedoch kaum als repräsentativ für den gegenwärtigen Diskussionsstand gelten kann. War die Existenz einer kritischen Ausgabe der Werke Fichtes dem Vf. nicht bekannt?

Zu einer kritischen Bestimmung des Verhältnisses von Transzendentalphilosophie und Theologie bei K. Rahner hätte die Gegenüberstellung der ersten und der zweiten Auflage von „Hörer des Wortes" – besonders im Hinblick auf die Verschiebung der Perspektive nach Einführung der Hypothese eines „übernatürlichen Existentials" – einen wertvollen Ansatzpunkt geboten. Der Vf. geht aber nicht einmal auf die Differenz zwischen den beiden Auflagen ein.

Insgesamt hat der Rez. den Eindruck, daß der für diese Arbeit aufgebrachte große Fleiß besser auf eine begrenztere Thematik verwandt worden wäre.

Essen Hansjürgen Verweyen

[1] E. Simons (Philosophie der Offenbarung, Stuttgart 1966) untersucht im Horizont einer recht eigenwilligen Fichte-Deutung lediglich „Hörer des Wortes"; K. Rîha (Immanenz und Transzendenz in der menschlichen Aktivität, Diss. Innsbruck 1972) vergleicht nur die frühe Wissenschaftslehre Fichtes mit der Erkenntnismetaphysik Rahners.

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

Zusammengestellt von Erwin Gotenburg, Münster, unter Mitarbeit von Instituten und Seminaren des Fachbereichs Kath. Theologie der Universität Münster

(Sigelverzeichnis s. ThRev LXVII, 1971, Sp. 149–160)

I. Allgemeines

Der Dienst für den Menschen in Theologie und Verkündigung. Festschrift für Alois **Brems**, Bischof von Eichstätt, zum 75. Geburtstag ... hrsg. v. Reinhard M. Hübner. – Rgb: Pustet 1981. 406 S. = Eichstätter Studien N. F. XIII; DM 48,–.

Texts and Testaments. Critical essays on the Bible and Early Church Fathers. Ed. by Eugene March. (A volume in honor of Stuart Dickson **Currie**.) – San Antonio: Trinity Univ. Pr. (1980). XIII, 321 p.; $ 15,–; p. 301–302: Written works by Stuart Dickson Currie.

Standing before God: Studies on prayer in scriptures and in tradition with essays. In honor of John M. **Oesterreicher**. Ed. by Asher Finkel and Lawrence Frizzell. – NY: KTAV Publ. House 1981. 410 p.; $ 29,50; p. 393–399: Bibliography of J. M. Oesterreicher.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Day, John: A case of inner scriptural interpretation. – JThSt N. S. XXXI, 1980, 309–319; p. 320–336: Harvey, A. E.: The use of mystery language in the Bible.

Fanin, L.: Quale traduzione della Bibbia preferire? – RBibl XXVIII, 1980, 417–436.

2. Altes Testament

Patte, Daniel: One text: Several structures. – Semeia XVIII, 1980, 3–22; p. 25–33: Culley, Robert C.: Action sequentes in **Genesis 2–3**; p. 35–39: Hutchinson, Arno, Jr.: Response to Culley; p. 41–49: Jobling, David: The myth semantics of Genesis 2:4b–3:24; p. 51–53: Wiliams, James G.: Response to Jobling: The necessity of being "Outside"; p. 55–75: Patte, Daniel and Judson F. Parker: A structural exegesis of Genesis 2–3; p. 77–81: Bryce, Glendon E.: Response to Patte and Parker; p. 83–90: Detweiler, Robert: A structural reading of the structuralist exegeses of Culley, Jobling, and Patte/Parker; p. 91–106: White, Hugh C.: Direct and third person discourse in the narrative of the "Fall"; p. 107–111: Crossan, John Dominic: Response to White: Felix culpa and Foenix culprit; p. 113–129: Boomershine, Thomas E.: The structure of narrative rhetoric in Genesis 2–3; p. 131–135: Phillips, Gary: Response to Boomershine: Structure and narration. An enunciative view; p. 139–147: Kovacs, Brian Watson: Structure and narrative rhetoric in Genesis 2–3: Reflections on the problem of non-convergent structuralist exegetical methodologies; p. 149–155: Snelling, Clarence H.: Synchronic texts and diachronic interpreters.

Prophecy. Essays presented to Georg **Fohrer** on his sixty-fifth birthday 6 Sept. 1980. Ed. by J. A. Emerton. – B, NY: de Gruyter 1980. V, 202 p. = ZAW, Beih. CL; Lw. DM 92,–; [enth.:] p. 1–11: Buss, M. J.: The social psychology of prophecy; p. 12–25: Emerton, J. A.: Notes on two verses in Isaiah ‹**26,16** and **66,17**›; p. 26–34: Jacob, Edmond: La dimension du prophétisme d'après Martin Buber et Abraham J. **Heschel**; p. 35–54: McKane, William: מִשָּׂא in **Jeremiah 23,33–40**; p. 55–67: Maier, Johann: Die Hofanlagen im Tempel-Entwurf des Ezechiel im Licht der "Tempelrolle" von Qumran; p. 68–82: Malamat, Abraham: A Mari prophecy and Nathan's dynastic oracle; p. 83–105: Martin-Achard, Robert: **Esaïe 47** et la tradition prophétique sur Babylone; p. 106–120: Marx, Alexander: A propos des doublets du livre de Jérémie. Réflexions sur la formation d'un livre prohétique; p. 121–130: Segert, S.: Syntax and style in the Book of **Jonah**: six simple approaches to their analysis; p. 131–136: Soggin, J. Alberto: **Hosea** und die Außenpolitik Israels; p. 137–142: Stamm, Johann Jakob: Der Name des Propheten **Amos** und sein sprachlicher Hintergrund; p. 143–150: Sturdy, John V. M.: The authorship of the "prose sermons" of **Jeremiah**; p. 151–162: Wanke, Gunther: Jeremias Besuch beim Töpfer. Eine motivkritische Untersuchung zu **Jer 18**; p. 163–173: Van der Woude, Adam Simon: Seid nicht wie eure Väter! Bemerkungen zu Sacharja 1,5 und seinem Kontext; p. 174–191: Zimmerli, W.: Das Phänomen der "Fortschreibung" im Buche **Echeziel**; p. 192–202: List of Professor Georg Fohrer's publications.

Woudstra, Marten H.: The Book of **Joshua**. – GrR, Mich.: Eerdmans (1981). XI, 396 p. = The New International Commentary on the Old Testament; $ 16,95.

Camp, Claudia V.: The wise women of **2 Samuel**: A role model for women in early Israel. – CBQ XLIII, 1981, 14–29; p. 30–40: Yee, Gale A.: The form-critical study of **Isaiah 5:1–7** as a song and a juridical parable.

Blenkinsopp, Joseph: Fragments of ancient exegesis in an Isaian poem ‹**Jes 2, 6–22**›. – ZAW XCIII, 1981, 51–62; p. 62–76: Naidoff, Bruce D.: The rhetoric of encouragement in **Isaiah 40, 12–31**: A form-critical study; p. 76–85: Houk, Cornelius B.: A statistical linguistic study of Ezekiel **1,4–3,11**; p. 85–90: Rudolph, W.: Zu **Mal 2, 10–16**; p. 91–114: Weinberg, Joel P.: Das Wesen und die funktionelle Bestimmung der Listen in **I Chr 1–9**.

Foresti, Fabrizio: Funzione semantica dei brani participiali di **Amos**: **4,13**; **5,8 s**; **9,5 s**. – Biblica LXII, 1981, 169–184; p. 185–194: Clines D. J. A.: **Job 5, 1–8**: A new exegesis.

Amsler, Samuel: **Aggée, Zacharie 1–8**. – Lacoque, André: **Zacharie 9–14**. – Vuilleumier, René: **Malachie**. – Neuch, P.: Delachaux & Niestlé (1981). 262 p. = Commentaire de l'Ancien Testament XI C.

Milani, M.: **Salmo 46**. Uno studio strutturale sulle immagini di guerra e di giudizio. – Studia Patavina XXVII, 1980, 513–538.

Dijkstra, Meindert: Gods voorstelling. Predikatieve expressie van zelfopenbaring in Oudoosterse teksten en **Deutero-Jesaja**. – Kampen: Kok 1980. XI, 477 blz. = Dissertationes Neerlandicae. Series theologica II; hfl 55,–; [Diss., Kampen]

Rose, Martin: Deuteronomist and Jahwist. Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke. – Zü: Theol. Verlag (1981). 342 S. = Arbeiten zur Theologie des Alten und Neuen Testaments LXVII; DM 49,– [Habil.-Schrift, Zürich. Überarb.]

Gunn, David M.: The fate of King Saul. An interpretation of a biblical story. – Sheffield: (Journal for the Study of the Old Testament Press) 1980. 181 p. = Journal for the Study of the Old Testament. Supplement series XIV.

Zlotowitz, Bernard M.: The Septuagint translation of the Hebrew terms in relation to God in the book of **Jeremiah**. With an introductory essay: on anthropomorphisms and anthropopathisms in the Septuagint and Targum by Harry M. Orlinsky. – NY: KTAV Publ. House 1981. XXV, 196 p.; $ 20,–.

Kyle McCarter, Jr. P.: The apology of **David**. – JBL XCIX, 1980, 489–504; p. 507–518: Levenson, John D. and Baruch Halpern: The political import of David's marriages; p. 521–535: Vanderkam, James C.: Davidic complicity in the deaths of Abner and Eshbaal: A historical and redactional study.

Brenner, Athalya: God's answer to **Job**. – VT XXXI, 1981, 129–137; p. 160–170: Hoffman, Yair: The relation between the prologue and the speechcycles in Job. A reconsideration; p. 171–179: Holbert, J. C.: "The skies will uncover his iniquity": satire in the second speech of Zophar ‹Job **XX**›.

Lugt, Pieter van der: Strofische structuren in de Bijbels-Hebreeuwse poëzie. De geschiedenis van het onderzoek en een bijdrage tot de theorie-vorming omtrent de strofenbouw van de **Psalmen**. – Kampen: Kok 1980. XIV, 614 blz. = Dissertationes Neerlandicae. Series theologica; hfl 77,50 [Diss., Kampen]

Krinetzki, Günter: Kommentar zum **Hohenlied**. Bildsprache und theol. Botschaft. – Ffm, Bern: Lang 1981. 310 S. = Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie XVI; sfr 49,–.

Mölle, Herbert: Der sogenannte Landtag zu **Sichem**. – Wü: Echter-Verl. 1980. 339 S. = Forschung zur Bibel XLII; kart. DM 48,– [Habil.-Schrift, Essen]

Blau, Joshua: Short philological notes on the inscription of Meša. – Maarav II, 2, 1980, 143–157; p. 159–162: Lemaire, André: Une nouvelle cruche inscrite en paléo-hébreu; p. 163–171: Naveh, Joseph: The ostracon from Nimrud: An Ammonite name-list; p. 173–185: Paul, Shalom M.: Adoption formulae: A study of cuneiform and biblical legal clauses; p. 187–206: Friedman, Richard Elliot: The *Mrzḥ* tablet from Ugarit.

3. Neues Testament

Schmidt, Karl Ludwig: Neues Testament, Judentum, Kirche. Kleine Schriften. Hrsg. zu seinem 90. Geburtstag am 5. Februar 1981 von Gerhard Sauter. – Mchn: Kaiser 1981. 328 S. = Theologische Bücherei LIX; S. 307–321: Bibliographie K. L. Schmidt.

Metzger, Bruce M.: New Testament studies – Philological, versional, and patristic. – Lei: Brill 1980. X, 234 p. = New Testament tools and studies X; hfl 68,–.

Freitas Ferreira, José de: Conceição virginal de Jesus. Análise crítica da pesquisa liberal protestante, desde a "Declaração de Eisenach" até hoje, sobre o testemunho de **Mt 1, 18–25** e **Lc 1, 26–38**. – R: Univ. Gregoriana Ed. 1980. 535 p. = Analecta Gregoriana CCXVII. Series Facultatis Theologiae. Sectio B, n. LXIX.

Held, Heinz Joachim: Der Christusweg und die Nachfolge der Gemeinde. Christologie und Ekklesiologie im Markusevangelium. – Kirche. Festschrift für G. Bornkamm, Tü 1980, 79–93; p. 95–103: Donfried, Karl Paul: The feeding narratives and the Marcian community. **Mark 6, 30–45** and **8, 1–10**; S. 105–132: Kuhn, Heinz-Wolfgang: Nachfolge nach Ostern; S. 133–161: Lindemann, Andreas: Gemeinde und Welt im Johannesevangelium; S. 163–184: Thyen, Hartwig: „Das Heil kommt von den Juden"; S. 185–203: Wilckens, Ulrich: Der Paraklet und die Kirche; S. 205–219: Schrage, Wolfgang: Ist die Kirche das „Abbild seines Todes"? Zu **Röm 6,5**; S. 221–241: Ollrog, Wolf Henning: Die Abfassungsverhältnisse von Röm **16**; S. 245–255: Jeske, Richard L.: The rock was Christ: The ecclesiology of **1 Corinthians 10**; S. 257–270: Barth, Gerhard: Die Eignung des Verkündigers in **2 Kor 2, 14–3,6**; S. 271–286: Lührmann, Dieter: Abendmahlsgemeinschaft? **Gal 2, 11ff**; S. 287–298: Köster, Helmut: Apostel und Gemeinde in den Briefen an die **Thessalonicher**; S. 299–314: Löwe, Hartmut: Bekenntnis, Apostelamt und Kirche im **Kolosserbrief**; S. 315–328: Burchard, Christoph: Gemeinde in der strohernen Epistel, Mutmaßungen über **Jakobus**; S. 329–340: Satake, Akira: Kirche und feindliche Welt. Zur dualistischen Auffassung der Menschenwelt in der **Johannesapokalypse**; S. 351–372: Georgi, Dieter: Die Visionen vom himmlischen Jerusalem in **Apk 21 u. 22**; S. 373–400: Berger, Klaus: Die impliziten Gegner. Zur Methode des Erschließens von „Gegnern" in neutestamentlichen Texten; S. 401–414: Lohse, Eduard: Kirche im Alltag. Erwägungen zur theologischen Begründung der Ethik im Neuen Testament; S. 415–424: Hahn, Ferdinand: Thesen zur Frage

einheitsstiftender Elemente in Lehre und Praxis des urchristlichen Herrenmahls; S. 425–445: Strecker, Georg: „Biblische Theologie"? Kritische Bemerkungen zu den Entwürfen von Hartmut Gese und Peter Stuhlmacher.

Beck, Norman A.: Reclaiming a biblical text: The **Mark 8:14–21** discussion about bread in the boat. – CBQ XLIII, 1981, 49–56; p. 57–75: Fleddermann, Harry: The discipleship discourse Mark **9:33–50**; p. 76–92: Schneiders, Sandra M.: The foot washing ‹**John 13:1–20**›: An experiment in hermeneutics.

Lieu, Judith M.: "Authority to become children of God". A study of **1 John**. – NovT XXIII, 1981, 210–228; p. 229–241: Wedderburn, A. J. M.: The problem of the denial of the resurrection in **1 Corinthians XV**.

Bauernfeind, Otto: Kommentar und Studien zur **Apostelgeschichte**. Mit einer Einleitung von Martin Hengel. Hrsg. von Volker Metelmann. – Tü: Mohr 1980. XVIII, 491 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament XXII; Lw. DM 120,–.

Saracino, F.: Forma e funzione di una formula paolina: **Gal. 3, 28**. – RBibl XXVIII, 1980, 385–406; p. 407–416: Spreafico, A.: θεός/ ἄνθρωπος: **Fil. 2, 6–11**.

Laws, Sophie: A commentary on the Epistle of **James**. – Lo: Black (1980). X, 273 p. = Black's New Testament commentaries.

Pomerol, Patrice Julien de: Quand un évangile nous est conté. Analyse morphologique du récit de **Matthieu**. Préface de Edouard Pousset. – Brux: Lumen Vitae (1980). 240 p. = Écritures III.

Lefevre, Frans: Het **Marcus**evangelie als mysterie van het kruis. Een leessleutel. – Collationes XI, 1981, 5–21; p. 22–49: Lefevre, Frans: Met Marcus van Getsemane naar Golgota. Hoofdlijnen van het passieverhaal.

Neirynck, Frans: L'epanalepsis et la critique littéraire. A propos de l'évangile de **Jean**. – EThL LVI, 1980, 303–338.

Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften. Zur Paulusrezeption im Neuen Testament. Hrsg. von Karl Kertelge. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1981). 234 S. = Quaestiones disputatae LXXXIX; kart. DM 44,–; [enth.:] S. 11–24: Sand, Alexander: Überlieferung und Sammlung der Paulusbriefe; S. 25–69: Merklein, Helmut: Paulinische Theologie in der Rezeption des Kolosser- und Epheserbriefes; S. 70–121: Lohfink, Gerhard: Paulinische Theologie in der Rezeption der Pastoralbriefe; S. 122–145: Trummer, Peter: Corpus Paulinum – Corpus Pastorale. Zur Ortung der Paulustradition in den Pastoralbriefen; S. 146–156: Trilling, Wolfgang: Literarische Paulusimitation im 2. Thessalonicherbrief; S. 157–201: Müller, Paul-Gerhard: Der „Paulinismus" in der Apostelgeschichte. Ein forschungsgeschichtlicher Überblick; S. 202–243: Löning, Karl: Paulinismus in der Apostelgeschichte.

Willer, Arnold: Der **Römer**brief – eine dekalogische Komposition. – Stu: Calwer Verl. (1981). 94 S. = Arbeiten zur Theologie LXVI.

Beker, J(ohan) Christiaan: **Paul** the apostle. The triumph of God in life and thought. – Phil: Fortress Pr. (1980). XI, 452 p.

Dabelstein, Rolf: Die Beurteilung der „Heiden" bei Paulus. – Ffm, Bern, Cirencester: Lang 1981. 245 S. = Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie XIX; kart. sfr 57,–. [Diss., Heidelberg]

Böcher, Otto: Johanneisches in der Apokalypse des Johannes. – NTSt XXVII, 3, 1981, 310–321; p. 322–341: Bauckham, Richard: The worship of Jesus in apocalyptic Christianity; p. 342–367: Goulder, M. D.: The Apocalypse as an annual cycle of prophecies.

Oberlinner, Lorenz: Todeserwartung und Todesgewißheit Jesu. Zum Problem einer historischen Begründung. – Stu: Kath. Bibelwerk (1980). 190 S. = Stuttgarter Biblische Beiträge X; kart. DM 39,– [Habil.-Schrift, Freiburg/B]

III. Kirchen und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Klemm, Elisabeth: Die romanischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek. Teil I: Die Bistümer Regensburg, Passau und Salzburg. Tafel.-Bd. und Textbd. – Wiesb: Reichert (1980). 218 S., 698 Ill.; 197 S. = Katalog der illuminierten Handschriften der Bayer. Staatsbibliothek in München III; Lw. DM 186,–.

Die theologischen Handschriften des Stadtarchivs **Köln**. Beschrieben von Joachim Vennebusch. Teil II: Die Quart-Handschriften der Gymnasialbibliothek. – Köln, Wien: Böhlau 1980. VII, 352 S. = Mitteilungen aus dem Stadtarchiv von Köln. Sonderreihe: Die Handschriften des Archivs II; kart. DM 72,–.

Kaeppeli, Thomas, OP: Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi. Vol. III: **J–S.** – R: Istituto Storico Domenicano 1980. 360 p.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Aland, Kurt: Geschichte der Christenheit. Bd. I: Von den Anfängen bis an die Schwelle der Reformation. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus Mohn (1980). 476 S.; DM 58,–.

Granfield, Patrick: The Papacy in transition. – Garden City, NY: Doubleday 1980. XI, 228 p.; $ 10,95.

Kaufmann, Peter Iver: "Charitas non est nisi a Spiritu Sancto." **Augustine** and **Peter Lombard** on grace and personal righteousness. – Augustiniana XXX, 1980, 209–220; p. 221–250: Booth, Edward: **Hegel**'s conception of self-knowledge seen in conjunction with Augustine's; p. 284–310: Van de Wiel, C.: Documenta augustiniana belgica ‹1254–1952›.

3. Alte Kirchengeschichte

Klauck, Hans-Josef: Die Hausgemeinde als Lebensform im Urchristentum. – MThZ XXXII, 1981, 1–15.

Coyle, J. Kevin: Empire and eschaton. The early church and the question of domestic relationships. – EglTh XII, 1981, 35–94.

Fasola, Umberto M.: Indagini nel sopratterra della catacomba di S. **Callisto**. – RivAC LVI, 1980, 221–278; p. 281–312: Ferrua, Antonio: Iscrizioni di S. **Pancrazio**; p. 313–322: Pantoni, Angelo: La chiesa di S. Maria delle Cinque Torri di Cassino in un disegno del primo ottocento; p. 323–330: Calvino, Raffaele: Cristiani a Puteoli nell'anno 61. Riflessioni sull'importanza della notizia concisa degli "atti" ‹28,13b–14a› e risposta all'interrogativo sulle testimonianze monumentali coeve; p. 331–367: Maser, Peter: Irrwege ikonologischer Deutung? Zur Diskussion um die spätantik-jüdische Kunst.

Koschorke, Klaus: Paulus in den Nag-Hammadi-Texten. Ein Beitrag zur Geschichte der Paulusrezeption im frühen Christentum. – ZThK LXXVIII, 1981, 177–205.

Gnilka, Christian: Καλόγηρος. Die Idee des ‚guten Alters' bei den Christen. – JAC XXIII, 1980, 5–21; S. 22–47: Wischmeyer, Wolfgang: Die Aberkiosinschrift als Grabepigramm; S. 48–57: Ehrhardt, C. T. H. R.: Constantinian documents in **Gelasius** of **Cyzicus**, Ecclesiastical History; S. 58–64: Doignon, Jean: "Ipsius enim genus sumus" ‹Actes 17,28b› chez **Hilaire** de **Poitiers**. De saint Paul à Virgile; S. 65–81: Döpp, Siegmar: **Prudentius'** Gedicht gegen Symmachus. Anlaß und Struktur; S. 82–95: Haehling, Raban von: **Damascius** und die heidnische Opposition im 5. Jahrhundert nach Christus. Betrachtungen zu einem Katalog heidnischer Widersacher in der Vita Isidori; S. 96–107: Cramer, Winfrid: Irrtum und Lüge. Zum Urteil des **Jakob** von **Sarug** über Reste paganer Religion und Kultur; S. 108–127: Colpe, Carsten: Heidnische, jüdische und christliche Überlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi IX; S. 128–140: Ruprechtsberger, Erwin M.: Ein römischer Grabstein aus Lentia/Linz. Spätantike Porträts des 4. Jahrhunderts aus der Austria Romana (mit Tafeln 1/9); S. 141–157: Dinkler-von Schubert, Erika: Arca und scrinium. Zur Ikonographie und Zweckbestimmung spätrömischer Kästchen (mit Textabbildungen 1/3 und Tafeln 10/14).

Fuellenbach, John: Ecclesiastical office and the primacy of Rome. An evaluation of recent theological discussion of First **Clement**. – Wash, D. C.: The Catholic Univ. of America Press (1980). IX, 278 p. = The Catholic University of America. Studies in Christian Antiquity XX; $ 25,–.

Baltes, Matthias: Gott, Welt, Mensch in der *Consolatio Philosophiae* des **Boethius**. Die Consolatio Philosophiae als ein Dokument platonischer und neuplatonischer Philosophie. – VigChr XXXIV, 1980, 313–340; p. 341–357: Kindstrand, Jan Frederik: The date and character of **Hermias'** *Irrisio*; p. 358–375: Thomassen, Einar: The structure of the transcendent world in the *Tripartite Tractate* ‹NHC I, 5›; p. 376–385: Scopello, Madeleine: The Apocalypse of **Zostrianos** ‹Nag Hammadi VIII, 1› and the Book of the Secrets of **Henoch**; p. 386–394: Viscido, Lorenzo: Appunti sull'invettiva in Girolamo; p. 395–401: Morard, Françoise: Encore quelques réflexions sur **Monachos**.

Dörrie, Heinrich: Die Andere Theologie. Wie stellten die frühchristlichen Theologen des 2.–4. Jahrhunderts ihren Lesern die „Griechische Weisheit" (= den Platonismus) dar? – ThPh LVI, 1981, 1–46.

Ziegler, Adolf W.: **Gregor der Ältere**, seine Taufe und Weihe. – MThZ XXXI, 1980, 262–283; S. 296–305: Gahbauer, Ferdinand R.: Die Erzieherrolle des Logos Christus in der Ethik des **Klemens** von **Alexandrien** auf dem Hintergrund der (mittel)platonischen und stoischen Anthropologie.

Wilken, Robert L.: The Jews and Christian apologetics after Theodosius I *Cunctos Populos*. – HThR LXXIII, 1980, 451–471; p. 473–491: Howard, George: Harmonistic readings in the old syriac gospels; p. 567–595: Kimelman, Reuven: Rabbi **Yoḥanan** and **Origen** on the Song of Songs: A third-century Jewish-Christian disputation.

Origenes: Die griechisch erhaltenen Jeremiahomilien. Eingeleitet, übersetzt und mit Erklärungen versehen von Erwin Schadel. – Stu: Hiersemann 1980. X, 384 S. = Bibliothek der griechischen Literatur X, Abt. Patristik; Lw. DM 168,–.

Crouzel, Henri: La doctrine origénienne du corps ressuscité. – BLE LXXXI, 1980, 175–200. 241–266.

Fischer, Joseph A.: Die Konzilien zu **Karthago** und **Rom** im Jahr **251**. – AHC XI, 1979, 263–286; S. 287–306: Gottlieb, Gunther: Das Konzil von **Aquileia (381)**.

Gregg, Robert C. – Dennis E. Gich: Early **Arianism** – A view of salvation. – Phil: Fortress Press (1981). XIV, 209 p.

Sachot, Maurice: L'homélie pseudo-chrysostomienne sur la transfiguration CPG 4724, BHG 1975. Contextes liturgiques, restitution à Léonce, prêtre de Constantinople, éd. critique et commentée, trad. et études connexes. – Ffm, Bern: Lang 1981. 554 p. = Publications universitaires européennes XXIII, 151; sfr 91,–.

Cattaneo, Enrico, SI: Trois homélies pseudo-chrysostomiennes sur la Pâque. Comme œuvre d'Apollinaire de Laodicée. Attribution et étude théologique. – P: Beauchesne 1981. XX, 269 p. = Théologie historique LVIII; F 111,–.

Christensen, Torben: **Rufinus** of **Aquileia** and the *Historia Ecclesiastica, lib. VIII—IX*, of Eusebius. – StTh XXXIV, 1980, 129–152.

Luislampe, Pia: Spiritus vivificans. Grundzüge einer Theologie des Heiligen Geistes nach **Basilius** von **Caesarea**. – Mstr: Aschendorff (1981). XII, 204 S. = Münsterische Beiträge zur Theologie XLVIII; kart. DM 58,– [Diss., Münster]

Congar, Yves: Pour le centenaire du concile de **381**: Diversité de dogmatique dans l'unité des chrétiens. – Irenikon LIV, 1981, 25–35; p. 36–52: De Durand, M. G.: Un passage du IIIe livre Contre Eunome de saint **Basile** dans la tradition manuscrite; p. 62–86: Van Parys, Michel: La lettre de saint **Arsène**.

Padovese, Luigi: La cristologia di Aurelio Clemente **Prudenzio**. –

R: Univ. Gregoriana Ed. 1980. 238 p. = Analecta Gregoriana CCXIX. Series Facultatis Theologiae. Sectio B., n. LXXI.

O'Donovan, Oliver: The problem of self-love in St. Augustine. – NH, Lo: Yale Univ. Press (1980). VIII, 221 p.; $ 14,–.

Duval, Yves-Marie: **Pélage** est-il le censeur inconnu de l'*Adversus Iovinianum* à Rome en 393? ou: Du "portrait-robot" de l'hérétique chez S. **Jérôme**. – RHE LXXV, 1980, 525–557.

4. Mittelalter und Neuzeit

Marschall, Werner: Geschichte des Bistums **Breslau**. – Stu: Theiss 1980. 230 S., 73 Ill., Kt.; Gewebe DM 38,–.

Azcona, Tarsicio de: Relaciones de Inocencio VIII con los Reyes Católicos según el Fondo Podocataro de Venecia. – HS XXXII, 1980, 3–30; p. 31–57: Batllori, Miguel: La crisis política de Andorra en 1932–33 y su repercusión en las diócesis catalanas; p. 59–87: Borrás Feliu, Antonio: Fundación del colegio de la Compañía de Jesús en **Huesca** ‹1595–1625›; p. 89–123: Fernández Catón, José María: «Mandamientos» para la diócesis de Ciudad Rodrigo, dados desde Trento por su obispo D. Pedro Ponce de León ‹1552›; p. 125–191: Goñi Gaztámbide, José: El cardenal Bernardo de Rojas y Sandoval, protector de Cervantes ‹1546–1618›; p. 193–227: Goñi Gaztámbide, José: El obispo de Málaga, **Cañedo**, en el trienio constitucional; p. 229–264: Hera, Alberto de la: El patronato indiano en la historiografía eclesiástica ‹Su análisis a través de la *Historia de la Iglesia en México* de Cuevas›; p. 265–285: Lasa Iraola, Ignacio y Juan María Laboa Gallego: Santa **Teresa** de **Jesús**, patrona de España en las Cortes de Cádiz; p. 287–321: Mansilla, Demetrio: Obispados exentos de la Iglesia española; p. 323–351: Revuelta González, Manuel: Vicisitudes y colocaciones de un grupo social marginado: los exclaustrados del siglo **XIX**; p. 353–375: Trenchs, José: La diócesis de **Valencia** ‹1342–1347› a través de las súplicas de Clemente VI.

5. Mittelalter

Stancliffe, Clare E.: Kings and conversion: some comparisons between the Roman mission to England and Patrick's to Ireland. – FMSt XIV, 1980, 59–94; S. 95–187: Affeldt, Werner: Untersuchungen zur Königserhebung **Pippins**. Das Papsttum und die Begründung des karolingischen Königtums im Jahre 751; S. 188–218: Schmid, Karl – Gerd Althoff: Rückblick auf die **Fuldaer Klostergemeinschaft**; zugleich ein Ausblick; S. 219–242: Althoff, Gerd: Über die von Erzbischof Liutbert auf die Reichenau übersandten Namen; S. 243–273: Neiske, Franz: Konvents- und Totenlisten von **Montier-en-Der**; S. 274–298: Houben, Hubert: Das Fragment des Necrologs von **St. Blasien** (Hs. Wien, ÖNB Cod. lat. 9, fol. I–IV). Facsimilie, Einleitung und Register; S. 310–351: Reudenbach, Bruno: Säule und Apostel. Überlegungen zum Verhältnis von Architektur und architekturexegetischer Literatur im Mittelalter.

Bouthillier, Denise – Jean-Pierre Torrell: "Miraculum". Une catégorie fondamentale chez **Pierre** le **Vénérable**. – RThom A. LXXXVIII = T. LXXX, 1980, 357–386. 549–566.

Schnusenberg, Christine: Das Verhältnis von **Kirche** und **Theater**. Dargestellt an ausgewählten Schriften der Kirchenväter und liturgischen Texten bis auf Amalarius von Metz (a. d. 775–852). – Bern, Ffm, Las Vegas: Lang 1981. 308 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 142; kart. sfr 59,90.

Liber sacramentorvm **Gellonensis** cvra A. Dumas, OSB editvs. Introdvctio, tabulae et indices cvra J. Deshusses, OSB. Textus editus cvra A. Dumas, OSB editvs. – Turnhout: Brepols 1981. XXXIV, 212 p., 113 fig.; X, 526 p. = Corpvs Christianorvm. Ser. latina CLIX et A.

Schröder, Isolde: Die **westfränkischen Synoden** von **888** bis **987** und ihre Überlieferung. – Mchn: Monumenta Germaniae Historica 1980. LIV, 413 S. = Monumenta Germaniae Historica. Hilfsmittel III; Lw. DM 65,– [Diss., Regensburg]

Beiträge zur Geschichte der **Konversen** im Mittelalter. Hrsg. von Kaspar Elm. – B: Duncker & Humblot (1980). 103 S. = Ordensstudien I = Berliner Historische Studien II; kart. DM 26,–; [enth.:] S. 9–24: Teske, Wolfgang: Bernardus und Jocerannus Grossus als Mönche von Cluny – Zu den Aufstiegsmöglichkeiten cluniacensischer conversi im 11. Jahrhundert; S. 25–48: Toepfer, Michael: Die Konversen der Zisterzienserinnen von Himmelspforten bei Würzburg – Von der Gründung des Klosters bis zum Ende des 14. Jahrhunderts; S. 49–66: Frank, Barbara: Konversen und Laien in benediktinischen Reformklöstern des 15. Jahrhunderts; S. 67–91: Kohl, Wilhelm: Konversen und verwandte Gruppen in den Klöstern der Windesheimer Kongregation; S. 93–95: Toepfer, Michael: Auswahlbibliographie zur Geschichte der Konversen im Mittelalter.

Fried, Johannes: Der päpstliche Schutz für Laienfürsten. Die politische Geschichte des **päpstlichen Schutzprivilegs** für **Laien** ‹**11.–13.** Jh.›. Vorgelegt am 30. Juni 1979 von Peter Classen. – Hei: Winter 1980. 351 S. = Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philos.-Histor. Klasse 1980, 1; Lw. DM 116,– [Habil.-Schr., Heidelberg]

Schmale, Franz-Josef: Synoden Papst **Alexanders II.** ‹1061–1073›. Anzahl, Termine, Entscheidungen. – AHC XI, 1979, 307–338; S. 339–355: Lepper, Herbert: Unbekannte **Synodalstatuten** der Kölner Erzbischöfe **Heinrich** von **Virneburg** ‹1306–1332› und Wilhelm von **Gennep** ‹1349–1362›; S. 357–366: Pascoe, Louis B.: Theological dimensions of **Pierre** d'**Ailly**'s teaching on the papal plenitude of power; S. 367–395: Dieten, J. L. van: Zu den zwei Fassungen der Memoiren des **Silvester Syropoulos** über das Konzil von Ferrara-Florenz. Die Umkehrung der These Laurents und die Folgen.

Schmidt, Margot: Maria – "materia aurea" in der Kirche nach **Hildegard** von **Bingen**. – MThZ XXXII, 1981, 16–32.

Christiansen, Eric: The **Northern crusades**. The Baltic and the Catholic frontier **1100–1525**. – (Lo, Basingstoke: The Macmillan Pr. 1980.) XV, 273 p., 6 tables with maps, 8 fig. = New Studies in Medieval History; £ 4,95.

Thomas, A. T.: Springiersbach-Kloosterrade en **Prémontré**. Verwantschap in kanonikale gebruiken. – APraem LVI, 1980, 177–193; p. 194–204: Backmund, Norbert: Spätmittelalterliche Reformbestrebungen im Prämonstratenserorden; p. 205–228: Hummel, H.: Ein Breviardruck für die Prämonstratenserabtei Adelberg aus dem Jahre 1490; p. 229–238: Brouette, Émile: Notes extraites de l'obituaire de Silly.

Bartoli, Marco: Analisi storica e interpretazione psicanalitica di una visione di S. **Chiara** d'**Assisi**. – AFrH LXXIII, 1980, 449–472; p. 473–496: Cova, Luciano: Alcune questioni di **Simone** di **Leus** sul peccato originale; p. 497–513: Genest, Jean-François: Un "Doctor antiquus" cité par Thomas de Buckingham: Richard Crew; p. 514–526: Zorzi Pugliese, Olga: Li "Chronicon" di Angelo Clareno nel Rinascimento: volgarizzamento postillato da Girolamo Benivieni.

Canonici, Luciano: **Guido II** di **Assisi**. Il vescovo di san Francesco. – StudFranc LXXVIII, 1980, 187–206; p. 207–251: Gentile, Francesco: Attualità e validità bonaventuriane; p. 253–262: Cardini, Franco: Il segno della contraddizione e la contraddizione dei segni. **Benvenuto** da **Gubbio**, da imitatore di Francesco a grande taumaturgo; p. 263–283: Donnini, Mauro: Sul *De vita et moribus illustrium philosophorum* di fra Marco Michele da Cortona; p. 285–324: Solazzi, Piero: Espressività del parlato bernardiniano.

Müller, Gerard: Die Familiaren des **Deutschen Ordens**. – Marb: Elwert 1980. XII, 396 S., 80 Ill. = Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens XIII; Ppb. DM 30,–.

Bolton, Brenda M.: Some thirteenth century women in the Low Countries: A special case? – NAKG LXI, 1981, 7–29.

Webster, Jill R.: Unlocking lost archives: Medieval Catalan Franciscan communities. – CHR LXVI, 1980, 537–550.

Quay, Paul M.: **Angels** and **demons**: The teaching of **IV Lateran**. – ThSt XLII, 1981, 20–45.

Gherardini, Brunero: De crucis theologia apud Sanctum **Thomam**. – Div XXV, 1981, 16–21; p. 22–33: Kaczynski, Edward: "Lex Nova" in San Tommaso. Le tendenze spiritualistiche e legalistiche nella teologia morale; p. 34–42: Koehler, Théodore: Le vocabulaire *misericordia, misericors, misereri* chez Saint Thomas d'Aquin.

Planzer, Dominikus: Zur Mystik des seligen Bruder Klaus. – FZPhTh XCIV, 1980, 277–324; S. 325–355: Haas, Alois M.: Meister Eckharts Auffassung von Zeit und Ewigkeit; S. 457–464: Mutius, Hans-Georg von: Die Beurteilung Jesu und des Neuen Testaments beim spanisch-jüdischen Religionsphilosophen Josef **Albo**. Ein Beitrag zur theologischen Auseinandersetzung zwischen Juden und Christen auf der Iberischen Halbinsel.

Herde, Peter: **Cölestin V.** ‹1294›. ‹Peter vom Morrone.› Der Engelpapst. Mit einem Urkundenanhang und Edition zweier Viten. – Stu: Hiersemann 1981. XII, 447 S. = Päpste und Papsttum XVI; DM 190,–.

Ypma, E.: La méthode de travail de **Jacques** de **Viterbe**. L'analyse d'une question. – Augustiniana XXX, 1980, 254–270; p. 271–283: Phelps, Mary: The theory of seminal reasons in James of Viterbo.

Luttrell, Anthony: **Gregory XI** and the **Turks**: 1370–1378. With an appendice on St. Catherine and the Hospitallers. – OChP XLVI, 1980, 391–417.

Brandmüller, Walter: Die Kirche in der Predigt des hl. **Bernhardin** von **Siena**. – MThZ XXXI, 1980, 284–295.

Sollazzi, Piero: Meccanismi allocutivi nelle prediche di San Bernardino (Corso senese del 1427). – MF LXXX, 1980, 385–424.

Thomson, John A(idan) F(rancis): **Popes** and **princes, 1417–1517**. Politics and polity in the late medieval church. – Lo: Allen & Unwin (1980). XVII, 252 p. = Early Modern Europe today.

Hecker, Norbert: **Bettelorden** und **Bürgertum**. Konflikt und Kooperation in deutschen Städten des Spätmittelalters. – Ffm, Bern, Cirencester/U. K.: Lang 1981. 293 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 146; kart. sfr 54,– [Diss., Bochum]

Harper-Bill, Christopher: Monastic apostasy in late medieval England. – JEH XXXII, 1981, 1–18.

Imbach, Ruedi: Einheit des Glaubens. Spuren des Cusanischen Dialogs *De pace fidei* bei **Heymericus** de **Campo**. – FZPhTh XXVII, 1980, 5–23.

6. Gesamte Neuzeit

Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität. Von Bernhard Lohse [u.a.]. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1980. XXVIII, 664 S. = Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte II.

Niederquell, Theodor: Die Kanoniker des Petersstifts in **Fritzlar**: 1519–1803. – Marb: Elwert 1980. VI, 302 S. und 12 Beilagen. = Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen XLI; DM 78,–.

Magyar, Arnold: 340 Jahre Franziskaner in **Güssing** ‹**1628–1978**›. – Güssing: Selbstverlag/Franziskanerkloster 1980. 312 S., zahlr. Abb. im Text.

7. Reformation und kath. Erneuerung

Die Kirche im Zeitalter der **Reformation**. Ausgewählt und kommentiert von Heiko A. Oberman. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verlag 1981. XIV, 297 S. = Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen. Ein Arbeitsbuch III.

Goertz, Hans-Jürgen: Die **Täufer**. Geschichte und Deutung. – Mchn: Beck 1980. 237 S., 12 Ill.; kart. DM 38,–.

Chaunu, Pierre: Église, culture et société. Essais sur Réforme et Contre-Réforme ‹1517–1620›. – P: Société d'Éd. d'Enseignement Supérieur (1981). 544 p., 3 tables avec cartes , 2 fig. = Regards sur l'histoire. Histoire moderne – Histoire générale.

Wolgast, Eike: Die **Religionsfrage** als Problem des Widerstandsrechts im 16. Jahrhundert. Vorgelegt am 26. Januar 1980 durch Werner Conze. – Hei: Winter 1980. 56 S. = Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-Hist. Klasse 1980, 9.

Daniel, David P.: Ecumenicity or Orthodoxy: The dilemma of the Protestants in the lands of the Austrian Habsburgs. – ChH XLIX, 1980, 387–400.

Rochler, Wolfgang: Martin **Luther** und die Reformation als Laienbewegung. – Wiesb: Steiner 1981. 75 S. = Institut für Europäische Geschichte Mainz. Vorträge LXXV; kart. DM 12,80.

Wolfs, S.P.: Dominicanen en de Colloquia van Erasmus. – NAKG LXI, 1981, 32–74; p. 75–83: Booma, J.G.J. van: Acta van de Overijsselse Synode van **1580**.

Avis, P.D.L.: Richard **Hooker** and John **Calvin**. – JEH XXXII, 1981, 19–28; p. 29–33: Bauckham, Richard: Richard Hooker and John Calvin: a comment.

Parisciani, Gustavo: **Franceschino Visdomini** da **Ferrara** OFMConv ‹1514–1573› e una sua predica ‹De Immaculata Conceptione›. – MF LXXX, 1980, 425–458.

Pressefrühdrucke aus der Zeit der Glaubenskämpfe **‹1517–1648›**. Bestandsverz. d. Inst. für Zeitungsforschung. – Mchn, NY, Lo, P: Saur 1980. 247 S. = Dortmunder Beiträge zur Zeitungsforschung XXXIII; kart. DM 32,–.

Lindberg, Carter: La théologie et l'assistance publique, le cas d'**Ypres ‹1525–1531›**. – RHPhR LXI, 1981, 23–36.

Oyer, John S.: Die **Täufer** und die Confessio Augustana. – Mennonitische Geschichtsblätter XXXVII, 1980, 7–23; S. 24–41: Stayer, James M.: Vielweiberei als „innerweltliche Askese". Neue Eheauffassungen in der Reformationszeit.

Rozzo, Ugo: Vicende inquisitoriali dell'Eremitano Ambrogio **Cavalli** ‹1537–1545›. – RStLR XVI, 1980, 223–256.

Cartechini, Sisto: Teologia della speranza in San Roberto **Bellarmino**. – Div XXV, 1981, 43–57.

Rültschi, Kurt Jakob: Heinrich **Bullinger** und Dänemark. Die Widmung von «De gratia dei iustificante» an König Christian III. im Jahre 1554. – Zwingliana XV, 314, 1980, 215–237.

Garstein, Oskar: Rome and the Counter-Reformation in **Scandinavia** until the establishment of the S. Congregatio de Propaganda Fide in 1622. Based on source material in the Kolsrud Collection. Vol. II: ‹1583–1622›. – Oslo: Universitetsforlaget 1980. XII, 626 p. = Scandinavian University Books; scr 192,–.

8. Neuere Zeit

Koch, Traugott: Der lutherische Kirchenbau in der Zeit des Barocks und seine theologischen Voraussetzungen. – KuD XXVII, 1981, 111–130.

Crichton, James D.: A case of conscience. – HeythrJ XXII, 1981, 19–31; p. 32–48: Thiel, John E.: **Schleiermacher**'s doctrines of creation and preservation: Some epistemological considerations.

Grulich, Rudolf: Der Beitrag der böhmischen Länder zur Weltmission des 17. und 18. Jahrhunderts. – Königstein/Ts.: Institut für Kirchengeschichte von Böhmen – Mähren – Schlesien 1981. 230 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Kirchengeschichte von Böhmen – Mähren – Schlesien. N. F. VII.

Smend, Rudolf: **Wellhausen** in Greifswald. – ZThK LXXVIII, 1981, 141–176; S. 206–234: Aland, Kurt: **Spener, Schütz, Labadie?** Notwendige Bemerkungen zu den Voraussetzungen und der Entstehung des deutschen lutherischen Pietismus; S. 235–266: Wallmann, Johannes: Pietismus und Chiliasmus. Zur Kontroverse um Philipp Jakob Speners „Hoffnung besserer Zeiten".

Rummel, Friedrich von: Franz Ferdinand von **Rummel**. Lehrer Kaiser Josephs I und Fürstbischof von Wien ‹1644–1716›. – Mchn: Oldenbourg 1980. 163 S. = Österreich-Archiv; kart. DM 28,–.

Friedmann, Ellen G.: Trinitarian Hospitals in Algiers. An early example of health care for prisoners of war. – CHR LXVI, 1980, 551–564.

Metzler, Josef: Die Synode von **Ajuthia** ‹Siam, Thailand› **1664–1665**. – AHC XI, 1979, 397–424.

Huerga, Alvaro: Precursores de la "Aeterni Patris": El Cardenal Juan Tomás de **Boxadors ‹1703–1780›**. – Angelicum LVIII, 1981, 3–20.

Schilson, Arno: **Lessing** und die katholische Tübinger Schule. – ThQ CLX, 1980, 256–277.

O'Brien, Charles H.: **Jansenists** on civil toleration in mid-eighteenth century France. – ThZ XXXVII, 1981, 71–93.

Hoffmann, Brunhilde: Die Aufhebung der Kartause **Gaming**. – Sa: Institut für Anglistik und Amerikanistik Universität Salzburg 1981. 120 S., 1 Faltkarte = Analecta Cartusiana LVIII.

Dietrich, Donald J.: German historicism and the changing image of the Church, **1780–1820**. – ThSt XLII, 1981, 46–73.

Shiels, Richard D.: The second great awakening in **Connecticut**: Critique of the traditional interpretation. – ChH XLIX, 1980, 401–415; p. 416–432: Chrystal, William G.: "A Man of the Hour and the Time": The legacy of Gustav **Niebuhr**.

Obst, Helmut: Apostel und Propheten der Neuzeit. Gründer christlicher Religionsgemeinschaften des 19./20. Jahrhunderts. – B: Union-Verlag 1980. 376 S., Ill.; Lw. DM 32,–.

Warzée, B.: L'abbaye de **Prémontré** au **XIX**e siècle. – APraem LV, 1979, 229–235; LVI, 1980, 93–102. 239–252.

Stunt, Timothy: **Geneva** and British Evangelicals in the early nineteenth century. – JEH XXXII, 1981, 35–46; p. 47–64: Hillis, Peter: Presbyterianism and social class in mid-nineteenth century **Glasgow**: a study of nine churches.

Rambaldi, Giuseppe: A proposito della Bolla "**Apostolicae curae**" di Leone XIII. – Gr LXI, 1980, 677–743.

Klueting, Harm: Die **Säkularisation** im Herzogtum **Westfalen**. Vorbereitung, Vollzug und wirtschaftlich-soziale Auswirkungen der Klosteraufhebung **1802–1834**. – Köln, Wien: Böhlau 1980. X, 317 S. = Kölner historische Abhandlungen XXVII; Lw. DM 78,–.

Rashid, Sahin: Anglican clergymen and the tithe question in the early nineteenth century. – The Journal of Religious History XI, 1980, 64–76; p. 77–94: Rooke, Patricia T.: The 'New Mechanic' in Slave society: Sociopsychological motivations and evangelical missionaries in the British West Indies; p. 95–110: Phillips, Paul T.: Religion and society in the Cloth Region of Wiltshire, c. 1830–70; p. 111–120: White, Peter: Reason and intuition in the theology of Theodore **Parker**; p. 121–135: Pugh, D.R.: Christian opinion in the 'Nineties': Some issues and concerns in the North West of England.

Hale, Frederick: The impact of **Kierkegaard**'s anticlericalism in Norway. – StTh XXXIV, 1980, 153–171.

Brandhorst, Heinz-Hermann: Lutherrezeption und bürgerliche Emanzipation. Studien zum Luther- und Reformationsverständnis im deutschen Vormärz **‹1815–1848›** unter bes. Berücks. Ludwig **Feuerbachs**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1981). 311 S. = Göttinger Theologische Arbeiten XX; kart. DM 58,–.

Lotz, David W.: Albrecht **Ritschl** and the unfinished Reformation. – HThR LXXIII, 1980, 337–372.

Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus. Bd. V: 1979. Schwerpunkt: Die evangelischen Kirchen und die Revolution von **1848**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1980. 316 S.; kart. DM 48,–; [enth.:] S. 9–20: Loock, Hans Dietrich: Die kirchengeschichtliche Bedeutung des Jahres 1848. Versuch einer Aufklärung; S. 21–38: Maron, Gottfried: Revolution und Biographie. Zum Problem der Generation in der evangelischen Theologie 1848; S. 39–65: Schäfer, Gerhard: Die evangelische Kirche in Württemberg und die Revolution 1848/1849; S. 66–83: Rückleben, Hermann: Theologischer Rationalismus und kirchlicher Protest in Baden 1843–49; S. 84–104: Göbell, Walter: Kirche und Geistlichkeit zwischen Revolution und Legitimität in der schleswig-holsteinischen Erhebung 1848/1849; S. 105–163: Köster, Beate: Die erste Bibelausgabe des Halleschen Pietismus. Eine Untersuchung zur Vor- und Frühgeschichte der Cansteinschen Bibelanstalt; S. 164–183: Schering, Ernst: Mystik als Erkenntnis. Motive und Aspekte der mystischen Theologie **Fénelons**; S. 184–217: Piepmeier, Rainer: Theologie des Lebens und Neuzeitprozesse: Fr. Chr. **Oetinger**.

Egan, Bartholomew: The **Friars Minor** and the **Honan Hostel**, University College, Cork. – AFrH LXXIII, 1980, 641–678.

Sherry, Patrick: Von **Hügel**: Philosophy and spirituality. – Religious Studies XVII, 1981, 1–18.

Gatz, Erwin: Anton de **Waal** ‹1837–1917› und der Campo Santo Teutonico. Mit einem Schriftenverzeichnis Anton de Waals zusammengestellt von Michael Durst. – R, Frb/B, Wien: Herder 1980. XX, 170 S., 17 Tafeln = Römische Quartalsschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte Supplementheft XXXVIII; DM 45,–.

9. Neueste Zeit

McKeown, Elizabeth: The **National Bishops' Conference**: An analysis of its origins. – CHR LXVI, 1980, 565–583.

Deuser, Hermann: Christologie im Widerspruch. Heinrich **Vogel** und Karl **Barth**. – EvTh XLI, 1981, 98–113; S. 142–170: Korsch, Dietrich: Christologie und Autonomie. Zu einem Interpretationsversuch der Theologie Karl Barths.

Penzo, Giorgio: Anarchismo teologico negli scritti giovanili politici di Friedrich **Gogarten**. – Rivista di teologia morale XIII, 1981, 247–267.

Staats, Reinhart: Adolf von **Harnack** im Leben **Bonhoeffers**. – ThZ XXXVII, 1981, 94–122.

Rinoldi, Antonio: Gli studi teologici nel **Seminario** di **Milano** durante l'episcopato del card. Andrea Carlo **Ferrari** (1894–1921). – SC CVIII, 1980, 562–599.

Joset, Camille-Jean: Monseigneur Th.-L. **Heylen** évêque de Namur **‹1899–1941›** et les apparitions de Beauraing. – NRTh, A. CXIII = T. CIII, 1981, 209–237.

Der Glaube lebt. 50 Jahre Bistum **Berlin** 1930–1980. Hrsg. vom Bischöflichen Ordinariat Berlin. Unter Mitarbeit von Peter Beier ... – Lpz: St.-Benno 1980. 166 S., Ill., Kt.; Lw. M 11,45.

Läpple, Alfred: Kirche und Nationalsozialismus in Deutschland und Österreich. Fakten, Dokumente, Analysen. – Aschffbg: Pattloch 1980. 450 S., Ill., graph. Darst., Kt.; Ppb. DM 34,–.

Zlepko, Dmytro: Die Friedensbemühungen **Pius' XII.** vom Pontifikatsantritt bis zum Kriegsausbruch (2. März – 1. September 1939). – Leverkusen-Opladen, Bo: Borengässer (1980). 51 S.

Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945. IV: **1936–1939.** Bearbeitet von Ludwig Volk. – Mz: Matthias-Grünewald-Verlag 1981. XXXI, 860 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte A, XXX.

Blackburn, Gilmer W.: The portrayal of Christianity in the history. Textbooks of Nazi Germany. – ChH XLIX, 1980, 433–445.

Laboa, Juan María: Kirche zwischen Demokratie und Autoritarismus. Ein halbes Jahrhundert der Geschichte **Spaniens**. – Internationale Katholische Zeitschrift »Communio« X, 1981, 246–253.

Kirsten, Hans: Einigkeit im Glauben und in der Lehre. Der Weg der luther. Freikirchen in Deutschland nach dem letzten Kriege, erlebte Kirchengeschichte. Bd. I: Die Lehreinigung 1945–1949 (mit Dokumenten- und Bildanhang). – Zahrenholz-Groß Oesingen: Verlag der Luth. Buchh. Harms 1980. 261 S., Ill.,; kart. DM 15,80.

Michnik, Adam: Die Kirche und die polnische Linke. Von der Konfrontation zum Dialog. Mit einem Nachwort von Hans-Hermann Hükking und Tadeusz Marek Swiecicki. [Aus dem Franz. von Kuno Füssel.] – Mchn: Kaiser 1980. 240 S.; kart. DM 29,–.

Sloot, Jan: 't Herderlijk schrijven. Een sociologische analyse van de officiële documenten van het **Nederlandse Episcopaat**. – AGKatKN XXII, 1980, 33–72; p. 73–116: Hinke, Jan: Het bisschoppelijk mandement **1954** in pers en politiek, mei 1954 – februari 1955.

Pottmeyer, Hermann J.: Kontinuität und Innovation in der Ekklesiologie des 2. Vatikanums. – ThQ CLX, 1980, 277–294.

Passicos, Jean: **Synodes africains** et **malgache**. Témoins de la vitalité des Églises. – AHC XI, 1979, 425–442.

Wiliams, George Hunston: The mind of **John Paul II.** Origins of his thought and action. – NY: Seabury Press (1981). XVI, 415 p.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Africa: State-Church relations in education. – Exchange. Bulletin of Third World Christian Literature (Lei) N. 28, Vol. X, April 1981, 1–47.

Documenta **Malucensia**. II: ‹**1577–1606**›. Edited and annotated by Hubert Jacobs SJ. – R: Inst. Hist. S. J. 1980. XXXII, 65*, 794 p. = Monumenta Missionum S.J. XXXIX = Monumenta Historica S.J. CXIX; Lire 35 000.

Dussel, Enrique: La Iglesia Latinoamericana en la actual coyuntura ‹1972–1980›. – Misiones Extranjeras XXVIII, 1981, 121–146.

Focus on **China**. – International Bulletin of Missionary Research (Ventnor, New Jersey) V, 1981, 49–87.

Nguyen, Huy Lai Joseph: La tradition religieuse, spirituelle et sociale au **Vietnam**. Sa confrontation avec le christianisme. – P: Beauchesne 1981. 525 p. = Beauchesne religions XI; F 180,–.

Pomerleau, Claude: French missionnaries and Latin American Catholicism in the nineteenth century. – The Americas XXXVII, 1980/81, 351–367.

Falcone, Antonio Francisco: Um projeto do político na Teologia da libertação. – Puebla (Petrópolis, Brasil) Nº 10, Dez. 1980, 616–638.

Mata, María Eugenia: Theological meetings in Latin America 1960–1980. – Exchange. Bulletin of Third World Christian Literature (Lei) Nr. 28, Vol. X, April 1981, 48–69.

Moya-Reñe, R., OP: Les églises particulières. – Documents Omnis Terra XX, 1981, 149–161.

Actes de S. S. Jean-Paul II. Le voyage aux **Philippines** ‹16–22 fév. 1981›. – DC LXIII, 1981, 251–283.

Afrika-Nummer. – Wereld en Zending X, 1981, 1–128.

Australia. Some issues facing the Catholic Church. – Pro Mundi Vita. Asia-Australasia Dossier 15, sept. 1980, 43 p.

Case studies from **China**. – IRM LXX, 1981, 5–24.

Christianity. – Religion in the People's Republic of China. Documentation (Rusthall, Tunbridge Wells, Kent, England) No. 4, Feb. 1981, 21–47.

Colombo, Domenico, PIME: La famiglia del terzo mondo al Sinodo. – Mondo e Missione CX, 1981, 103–127.

Coups de pinceau sur la **Chine**. – Missions Etrangères (Québec) janv.-fév. 1981, 1–37.

Jean-Paul II au **Japon** (23–26 fév. 1981). – DC LXIII, 1981, 318–334.

Problems of an Institutional Church. – The Japan Missionary Bulletin XXXV, 1981, 1–41.

Sri Lanka. – Vivant Univers. Revue de la promotion humaine et chrétienne dans le monde (Namur, Belgique), nº 332, mars-avril 1981, 1–41.

Synod of Bishops 1980. – African Ecclesial Review XXIII, 1981, 1–128.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Heiler, Friedrich: Die Religionen der Menschheit. (3., durchges. u. erw. Aufl.) Neu herausgegeben von Kurt Goldammer. Mit 98 Abb. – Stu: Reclam (1980). 678 S.; kart. DM 39,80.

Dupé, Gilbert: La sexualité et l'érotisme dans les religions. – (Nice:) Lefeuvre (1980). 233 p. = Présence de l'histoire; F 50,–.

Ragozzino, Gino: Religioni orientali. Profili, testi esemplari, documenti testimonianze. – Nap: Ed. Dehoniane (1980). 340 p.; Lire 7500.

Römer, Willem H. Ph.: Das sumerische Kurzepos "**Bilgameš** und **Akka**". Versuch einer Neubearbeitung. – Kev: Butzon & Bercker; Neuk-Vluyn: Neukirchener Verlag (des Erziehungsvereins) 1980. 123 S., 11 Taf. = Nimweger sumerologische Studien I = Studien zu sumerischen literarischen Texten I = Alter Orient und Altes Testament CCIX/1.

Surgy, Albert de: Principes de la divination **Mwaba-Gurma**. Circonscription de Dapaong, Nord-Togo. – RHR CXCVIII, 1981, 3–28.

Buddhist studies in honour of Walpola **Rahula**. Editorial committee: Somaratna Balasooriya [e. a.] – Lo: Gordon Fraser; Sri Lanka: Vimamsa 1980. XIII, 293 p.; p. XI–XIII: Bibliography W. Rahula.

Humphreys, Christmas: The Buddhist way of life. – Lo, Boston, Sydney: Unwin Paperbacks (1980). 223 p. = Mandala books; £ 2,50.

Ling, Trevor (Oswald): Buddhist revival in India. Aspects of the sociology of Buddhism. – NY: St. Martin's Pr. (1980). VII. 151 p.

Meisezahl, Richard O.: Geist und Ikonographie des **Vajrayana-Buddhismus**. Hommage à Marie-Thérèse de Mellman. – St. Augustin: VGH Wissenschaftsverl. 1980. XIX, 257 S., Ill. = Beiträge zur Zentralasienforschung II; kart. DM 92,–.

Back, Dieter Michael: Eine buddhistische Jenseitsreise. Das sogenannte **„Totenbuch** der **Tibeter"** aus philologischer Sicht. – Wiesb: Harrassowitz 1979. XIII, 271 S. = Freiburger Beiträge zur Indologie XIII.

Mainkar, T. G.: The making of the **Vedanta**. – (Delhi:) Ajanta Publ. (1980). VI, 170 p.; $ 14,–.

Parratt, Saroj Nalini: The religion of **Manipur**. Beliefs, rituals and historical development.– Calcutta: Firma KLM 1980. XVI, 218 p.

De Lamotte, Roy C.: Jalaluddin Rumi: Songbird of **Sufism**. – (Lanham:) Univ. Pr. of America (1980). IX, 177 p.; $ 8,75.

Tuzin, Donald F.: The voice of the Tambaran. Truth and illusion in **Ilahita Arapesh** religion. – Berkeley, (Calif.), Los Angeles (Calif.), Lo: Univ. of California Press (1980). XXI, 355 p. with fig.; $ 20,–.

Wagenvoort, H(endrik): Pietas. Selected studies in **Roman** religion. – Lei: Brill 1980. XX, 264 p., 12 fig. = Studies in Greek and Roman religion I; hfl 80,–.

Pelletier, André: Le sanctuaire métroaque de **Vienne** ‹France›. – Lei: Brill 1980. X, 52 p., 8 fig., 23 pl. = Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain LXXXIII; hfl 48,–.

Wyllie, R. W.: On the rationality of the devout opposition. – Journal of religion in Africa XI, 1980, 81–92; p. 93–105: Burton, John W.: Sacrifice: a polythetic class of Atuot religious thought.

VI. Religionsphilosophie

Pöltner, Günther: Die Stellung der transzendentalen Seinsbestimmungen im Gottesbeweis des **Thomas** von **Aquin**. – ThGl LXXI, 1981, 17–34.

Steenberghen, Fernand van: Une enquête sur l'existence de Dieu dans les écrits de S. Thomas. – RPhL LXXIX, 1981, 5–27.

Corvez, Maurice, OP: La quatrième voie vers l'existence de Dieu selon saint Thomas. – NRTh, A. CXIII = T. CIII, 1981, 375–384.

Soffer, Walter: **Kant** on the tutelage of God and nature. – Thomist XLV, 1981, 26–40.

Henke, Dieter: Gott und Grammatik. **Nietzsche**s Kritik der Religion. – Pfullingen: Neske 1981. 211 S.; kart. DM 24,–.

Austermann, Maria: Die Entwicklung der ethischen und religionsphilosophischen Gedanken bei Henri **Bergson**. – Ffm: Fischer 1981. 223 S.; DM 19,80.

Holmstrand, Ingemar: Karl **Heim** on philosophy, science, and the transcendence of God. – Stck: Almqvist & Wiksell Intern. [in Komm.] 1980. 177 p. = Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Doctrinae Christianae Upsaliensia XX; scr 71,50 [Diss., Uppsala]

Herrmann, Eberhard: Die logische Stellung des ontologischen Gottesbeweises in Charles **Hartshornes** Prozeßtheologie und neoklassischer Metaphysik. – (Lund:) CWK Gleerup (1980). 92 p. = Studia philosophiae religionis VII; scr 40,–.

Heinrich, Klaus: Dahlener Vorlesungen. Bd. I: Tertium datur. Eine religionsphilosophische Einführung in die Logik. – (Bas:) Stroemfeld; (Bas:) Roter Stern (1981). 232 S.; Lw. DM 30,–.

Lotz, Johannes Baptist, SJ: Il problema di Dio oggi. – CivCatt CXXXII, 2, 1981, 250–262.

Frankenberry, Nancy: Some problems in process theodicy. – Religious Studies XVII, 1981, 179–198.

Schufreider, Gregory: What is it for God to exist? – New Schol LV, 1981, 77–94.

Vertin, Michael: Philosophy-of-God, theology, and the problem of evil. – LavThPh XXXVII, 1981, 15–31; p. 33–43: Pagé, Jean-Guy: Dieu et l'Être.

Secretan, Philibert: De l'**analogie**. Questions disputées. – FZPhTh XXVIII, 1981, 148–176.

VII. Fundamentaltheologie

O'Collins, Gerald, SJ: Fundamental theology. – Lo: Darton Longman & Todd 1981. 283 p.; £ 5,95.

Wackenheim, Charles: La fonction «apologétique» du discours théologique. – RevSR LV, 1981, 81–95.

Crowe, Frederick E.: Method in theology: An organon for our time. – Milwaukee, Wisconsin: Marquette Univ. Press (1980). 65 p. = The 1980 Pere Marquette Theology Lecture; $ 6,95.

Weber, Ludwig: **Heidegger** und die Theologie. – (Königstein/Ts.: Forum Academicum in der Verlagsgruppe Athenäum, Hain, Scriptor, Hanstein (1980). 100 S. = Monographien zur philosophischen Forschung CLXXXVIII.

Kraft, Heinrich: Die Entstehung des **Christentums**. – Dmst: Wiss. Buchgesellschaft 1981. VII, 291 S.; kart. DM 66,–.

Kasai, Keiji: Die Bedeutung des Christentums in der heutigen Welt bei Albert **Schweitzer** und Paul **Tillich**. – Bern, Stu: Haupt 1980. XVI, 181 S.; kart. DM 33,–. [Diss., Basel]

Seckler, Max: Aufklärung und Offenbarung (S. 5–78). – Welte, Bernhard: Ideologie und Religion (S. 79–106). – Schaeffler, Richard: Kritik und Anerkennung (S. 107–138). – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1980). 143 S. = Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft XXI = Enzyklopädische Bibliothek.

Ančić, Nedjeljko: Die „politische Theologie" von Johann Baptist **Metz** als Antwort auf die Herausforderung des Marxismus. – Ffm, Bern: Lang 1981. V, 377 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 155: sfr 77,– [Diss., Innsbruck]

Trojan, Jakub S.: Entfremdung und Nachfolge. Zwei theologisch-politische Essays. Eingel. von Jørgen K. Bukdahl u. Konrad Stock. – (Mchn:) Kaiser (1980). 166 S. = Kaiser-Traktate L.

Quesnell, Quentin: The foundations of **heresy**. – Lonergan Workshop. Vol. II, (Chic 1981), 55–82; p. 83–108: Tracy, David W.: Theological models: An exercise in dialectics.

Filosofia e religione di fronte alla morte. Scritti di V. Mathier [e. a.]. – Padova: CEDAM 1981. 563 p. = Archivio di folosofia; Lire 30 000.

Bertuletti, Angelo: Il concetto di **esperienza** nel dibattito fondamentale della teologia contemporanea. – Teologia V, 1980, 183–341.

Balthasar, Hans Urs von: Von der Theologie Gottes zur kirchlichen Theologie. – Intern. Kathol. Zeitschrift »Communio« X, 1981, 305–315; S. 316–330: Lohr, Charles: Theologie und/als Wissenschaft im frühen 13. Jahrhundert; S. 331–338: Lehmann, Karl: Lehramt und Theologie. Versuch einer Verhältnisbestimmung; S. 339–348: Sicari, Antonio: Heiligkeit der Theologie – Heiligkeit des Theologen.

Torrell, Jean-Pierre: Révélation et expérience (bis). – FZPhTh XXVII, 1980, 383–400.

Congar, Yves: Le théologien dans l'Église aujourd'hui. – Les théologiens et l'Église – Les quatre fleuves XII, P 1980, 7–28; p. 29–42: Evdokimov, Michel: Théologien et théologien laïc dans l'Église orthodoxe; p. 43–54: Leuba, Jean-Louis: La théologie chrétienne. Point de vue protestant; p. 55–66: Pézeril, Daniel: Évêques, théologiens et peuple de Dieu.

Reich Gottes – Kirche – Civitas Dei. Hrsg. von Thomas Michels. – Sa, Mchn: Pustet 1980. 244 S. = Forschungsgespräche des Intern. Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften, Salzburg XVI.

VIII. Dogmatik

Bacik, James J.: Apologetics and the eclypse of mystery. Mystagogy according to Karl **Rahner**. – Notre Dame: Univ. of Notre Dame Pr. (1980). XVI, 166 p.; $ 15,–.

Vos, A.: Immutabilitas dei. – NThT XXXV, 1980, 111–133.

Trtík, Zdeněk: Die **Trinität** als ewiges Subjekt. – ThZ XXXVII, 1981, 35–44.

Banawiratma, Johannes B.: Der **Heilige Geist** in der Theologie von Herbert **Mühlen**. Versuch einer Darstellung und Würdigung. – Ffm, Bern: Lang 1981. 324 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 159.

Schulte, Raphael: Leib und Seele. – Greshake, Gisbert: Tod und Auferstehung. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1980). 133 S. = Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft V; Lw. DM 22,80.

Glaube an Jesus Christus. Hrsg. von Josef Blank u. Gotthold Hasenhüttl. Mit Beitr. von Ernst Haag [u. a.]. – Düs: Patmos Verlag (1980). 192 S. = Patmos Paperback; kart. DM 24,80; [enth.:] S. 11–27: Schillebeeckx, Edward: Ich glaube an Jesus von Nazaret; S. 28–41: Haag, Ernst: Bund des Volkes, Licht der Heiden ‹Jes 42,6›; S. 42–63: Schnackenburg, Rudolf: Der Ursprung der Christologie; S. 64–89: Ohlig, Karl-Heinz: Gottessohnschaft. Offene Fragen in der Kirche; S. 90–101: Simon, Marcel: Die Christologie im Rahmen des antiken Denkens; S. 102–116: Stockmeier, Peter: Das Konzil von Chalkedon; S. 117–133: Schwager, Raymund: Der geliebte Sohn und die Rotte der Gewalttäter. Christologie und Erlösungslehre; S. 134–144: Rahner, Karl: Kleine Anmerkungen zur systematischen Christologie heute; S. 145–174: Thoma, Clemens: Jüdische Zugänge zu Jesus Christus; S. 175–191: Zerfaß, Rolf: Die Kompetenz des Verkündigers und ihr christologisches Fundament.

Betz, Otto: Christologische Probleme in der heutigen Theologie. – Theologische Beiträge XII, 1981, 5–19.

Brown, Graham: Identity statements and the Incarnation. – HeythrJ XXII, 1981, 261–277.

Carrasco, José Antonio: **San José** en el misterio de Cristo y de la Iglesia. Apuntes para une teología de San José. – Valladolid: Centro de Investigaciones Josefinas PP. Carmelitas Descalzos 1980. 199 p.

Kreck, Walter: Grundfragen der Ekklesiologie. Um die rechte Kirche. – Mchn: Kaiser 1981. 320 S.; kart. DM 38,–.

Komonchak, Joseph A.: History and social theory in ecclesiology. – Lonergan Workshop. Vol. II, (Chic 1981), 1–54.

Virgoulay, René: Phénoménologie du corps et théologie de la Résurrection. – RevSR LIV, 1980, 323–336; LV, 1981, 52–75.

Sicari, Antonio: La autoridad en la Iglesia. – Revista Católica Intern. Communio II, 1980, 438–450; p. 458–466: Bouyer, Louis: Ministerio y sucesión apostólica; p. 467–477: Duchesne, Jean: En nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo; p. 478–497: González de Cardedal, Olegario: Forma y deformaciones del ministerio episcopal.

Ruiz de la Peña, Juan Luis: El último sentido. Una introducción a la escatología. – Madr: Ed. Marova (1980). 181 p. = Creer y comprender; pes 450,–.

Gooch, P. W.: On disembodied resurrected persons: A study in the logic of Christian eschatology. – Studies of religion XVII, 1981, 199–214.

IX. Konfessionskunde und ökoumenische Theologie

Wir glauben und bekennen. Zugänge zum **Augsburger Bekenntnis**. Hrsg. von Lutz Mohaupt im Auftrag des Lutherischen Kirchenamtes der VELKD. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1980). 232 S.

Schönherr, Albrecht – H.-J. Jung – Helmut Hild: Bekenntnisse der Kirche als Ruf in die Zeit. Ein Beitrag zum 450jährigen Jubiläum des Augsburger Bekenntnisses. – Vandenhoeck & Ruprecht (1980). 69 S. = Bensheimer Hefte LV; kart. DM 8,–.

The role of the Augsburg Confession. Catholic and Lutheran views. Ed. by Joseph A. Burgess in collaboration with George Lindbeck [e. a.]. – Phil: Fortress Press; NY, Ramsey, Toronto: Paulist Press (1980). XVIII, 203 p.; $ 13,95.

Cassese, Michele: Die Ekklesiologie der »Confessio Augustana«. – Catholica XXXIV, 1981, 296–333.

Marburg im Kontext. Gedenkbuch an das Marburger Religionsgespräch. Hrsg. von Günter Bezzenberger. – Kassel: Verl. Evangelischer Presseverband Kurhessen-Waldeck 1980. 84 S., zahlr. Abb. im Text = Monographia Hassiae VII; kart. DM 9,80.

Bertinetti, Ilse: Vom Ressentiment zum Engagement. Ein Beitrag zur Standortfindung evang. Christen und Kirchen. – B: Union-Verl. 1981. 110 S.; brosch. M 9,80.

Aspects de l'**Orthodoxie**. Structures et spiritualité. Colloque de Strasbourg ‹novembre 1978›. – (P:) Pr. Univ. de France (1981). 189 p. = Bibliothèque des Centres d'Etudes Supérieures Spécialisés; F 95,–; [cont.:] p. 7–29: Clément, Olivier: Quelques approches de la théologie et de l'expérience du Saint-Esprit dans l'Eglise orthodoxe; p. 31–41: Dufrenne, Suzy: L'icône dans la pensée et la piété orthodoxes d'après le témoignage du monde byzantin; p. 43–52: L'Huillier, Pierre: Quelques précisions sur la notion d'«Economie» dans le droit canonique orthodoxe; p. 53–66: Vogel, Cyrille: Primatialité et synodalité dans l'Eglise locale durant la période anténicéenne; p. 67–77: Müller, Ludolf: Probleme der Christianisierung Rußlands und der Frühgeschichte des russischen Christentums; p. 79–96: Yannoulatos, Anastasios: A la redécouverte de l'ethos missionnaire de l'Église orthodoxe; p. 97–109: Kniazeff, Alexis: La crise des structures et le Concile panorthodoxe; p. 111–122: Le Guillou, M. J.: Les chances du dialogue entre l'Église catholique et l'Eglise orthodoxe; p. 123–133: Thiriet, F.: Orthodoxie et nationalisme(s)"; p. 135–152: Argyriou, Astérios: Nationalismes et supranationalisme dans l'Eglise orthodoxe à l'époque turque; p. 153–167: Pascal, Pierre: Deux similitudes catholiques-orthodoxes: religieuses larmes; fols en Christ; p. 169–199: Popovic, Alexandre: Les rapports entre l'Islam et l'orthodoxie en Yougoslavie.

Signs of hope and justice. Jether Pereira Ramalho ‹ed.›. – Geneva: World Council of Churches – Commission on the Churches' Participation in Development (1980). II, 134 p.; sfr 11,50.

Biedermann, Hermenegild M., OSA: Der orthodox-katholische Dialog. Sein gegenwärtiger Stand. – OstkSt XXX, 1981, 3–21.

Völker, Werner: **Marien**dogma und Marienverehrung im Dialog der Kirchen seit 1950. – OekRu XXX, 1981, 1–20.

Russman, Thomas A.: Foundations for unity amid pluralism. – Communio VII, 1980, 320–331.

Guzzetti, G[iovanni] B[attista]: Il movimento cattolico italiano dall'unità ad oggi. – Nap: Ed. Dehoniane (1980). 821 p.; Lire 15 000.

Willebrands, Jean: Réflexions sur les vingt années de travail du Secrétariat pour l'unité des chrétiens. – Irenikon LIV, 1981, 5–24.

Krijnsen, C.: Eenheid in verscheidenheid. – HCO XXXII, 1980, 170–190.

X. Moraltheologie

Goossens, Charles: Het recht van de moraal. De structuur van moraalrechtvaardiging en van moraalkritiek: **Aquinas** en **Nietzsche**. – Amst: Rodopi 1980, 106 blz.; hfl 20,–.

Mochti, Otto: Das Wesen der **Sünde**. Kontinuität und Wandel im Verständnis von Sünde bei den Moraltheologen des deutschen Sprachraums in der ersten Hälfte des **19.** Jahrhunderts. – Rgb: Pustet (1981). 336 S. = Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie XXV; kart. DM 52,– [Diss., München]

Mitchell, Basil: Morality: Religious and secular. The dilemma of the traditional conscience. – Oxf: Clarendon Pr. 1980. VIII, 168 p.; £ 7,50.

Divine commands and morality. Ed. by Paul Helm. – (Oxf [e. a.:]) Oxford Univ. Press 1981. 186 p. = Oxford readings in philosophy.

Capone, Domenico: La teologia morale in Italia, oggi. – Studia moralia XVIII, 1980, 5–32; p. 33–81: Ernst, Wilhelm: Grundfragen heutiger Moraltheologie. Ein Überblick; S. 83–106: Aubert, Jean-Marie: Pour une épistémologie de la morale chrétienne; p. 107–128: Curran, Charles E.: Method in moral theology: An overview from an American perspective; p. 129–145: Guindon, André: Du réalisme moral; p. 147–192: Gallagher, Raphael, CSSR: Fundamental moral theology, 1975–1979. A bulletin-analysis of some significant writings examined from a methodological stance.

Citterio, Ferdinando: Morale autonoma e fede cristiana: il debattito continua. – SC CVIII, 1980, 509–561; CIX, 1981, 3–29.

Bernasconi, Oliviero: Morale autonoma ed etica della fede. – Bologna: Ed. Dehoniane (1981). 224 p. = Collana studi e ricerche XXVII; Lire 6000.

Pinckaers, S., OP: Esquisse d'une morale chrétienne. Ses bases: la loi évangélique et la loi naturelle. – Nova et vetera LV, 1980, 102–125.

Bonnet, Georges: Au nom de l'église quelle morale? – (P:) Le Centurion (1980). 271 p.; F 50,–.

Honecker, Martin: Vernunft, Gewissen, Glaube. Das spezifisch Christliche im Horizont der Ethik. – ZThK LXXVII, 1980, 325–344.

Schüller, Bruno: Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie. (2. überarb. u. erw. Aufl.). – Düs: Patmos (1980). 344 S.; kart. DM 36,80.

Mertens, Cl., SJ: Evolution démographique et conscience morale. – NRTh, A. CXII = T. CII, 1980, 519–538.

Demmer, Klaus, MSC: Deutung und wählen. Vorbemerkungen zu einer moraltheologischen Handlungstheorie. – Greg LXII, 1981, 231–275.

Link, Christian: Die Herausforderung der Ethik durch die **Humangenetik**. – ZevE XXV, 1981, 84–101; S. 102–108: Hübner, Jürgen: Zur Ethik genetischer Beratung.

Coleman, Peter: Christian attitudes to **homosexuality**. – Lo: SPCK (1980). X, 310 p.; £ 8,50.

Maneschijn, G. – J. S. Reinders: **Kernbewapening** en ethiek. – GThT LXXX, 1980, 202–225.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Simeón de la S. Familia: Bibliographia Carmeli Teresiani annorum **1977–1978**. – Archivum bibliographicum Carmelitanum XXIII/XXIV, 1980, 3–405.

Schiavone de Cruz-Sáenz, Michèle: The life of saint **Mary** of **Egypt**. An edition and study of the medieval French and Spanish verse redactions. – Barc: Puvill Ed. (1979). 238 p. = Biblioteca Universitaria Puvill. I: Estudios 1; pes 2300.

Borriello, Luigi: Note sulla mistagogia o dell'introduzione all'esperienza di Dio. – ECarm XXXII, 1981, 35–90.

Severus, Emmanuel von, OSB: Gemeinde für die Kirche. Gesammelte Aufsätze zur Gestalt und zum Werk **Benedikt** von **Nursia**. – Mstr: Aschendorff (1981). VI, 200 S. = Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinerordens. Suppl.bd. IV; kart. DM 58,–.

Schindele, Pia: Von den Stufen der Demut. Gedanken zum siebten Kapitel der Benediktusregel. – Cistercienser Chronik LXXVII, 1980, 216–238; S. 238–260: Kurent, Thomas: Freiheit und Gehorsam nach Prolog 1–4 der Regel des hl. Benedikt und Traktat des hl. Bernhard „De gratia et libero arbitrio"; S. 261–277: Geradon, Bernhard von, OSB: Die biblische Anthropologie in der Regel des heiligen Benedikt.

Büchler, Bernward: Die **Armut** der Armen. Über den ursprünglichen Sinn der mönchischen Armut. – Mchn: Kösel-Verlag (1980). 166 S.; kart. DM 48,– [Diss., Saarbrücken. Überarb.]

Stürz, Peter: **Maria Weissenstein** als Wallfahrtsmittelpunkt in Südtirol. – Bern, Ffm, Las Vegas: Lang (1981). 208 S. = Europäische Hochschulschriften XIX, 16.

Scholz, Bernhard W.: **Hildegard** von **Bingen** on the nature of woman. – AmBenRev XXI, 1980, 361–383; p. 384–399: Tavormina, M. Teresa: Of maidenhood and maternity: Liturgical hagiography and the medieval ideal of virginity.

Riaud, Alexis: Le petit traité de la "Vie intérieure" du Père **Libermann**. Présentation et commentaire de Alexis Riaud. – P: Apostolat des Éditions (1980). 157 p. = Ressourcement XVII; F 17,60.

Billioque, Andrée: Les essais de **Newman** sur les Bénédictins. – CCist XLII, 1980, 165–180; p. 181–190: Honoré, Jean: Newman et la tradition bénédictine; p. 191–205: Rees, Daniel: Newman et ses contemporains bénédictins; p. 206–226: Govaert, Lutgarde: Newman et les Pères monastiques; p. 227–243: Murray, Placid: La vie commune pour l'oratorien Newman et pour les Bénédictins d'aujourd'hui; p. 244–255: Bouyer, Louis: Newman, le monachisme et saint Benoît.

Rebora, Clemente: Antonio **Rosmini** – Asceta e mistico. Prefazione di Clemente Riva. – Vicenza: La Locusta (1980). 205 p.; Lire 5000.

Baden, Hans Jürgen: Das Erlebnis Gottes. Was bedeutet uns die Erfahrung der **Mystik**? – (Frb/B: Herder 1981). 170 S. = Herderbücherei DCCCLIII; kart. DM 7,80.

Herausforderung: Religiöse Erfahrung. Vom Verhältnis evangelischer Frömmigkeit zu Meditation und Mystik. Hrsg. von Horst Reller und Manfred Seitz. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1980). 214 S.; DM 19,80.

Louf, A.: Gebed en genezing. – Collationes X, 1980, 131–149; p. 150–166: Balthasar, H.U. von: Christelijke en niet-christelijke meditatie; p. 167–176: Hoste, A.: Historische duiding van S. Benedictus' leven en regel.

Antier, Yvette et Jean-Jacques Antier: La soif de Dieu. Témoignages monastiques. – P: Éd. du Cerf 1981. 268 p. = L'Évangile au XXe siècle; F 72,50.

Kretzenbacher, Leopold: Legendenbilder aus dem Feuerjenseits. Zum Motiv des „Losbetens" zwischen Kirchenlehre und erzählendem Volksglauben. – Wien: Verl. d. Österr. Akademie der Wissenschaften 1980. 54 S., 6 Taf., 1 Farbtaf. = Österreichische Akademie der Wissenschaften. Phil.-Hist. Klasse. Sitzungsberichte CCCLXX.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Grabner-Haider, Anton: Ideologie und Religion. Interaktion und Sinnsysteme in der modernen Gesellschaft. – Wien, Frb/B, Bas: Herder (1981). 171 S.; kart. DM 22,–.

Berger, Peter L.: Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft (The heretical imperative. Contemporary possibilities of religious affirmation, dt.) – (Ffm:) Fischer (1980). 224 S.

Zimmermann, Marie: Structure sociale et Eglise. Doctrines et praxis des rapports Eglise-Etat du XVIIIe siècle à Jean-Paul II. – Strasb: Cerdic Publ. 1981. 184 p. = Recherches institutionnelles VII; Série: Droit et Eglises; F 80,–.

Lowy, Michael: **Messianisme juif** et utopies libertaires en Europe centrale. – ASR XXVI, 1981, 5–47.

Lemieux, Raymond: Production scientifique et pratique québécoise de la sociologie de la religion. – Cahiers du CSSR III, 1980, 13–54; p. 55–70: Blasi, Anthony: Definition of religion and phenomenological approach towards a problematic; p. 71–82: Urbano, Henrique Osvaldo: Religion populaire et discours théologique; p. 83–104: Bauer, Julien: **Israel** et ses significations pour le judaïsme religieux; p. 105–116: Couture, André: Glossolalie et mantra.

Sitter, Beat: Kritizistische Kritik am **Naturrecht** – ein Ritt gegen Windmühlen? – FZPhTh XXVIII, 1981, 26–69.

Savramis, Demostenes: Orthodoxe Soziallehre und innerweltliche Askese. – OekRu XXIX, 1980, 275–291; S. 302–316: Zilleßen, Horst: **Partizipation** – Die unbekannte Größe im neuen Programm der ökumenischen Sozialethik.

Benestad, Brian: The political vision of Pope **John Paul II**: justice through faith and culture. – Communio VIII, 1981, 3–19; p. 20–36: Langan, Thomas: A crisis of credibility: the managerial class before the social-economic teaching of the Church; p. 37–50: Kossel, Clifford: Global community and subsidiarity; p. 51–61: Schall, James V.: Human rights: the "so-called" Judaeo-Christian tradition.

Cuestiones fundamentales sobre **matrimonio** y **familia**. II Simposio internacional de teología de la Universidad de Navarra. Edición publicada bajo la dirección de Augusto Sarmiento. – Pamplona: Ed. Univ. de Navarra 1980. 968 p. = Publicaciones de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Col. Teológica XXVII.

Kerber, Walter – Claus Westermann – Bernhard Spörlein: Gerechtigkeit (S. 5–75). – Kerber, Walter – Alfons Deissler – Peter Fiedler: Armut und Reichtum (S. 77–122). – Küng, Emil: Ökonomie und Moral (S. 123–162). – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1981). 168 S. = Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft XVII = Enzyklopädische Bibliothek.

Jukic, Jakov: La religion et les sécularismes dans les sociétés socialistes. – SocComp XXVIII, 1981, 5–24; p. 25–42: Tomka, Miklós: A balance of secularization in **Hungary**; p. 43–61: Vrcan, Srdjan: Changing functions of religion in a socialist society. The case of Catholicism in **Yugoslavia**; p. 63–78: Marianski, Janusz: Dynamics of changes in rural religiosity under industrialisation. The case of **Poland**; p. 79–91: Krusche, Günther: L'Église dans la société socialiste. Le cas des Églises protestantes en République Démocratique **Allemande**; p. 93–111: Tomka, Miklós: Le rôle des Églises instituées de **Hongrie** dans un contexte de changement; p. 113–119: King, Arthur: Religion and rights: A dissenting minority as a social movement in **Romania**; p. 125–141: Tomka, Miklós: Selected bibliography of sociological studies on religion in **Hungary** ‹1945–1979›.

McGovern, Arthur F.: **Marxism**: An American Christian perspective. – Maryknoll, NY: Orbis books (1980). IX, 339 p.; paper $ 12,95.

Familie – Träger des Glaubens. Alfons Riedl, Wilhelm Zauner Hg. – (Linz:) OLV-Buchverlag (1980). 125 S. = Linzer philosophisch-theologische Reihe XIV; kart. DM 20,–.

Hermet, Guy: Les Catholiques dans l'Espagne Franquiste. Vol. I: Les acteurs du jeu politique. – P: Pr. de la Fondation Nationale des Sciences Politiques (1980). 370 p.; F 94,–.

XIII. Kirchenrecht

Gaudemet, Jean: La société ecclésiastique dans l'Occident médiéval. – Lo: Variorum Reprints 1980. 338 p. = Collected Studies Series.

Gaudemet, Jean: La formation du droit canonique médiéval. – Lo: Variorum Reprints 1980. 382 p. = Collected Studies Series.

La norma en el Derecho Canónico. Actas del III Congreso Internacional de derecho canónico, Pamplona, 10–15 de octubre de 1976. Vol. I–II. – Pampl: Ed. Universidad de Navarra 1979. XXXI, 1254 p.; XVI, 881 p.; pes 4000; 3000.

Casaroli, Agostino: Der Heilige Stuhl und die Völkergemeinschaft. Reden und Aufsätze. Eingel. u. hrsg. von Herbert Schambeck. – B: Duncker & Humblot 1981. XXXI, 209 S.; Lw. DM 48,–.

Krämer, Peter: **Religionsfreiheit** in der Kirche. Das Recht auf religiöse Freiheit in der kirchlichen Rechtsordnung. – Tr: Paulinus Verlag (1981). 41 S. = Canonistica. Beiträge zum Kirchenrecht V; DM 12,80.

Menschenrechte in der Kirche. (Diesem Band liegt eine Sendereihe des Hessischen Rundfunks mit demselben Titel zugrunde.) Hrsg. von Michaela Pilters u. Knut Walf. Mit Beitr. von Richard Egenter [u. a.] – Düs: Patmos Verlag (1980). 148 S.

Otaduy Guerín, Javier: Un exponente de legislacíon postconciliar. Los directorios de la Santa Sede. – Pampl: Ed. Universidad de Navarra 1980. 267 p. = Colección Canónica de la Universidad de Navarra; pes 1000.

Socha, Hubert: Begründung kirchenrechtlicher Normen. – TThZ XC, 1981, 131–153.

Beyer, Jean, SJ: Summi Pastoris Ioannis Pauli II recens de Iure ecclesiali et iuribus fundamentalibus magisterium. – PRMCLit LXX, 1981, 13–39; p. 41–68: Ghirlanda, Gianfranco, SJ: De notione Communionis Hierarchicae iuxta Vaticanum secundum; p. 69–103: Urrutia, Francisco Javier, SJ: De consuetudine canonica novi canones studio proponuntur.

Colagiovanni, Aemilius: De dispensatione a coelibatu sacerdotali juxta novas normas. – MonEccl CVI, Ser. XVI, 1981, 209–238.

Corecco, Eugenio: Das Sakrament der **Ehe**: Eckstein der Kirchenverfassung. – AkKR CXLVIII, 1980, 353–379.

Fumagalli Carulli, Ombretta: Essenza e esistenza nell'amore coniugale: considerazioni canonistiche. – EIC XXXVI, 1980, 205–233; p. 234–261: Stankiewicz, Antonio: L'incapacità psichica nel matrimonio; p. 262–301: Fiore, M.: Profili emergenti della «discretio iudicii» nella esperienza anglosassone; p. 302–325: Moneta, Paolo: Il matrimonio nella prospettiva di revisione del codice di diritto canonico.

Bruns, Bernhard: Erfüllungsunvermögen: Ehe- oder Konsenshindernis? – OeAKR XXXI, 1980, 6–25.

Kurenbach, Juan: El **Vicario episcopal**. Aplicación de esta figura jurídica en España. – RDC XXXV, 1979, 469–530.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Handbuch der praktischen Theologie. Bd. II: Praxisfeld: Der einzelne/die Gruppe. – (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn (1981). 424 S.; DM 58,–.

Priester für heute. Antworten auf das Schreiben Papst Johannes Pauls II. an die Priester. Mit Dokumentation des Papstschreibens vom 8. April 1979. Georg Denzler ‹Hrsg.› – Mchn: Kösel-Verl. (1980). 227 S.; kart. DM 26,–.

Mayers, Ronald B.: Religious ministry in a transcendentless culture. – (Wash:) Univ. Pr. of America (1980). VII, 154 p.; $ 8,25.

Ministry in **America**. A report and analysis, based on an in-depth survey of 47 denominations in the United States and Canada, with interpretation by 18 experts. [Ed. by] David S. Schuller, Merton P. Strommen and Milo L. Brekke. – San Francisco [e. a.:] Harper & Row (1980). XXV, 582 p.

Mitman, John L. C.: Premarital counseling. A manual for clergy and counselors. – NY: The Seabury Press (1980). XX, 124 p.; $ 5,95.

Besier, Gerhard: Seelsorge und klinische Psychologie. Defizite in Theorie und Praxis der „Pastoralpsychologie". – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1980). 269 S.; kart. DM 28,–.

Hacker, Paul: Theological foundations of **evangelization**. – St. Augustin: Steyler Verlag 1980. 100 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Missionswissenschaft der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster XV.

Preaching the story. [Ed. by] Edmund A. Steimle, Morris J. Niedenthal, Charles L(ynvel) Rice. – Phil: Fortress Press (1980). X, 198 p.

Peterson, Thomas D.: **Wittgenstein** for preaching: A model for communication. – (Lanham:) Univ. Press of America (1980). XIV, 180 p.

Fischer, Elisabeth: Verständlich verkündigen. Sprache und Erfahrung in der Gemeindearbeit, erläutert an der Hinführung zur Eucharistie. – Düs: Patmos Verlag (1980). 124 S.

The recovery of spirit in higher education. Christian and Jewish ministries in campus life. Ed. by Robert Rankin with Myron B. Bloy [e. a.]. – NY: The Seabury Press (1980). X, 340 p.; $ 17,50.

Sauer, Ralph: Der theologische Hochschullehrer im Spannungsfeld zwischen Wissenschaft und Spiritualität. – Religionspädagogische Beiträge VII, 1981, 3–17; S. 18–32: Paul, Eugen: Zur Vernachlässigung der Lehr- und Lernmethodik. Zum versteckten Deduktionismus in der Religionspädagogik; S. 33–48: Jendorff, Bernhard: Microteaching – Ein Element in der Religionslehrerausbildung; S. 49–67: Stachel, Günter: Protokollieren, Aufzeichnen und Analysieren von Unterricht; S. 68–86: Schuh, Hans: Verfahren der Praxisanleitung für Religionslehrer; S. 87–93: Hofmeier, Johann: Teilnehmende Beobachtung als religionspädagogische Forschungs- und Arbeitsmethode; S. 94–103: Fox, Helmut: Gesichtspunkte für die Entwicklung eines Fragebogens als Mittel der Situationserhebung – erläutert an einem Fragebogen zum Ethikunterricht; S. 104–108: Gleissner, Alfred: Kriterien zur Qualifikation von Medien; S. 109–125: Fürst, Herbert: Anmerkungen zum Verhältnis von allgemeiner Didaktik und katholischem Religionsbuch der 1. Jahrgangsstufe; S. 126–142: Ebert, Klaus: Verkündigung oder Therapie – Gegen falsche Alternativen in der Religionspädagogik; S. 143–163: Ritter, Werner H.: Orientierung aus Überlieferung.

Voith, Franz: Probleme der Legitimation kirchlicher Erziehungseinrichtungen untersucht am Beispiel katholischer **Internate**. – Düs: Patmos Verlag (1980). 238 S., 3 Taf. mit Tab. im Text; kart. DM 24,80.

May, Hans – Anton Täubl: Praxis AV-Medien. Anleitungen für Religionsunterricht und kirchliche Bildungsarbeit. – Mchn: Kösel-Verl. (1981). 172 S., Abb. im Text.

Atsma, Rudolf: Religionsunterricht und kirchlicher Unterricht mit **Körperbehinderten**. Grundlagen und Vorschläge. Mit einem Beitrag von Barbara von Pawel. – (Mstr: Comenius-Institut 1980.) IV, 116 S.

XV. Liturgiewissenschaft
(einschl. Kirchenmusik und christliche Kunst)

Ostern in der Alten Kirche (La Pasqua nella Chiesa antica, dt.) Hrsg. von Raniero Cantalamessa. Aus dem Ital. ins Dt. übertr. von Annemarie Spoerri. – Bern, Ffm, Las Vegas: Lang (1981). XLIV, 233 S. = Traditio Christiana IV; sfr 91,20.

Arranz, Miguel, SJ: L'office de l'Asmatikos Orthros «matines chantées» de l'ancien **Euchologe byzantin**. – OChP XLVII, 1981, 122–157.

Rordorf, Willy: The Lord's prayer in the light of its liturgical use in the Early Church. – Studia liturgica XIV, 1980/81, 1–19; p. 20–36: Senn, Frank C.: Liturgia **Svecanae** ecclesiae: An attempt at eucharistic restoration during the Swedish Reformation; p. 37–52: Pobee, John S.: The skenosis of Christian worship in **Africa**. Notes and comments; p. 53–64: The worship of the Congregation.

Weitzmann, Kurt: Byzantine liturgical psalters and gospels. – Lo: Variorum Reprints 1980. 322 p., fig. and plates = Collected studies series. CS CXIX; £ 58,–.

Levesque, Joseph L.: The theology of the postbaptismal rites in the **seventh** and **eighth** century **Gallican** Church. – ELit XCV, 1981, 3–43.

Rocha, Pedro Romano: L'office divin au Moyen Âge dans l'église de **Braga**. Originalité et dépendances d'une liturgie particulière au Moyen Âge. Préface de Pierre-Marie Gy. – P: Fundação Calouste Gulbenkian, Centro Cultural Português 1980. IX, 623 p.; 6 tabl. = Cultura Medieval e Moderna XV.

Antiphonarium **Nidrosiensis** ecclesiae editum cura Lilli Gjerløw. – Osloiae 1979: (Kirstes Boktrykkeri) 305 p., 81 pl. = Libri ligurgici provinciae Nidrosiensis Medii Aevi III = Norsk historisk Kjieldeskrift. Institut den rettshistoriske Kommisjon.

Huels, John M.: The interpretation of liturgical **law**. – Worship LV, 1981, 218–236.

Blasig, Winfried: Für einen menschengerechten Gottesdienst. Anregungen zur liturgischen Praxis und zur Fortführung der Liturgiereform. – Mchn: Kösel (1981). 195 S.; kart. DM 28,–.

Kugler, Georg: Feierabendmahl. Zwischenbilanz – Gestaltungsvorschläge – Modelle. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1981). 132 S.

Härdelin, Alf: Liturgi och litteratur. – SvTKv LVII, 1981, 49–59.

Aubin, Paul: Le **baptême**. Enfants et adultes, même baptême? Le baptême initiative de Dieu, engagement de l'homme? – [P:] Desclée [&] de Brouwer; Montr: Bellarmin (1980). 125 p. = Croire aujourd'hui.

Conomos, Dimitri: Psalmody and the communion cycle. – St. Vladimir's theol. quarterly XXV, 1981, 35–62.

Hayburn, Robert F.: Papal legislation on sacred music 95 a. d. to 1977 a. d. – Collegeville, Minnesota: The Liturgical Pr. (1979). XIV, 619 p.; $ 18,50.

Dokumente zur **Kirchenmusik** unter besonderer Berücksichtigung des deutschen Sprachgebietes. Hrsg. von Hans Bernhard Meyer SJ und Rudolf Pacik. – Rgb: Pustet (1981). 500 S.; Lw. DM 39,80.

Das deutsche Kirchenlied DKL. Kritische Gesamtausgabe der Melodien. Hrsg. von Konrad Ameln, Markus Jenny u. Walther Lipphardt. Bd. I: Verzeichnis der Drucke: Von den Anfängen bis 1800. Teil 2: Registr. Bearb. von Markus Jenny. – Kassel, Bas, Lo: Bärenreiter 1980. 55, 204 S. = Répertoire international des Sources médiévales B VIII, 2; kart. DM 165,–.

Pfeiffer, Heinrich, SJ: Religiöse Symbole und symbolische Darstellungsweisen in der christlichen Kunst. – Gr LXI, 1980, 507–538.

Schmidt, Heinrich und Margarethe: Die vergessene Bildersprache christlicher Kunst. Ein Führer zum Verständnis der Tier-, Engel- und Mariensymbolik. – Mchn: Beck (1981). 330 S. mit 89 Abb.; DM 38,–.

Robin, Suzanne: Églises modernes. Évolution des édifices religieux en France depuis 1955. Préface d'André Leroi-Gourhan. – (P:) Hermann (1980). 168 p., fig., pl.; F 170,–.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Gabriel Adriányi, Am Hof 1, 5300 Bonn; Prof. DDr. Peter Antes, Bismarckstr. 2, 3000 Hannover; Prof. Dr. Remigius Bäumer, Manttenweg 2, 7815 Kirchzarten; Prof. Dr. Heinrich Beck, Scheubelstr. 14, 8600 Bamberg; Prof. Dr. Karl Josef Benz, Machthildstr. 46, 8400 Regensburg-Oberisling; Prof. DDr. Eugen Biser, Ludwigstr. 31 II, 8000 München 22; Prof. Dr. Norbert Brox, Sonnenstr. 21, 8411 Lorenzen; Prof. Dr. Bernhard Casper, Birkenwäldele 16, 7801 Wittnau; Prof. Dr. Henri Crouzel SJ, 22 rue de Fleurs, F-31068 Toulouse; Prof. Dr. Gisbert Greshake, Boltzmanngasse 9, A-1090 Wien IX; Prof. Dr. Klaus Haacker, Missionsstr. 13, 5600 Wuppertal 2; Prof. Dr. Ludwig Hödl, Roomersheide 38, 4630 Bochum-Weitmar; Prof. Dr. John Jay Hughes, 6825 Natural Bridges, St. Louis, Mo. 63121, USA; Dr. Hans-Jochen Jaschke, Philippistr. 2, 4400 Münster; Prof. Dr. Friedhelm Jürgensmeier, Bahnstr. 32, 6500 Mainz; Prof. Dr. Hans-Josef Klauck OFM, St.-Anna-Str. 19, 8000 München 22; Prof. Dr. Rudolf Lill, De-Vries-Str. 20, 5000 Köln 60; Prof. Dr. Oswald Loretz, Ricarda-Huch-Str. 6, 4400 Münster; Dr. Joh. Madey, Leostr. 19a, 4790 Paderborn; Dr. John May, Kösliner Str. 51, 4400 Münster; Prof. Dr. Gerhard Müller, Sperlingstr. 59, 8520 Erlangen; Dr Heinz Mussinghoff, Horsteberg 20, 4400 Münster; Dr. Karl H. Neufeld, Piazza della Pilotta, 4, I-00187 Roma; Prof. DDr. Rudolf Pesch, Moltkestr. 11, 7800 Freiburg i. Br.; Prof. Dr. Joachim Piegsa, Höhenweg 22 a, 8901 Leitershofen; Prof. Dr. Salvatore Privitera, Via Vittorio Emanuele, 80, I-95023 Aciplatani (CT); Dr. Werner Promper, Josefstr. 2, 4400 Münster; Dr. Francisco Sánchez-Blanco, Auf dem Backenberg 3, 4630 Bochum; Dr. Erwin Schadel, Sandstr. 10, 8521 Spardorf; Prof. Dr. Josef Scharbert, Pählstr. 7, 8000 München 70; Prof. Dr. Michael Schmolke, Sigm. Haffnergasse 18/III, A-5020 Salzburg; Prof. Dr. Christoph von Schönborn OP, 1 Place G. Python, CH-1700 Fribourg; Prof. Dr. Basil Studer, Piazza dei Cavalieri di Malta, 5, I-00135 Roma; Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Kaarmannweg 20, 4300 Essen 16; Prof. Dr. Harald Wagner, Eichendorffstr. 18, 3554 Gladenbach.

Diesem Heft der ThR liegt der Prospekt „Münsterische Beiträge zur Theologie" (Verlag Aschendorff) bei.

Abonnementspreis im Inland incl. 6,5 % USt. – © Aschendorff, Münster (Westf.), 1981 – Printed in Germany

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden. Auch die Rechte der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten. Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte oder benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

Schriftleitung: 4400 Münster, Johannisstraße 8–10 / Druck: Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster (Westf.).

Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.
Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949.
Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

ISSN 0040-568X

LUTHERISCHES VERLAGSHAUS

Das Ordinarium

Die feststehenden Stücke des Gottesdienstes
Auszug aus Agende I für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden
Hrsg. von der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands
Ca. 100 S., geb. Kst., ca. 15,80 DM

Tuomo Mannermaa

Von Preußen nach Leuenberg

Hintergrund und Entwicklung der theologischen Methode in der Leuenberger Konkordie.
Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums — Neue Folge, Band I
Ca. 208 S., Br., ca, 30.— DM

». . . erkämpft das Menschenrecht«

Wie christlich sind die Menschenrechte?
Mit Beiträgen von Jürgen Moltmann (BRD), Trutz Rendtorff (BRD), Peter Saladin (Schweiz), Carl E. Braaten (USA), Constantin Voicu (RUMÄNIEN) und Günter Krusche (DDR). Hrsg. von Eckehart Lorenz im Auftrag des LWB, Genf. Schriftenreihe ZUR SACHE – Kirchliche Aspekte heute – Heft 22
176 S., Kt., 14,80 DM

Carl Malsch

Kirche für die Stadt

St. Petri- Gemeinde in der City von Hamburg
Dieser Arbeitsbericht gibt Einblick in eine aktive City-Kirche, die sich im entvölkerten Großstadtkern neuen Herausforderungen stellt. Da fällt besonders das Beratungs- und Seelsorgezentrum der Hauptkirche auf. Therapeutische Seelsorge, Homosexuellen-Beratung und anonyme Jugendberatung stehen nebeneinander. Vielfältig ist das Gottesdienstangebot, ergänzt durch Kirchenmusik und Glaubensseminare. Kirchenbesetzungen fragen nach den Asyl-Möglichkeiten im Raum der Kirche.
ZUR SACHE – Kirchliche Aspekte heute – Heft 23
180 S., Br., 8,90 DM

Die Bürger-Kanzel

Was wir zum Leben brauchen
Die Prediger auf der Kanzel: Hans-Ulrich Klose, Erster Bürgermeister der Freien und Hansestadt Hamburg; Erwin Marcus, Autor der wöchentlichen NDR-Sendung „Was wollen Sie wissen? Dr. Erwin Marcus spricht mit Hörern des NDR"; Kurt A. Körber, Industrieller. Die anschließenden Interviews mit den Predigern führte Peter F. Möller, Journalist (epd-nord). Das Nachwort schrieb Bischof D. Dr. Hans-Otto Wölber.
96 S., Kt., 12,80 DM

Allan A. Boesak

Ein Fingerzeig Gottes

Zwölf Predigten aus der Situation Schwarzer in Südafrika
Aus dem Afrikaans übersetzt von Wolfgang Schäfer. Das Geleitwort für die deutsche Ausgabe schrieb Helmut Gollwitzer.
140 S., Kt., 12,80 DM

Mtutuzeli Matshoba

Wo Soweto liegt

Aus dem Englischen übersetzt von Renate Sundermeier. Ein brisantes Buch. Nicht nur weil es in Südafrika, wo es zuerst erschien, bereits verboten ist. Es hat eine literarische Faszination des Themas und der Sprache wegen. Ein Betroffener schreit seine Qual heraus, schlägt sie uns um die Ohren, einfach so, ohne etwas zu beschönigen oder zu stilisieren. Ganz direkt. Seit Borcherts »Draußen vor der Tür« kennen wir diese literarischen Eruptionen bei uns zu Lande eigentlich nicht mehr. (Karin Wilms in »der überblick«).
246 S., Kt., 19,80 DM

Kenneth Kaunda

Briefe an meine Kinder

Der Jugend Sambias gewidmet
Aus dem Englischen übersetzt von Frank Kürschner und Uta Pelkmann. Kenneth D. Kaunda, Präsident von Sambia erzählt in seinen Briefen, wie schwer es war, das ehemalige Nord-Rhodesien ohne Blutvergießen aus der Kolonialherrschaft zu befreien und eine Nation aufzubauen: Sambia.
140 S., Kt., 16,80 DM

Fritz Baltruweit

Fürchte dich nicht — Lieder und Gedichte zum Kirchentag '81

Fritz Baltruweit ist Vikar im Deutschen Evangelischen Kirchentag. Theologe und Musiker zugleich. Die von ihm ausgewählten geistlichen Lieder werden hiermit zur Bewährung auf freien Fuß gesetzt. Beim »Offenen Singen« des Hambürger Kirchentages ebenso wie bei den Gottesdiensten und Gemeindeveranstaltungen zu Hause wird sich erweisen, welche dieser Gemeinde-, Refrain- und Sololieder über den Tag hinaus Bestand haben werden. 24 anstößige Gedichte junger Autoren deuten an, daß zur Losung des Kirchentages noch manches zu sagen wäre, was nicht ohne weiteres zu besingen ist.
80 S., geh., 5,80 DM (Staffelpr.)

Über den Kirchen-Tag hinaus

Almanach zum Thema Furcht
Mit Beiträgen von Ernesto Cardenal, Dorothee Sölle, Kenneth Kaunda, Rudolf Bohren, Gerhard Debus, Eva Vargas u. a.; herausgegeben von Arnim Juhre.
160 S., kt., 12,80 DM

Kurt Marti

Für eine Welt ohne Angst

Berichte — Geschichten — Gedichte
Kurt Marti ist Pfarrer in Bern. Die Universität Bern verlieh ihm 1977 den Dr. theol. h. c.; dem Schriftsteller, weil er »dem Christentum unserer Zeit wichtige Impulse gegeben hat«, aber auch »dem sozial und politisch engagierten Prediger«. Kurt Marti ist interessierten Lesern durch seine »Gedichte am Rand« (der Bibel) und vor allem durch seine »Leichenreden« aufgefallen. – Dieser Auswahlband enthält vor allem Erzählungen, eine Predigt, einen Dialog und markante Gedichte.
1972 erhielt Kurt Marti den Großen Literatur-Preis des Kantons Bern sowie den Johann Peter Hebel-Preis des Landes Baden-Württemberg; 1979 folgte der Buch-Preis der Stadt Bern, 1981 der Berner Literatur-Preis.
140 S., Br., 12,80 DM

Lyrik Forum (Arbeitstitel)

Texte vom Kirchentag
Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt:
Dokumente aus der FABRIK – 18. Juni 1981
»Lyrik — Lieder — Literaten«
Lyrik und Prosa von Schalom Ben-Chorin, Ernesto Cardenal, Frederike Frei, Peter Härtling, Margarete Hannsmann, Geno Hartlaub, Helmut Heißenbüttel, Bernd Jentzsch, Arnim Juhre, Karin Kiwus, Günter Kunert, Gabriel Laub, Erich Loest, Peter Rühmkorf, Margot Schröder, Dorothee Sölle, Guntram Vesper, Hildegard Wohlgemuth, Eva Zeller. Herausgegeben von Herbert Glossner.
112 S., Br., **Subskriptionspreis bis zum 15. September 1981 9,80 DM** danach **12,80 DM.**

Lutherisches Verlagshaus - Mittelweg 111 - 2000 Hamburg 13

Marcel Simon

Le Christianisme antique et son contexte religieux. Scripta Varia

In zwei Bänden. 1981. Bd. I: XX, 370 Seiten. Mit 4 Tafeln. Bd. II: VI, Seiten 371–852. Mit 2 Tafeln. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 23). ISBN 3-16-143802-7. Beide Bände zusammen Ln. DM 245.–

Diese Sammlung enthält 47, zwischen 1933 und 1979 in verschiedenen Zeitschriften und Festschriften erschienene religionswissenschaftliche Aufsätze. Die meisten sind in französischer, einige in englischer Sprache verfaßt.
Den Hauptgegenstand dieser Auswahl bildet das Christentum der vier ersten Jahrhunderte. Einige Aufsätze behandeln Fragen der christlichen Archäologie, andere befassen sich mit methodologischen Problemen. Doch die große Mehrzahl weist einen ausgeprägten historischen Charakter auf. Verschiedene Richtungen im Leben der Alten Kirche sowie des Judentums und des Heidentums werden erörtert. Der Verfasser nimmt Stellung zur religionsgeschichtlichen Schule. Ohne den Ansichten dieser Schule beizupflichten, bemüht er sich dennoch, das Christentum von seiner geistigen Umwelt aus zu beleuchten. Einige Aufsätze sind dem Mithraskult gewidmet. Besondere Aufmerksamkeit wird jedoch dem Judentum und seinem Verhältnis zum Christentum zuteil. Wechselseitige Einflüsse zwischen der Alten Kirche und ihrer Umwelt werden erforscht. Die Einleitung des Buches bringt die fachlichen Grundanschauungen des Verfassers zum Ausdruck.



J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)
Tübingen

Übersetzung des Talmud Yerushalmi Band IV/4: Sanhedrin

Herausgegeben von Martin Hengel, Jacob Neusner und Peter Schäfer. Band IV/4: Sanhedrin. Gerichtshof. Übersetzt von Gerd A. Wewers. 1981. XIV, 341 Seiten. ISBN 3-16-143092-1 Ln. DM 136.–

Der vorliegende Band ist die erste vollständige Übersetzung der Traktats Sanhedrin (Gerichtshof) des Talmud Yerushalmi (Jerusalemer Talmud) in die deutsche Sprache. Sie beruht auf kritischer Sichtung der bisher bekannten Textüberlieferung in Handschriften und Druckausgaben. Der Traktat behandelt in seinen Traditionen das talmudische Rechtswesen auf den Gebieten Kapitalverbrechen, Gerichtsbarkeit und Gerichtsinstanzen, Verfahrensrecht, Strafvollzug und endzeitliches Strafgericht Gottes.
Eine ausführliche Kommentierung dient dem notwendigen Sachverständnis. Mehrere Register erschließen unter verschiedenen Gesichtspunkten den Traktat. Laufende Verweise auf Parallelen innerhalb des Talmud Yerushalmi, auf Tosefta, auf den Babylonischen Talmud und die übrige rabbinische Literatur ermöglichen ein kritisch-vergleichendes Arbeiten mit der Übersetzung.
Weitere Traktate des Talmud Yerushalmi sollen als Übersetzung in gleicher Bearbeitung folgen.

Aus Besprechungen zum ersten Band der Ausgabe:
»... ist ein Text entstanden, der das Studium des vielen noch unbekannten Judentums talmudischer Zeit ermöglicht, – ein Studium, das nicht nur auf Fachleute beschränkt bleiben sollte.«
Peter H. A. Neumann, *Deutsches Pfarrerblatt,* 79. Jg., 1979, H. 7

»Was es für die wissenschaftliche Nutzung des Jerusalemer Talmuds und darüber hinaus für die Arbeit an der rabbinischen Literatur bedeuten wird, wenn einmal der ganze Jeruschalmi in der gleichen gründlichen und exakten Art in deutscher Übersetzung vorliegt, ist kaum abzuschätzen.«
Ludwig Wächter, *Theologische Literaturzeitung,* 103. Jg., 1978, Nr. 5



J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)
Tübingen

Pierre Bühler

Kreuz und Eschatologie

Eine Auseinandersetzung mit der politischen Theologie, im Anschluß an Luthers theolgia crucis. 1981. XII, 435 Seiten. (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 17) ISBN 3-16-143732-2 Ln. DM 128.–

Das Verhältnis von Kreuz und Eschatologie ist ein zentrales, aber sehr umstrittenes Thema christlicher Theologie. Für die angemessene Behandlung dieser Frage läßt sich die Untersuchung Denkanstöße von Luthers Theologie geben. Deshalb enthält sie, obwohl systematisch angelegt, einen großen historischen Teil, der ganz seiner theologia crucis gewidmet ist.
Der von Luther geprägte Gegensatz von Herrlichkeitstheologie und Kreuzestheologie wird zur Direktive für die weitere Arbeit. So erweist sich in der politischen Theologie und im Neomarxismus der Messianismus als der wunde Punkt. Er macht sie zu Herrlichkeitseschatologien, die Gottes Externität nicht respektieren können. Gott wird in die Geschichte internalisiert, als deren messianische Zukunftstendenz.
Gegen diese rein futurische Ausrichtung betont die Arbeit das Kreuzesgeschehen als eschatologisches Perfekt. Sie zielt deshalb auf den gegenwärtigen Lebensvollzug des Glaubens ab. In ihm allein kommt die Externität voll zum Tragen: das Leben unter dem Kreuz ist Hoffnung wider alle Hoffnung.

ARTIBUS INGENUIS J·C·B·M· 1·8·0·1

J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)
Tübingen

Dokumente zur Zeitgeschichte



Wolfgang Knauft, Katholische Kirche in der DDR

Gemeinden in der Bewährung 1945—1980
2. Auflage, 240 S. und 12 s/w.-Fotos, Kt. (engl. Br.) DM 19,80

Nicht nur über die katholische Kirche in der DDR baut der Leiter der Öffentlichkeitsarbeit im Bischöflichen Ordinariat Berlin (West) ein Wissensdefizit ab; er bietet von seinem festen Standpunkt zugleich einen Blick auf das andere Deutschland seit 1945. Das Einströmen katholischer Vertriebener vor und nach Kriegsende hatte aus der mitteldeutschen Diaspora-Kirche immerhin eine Minderheitskirche werden lassen. Ihre Standhaftigkeit gegen kommunistischen Druck, der zuweilen bis hart an die Grenze des Kirchenkampfes ging — viele Beispiele entreißt Knauft der Vergessenheit — hat sie jedoch zu keiner „Kirche im Sozialismus" werden lassen.

Frankfurter Allgemeine Zeitung

Rudolf Morsey/Konrad Repgen (Hg.) Adenauer-Studien I

Reihe B: Forschungen 10 Zeitgeschichte, IX + 115 S., Ln., DM 26,—

Adenauer-Studien II

Wolfgang Wagner: Die Bundespräsidentenwahl 1959
Reihe B: Forschungen 13 Zeitgeschichte IX + 99 S., Ln., DM 28,—

Adenauer-Studien III

Untersuchungen und Dokumente zur Ostpolitik und Biographie. Mit Beiträgen von Klaus Gotto, Heinrich Krone, Hans Georg Lehmann, Rudolf Morsey, Jürgen Schwarz, Wolfgang Stump und Werner Weidenfeld. Reihe B: Forschungen 15 Zeitgeschichte, IX + 274 S., Ln., DM 42,—

Adenauer-Studien IV

Hugo Stehkämper: Konrad Adenauer als Katholikentagspräsident 1922. Form und Grenze politischer Entscheidungsfreiheit im katholischen Raum. Reihe B: Forschungen 21 Zeitgeschichte, XVII + 124 S., Ln., DM 36,—

MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG - MAINZ

Leben aus dem Glauben

Christliche Grundhaltungen nach Römer 12-13

Franz-Josef Ortkemper:
Leben aus dem Glauben. Die Arbeit untersucht die Mahnungen des Paulus in Römer 12–13, einem Text, der in der Exegese der vergangenen Jahre besonders vernachlässigt wurde. Die heutige Unsicherheit in ethischen Fragen und das Suchen nach verläßlicher Orientierung gab den Anstoß zu dieser Untersuchung.

Nach einer sorgfältigen Exegese der Texte unternimmt der Autor den Versuch einer systematischen Durchdringung der Paränese. Dabei ist die aktuelle Problematik stets als Hintergrund spürbar. Besonders ausführlich wird nach wichtigen christlichen Grundhaltungen gefragt, wie sie sich aus dem Duktus von Röm 12f ergeben. Der Blick auf die Schwerpunkte sittlicher Weisung, wie Paulus sie zu seiner Zeit setzte, kann in der gegenwärtigen Unsicherheit wichtige Orientierungspunkte setzen.

Ein abschließender Teil fragt nach Folgerungen für christliches Verhalten heute. Hier versucht der Autor, heute Gemeindepfarrer in Recklinghausen, bewußt eine Brücke zwischen Exegese und Praxis zu schlagen.

(Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge, Band 14) VI und 264 Seiten, Leinen 98,– DM, ISBN 3-402-03636-3.

Die Gemeinde in Korinth

Versuch einer gruppendynamischen Betrachtung der Entwicklung der Gemeinde von Korinth auf der Basis des ersten Korintherbriefes

Alfred Schreiber: Die Gemeinde in Korinth.
Die Darstellung der Anfangsgeschichte der korinthischen Gemeinde betritt exegetisches Neuland, insofern diese Fragestellung mit Hilfe neuerer sozialwissenschaftlicher Erkenntnisse über empirische Gesetzmäßigkeiten menschlicher Interaktion in kleinen Gruppen untersucht wird. Es gelingt der Nachweis, daß die korinthische Gemeinde der Anfangszeit als Gruppe im Sinn sozialwissenschaftlicher Gruppentheorien anzusprechen ist, da die Gemeinde von Interaktionen, Gruppennormen und -zielen, gemeinsamen Emotionen und einer affektiven Struktur geprägt ist. Das Werk ist ein bedeutsamer Beitrag zur urchristlichen Gemeindeverfassung. (Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge, Band 12) VI und 190 Seiten, Leinen 54,– DM, ISBN 3-402-03634-7.

Hans-Josef Klauck: Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten.
Gesucht wird nach einer neuen Lösung des Allegorieproblems, das der Gleichnisexegese seit A. Jülicher aufgegeben ist. Klauck behandelt das Thema aus der Sicht des Neutestamentlers unter forschungsgeschichtlichem, religionsgeschichtlichem, literaturwissenschaftlichem und exegetischem Aspekt. Sein Werk ist ein Beitrag zur Allegoriediskussion, der sich durch Materialreichtum und interdisziplinären Ansatz auszeichnet. (Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge, Band 13) VIII und 410 Seiten, Leinen 110,– DM, ISBN 3-402-03635-5.

Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten

Aschendorff

Verlag Aschendorff,
Postfach 1124 - 4400 Münster.
Bezug unserer Bücher
durch jede Buchhandlung.

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte **ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER WESTFALEN** **Jährlich DM 78,–**

Nummer 5 **1981** **77. Jahrgang**

Carsten Colpe: Neue Untersuchungen zum Menschensohn-Problem . . . . . Sp. 353

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 371

H. J. Hayes: An Introduction to Old Testament Study (J. Scharbert)

R. Kearns: Vorfragen zur Christologie (C. Colpe)

A. J. Malherbe: The Cynic Epistles (K. Berger)

J. Klausner: Von Jesus zu Paulus (J. Ernst)

K. M. Fischer: Das Ostergeschehen (F. Mußner)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . Sp. 383

The „Mithras Liturgy". Ed. and translated by M. W. Meyer (D. Metzler)

H. J. Sieben: Die Konzilsidee der Alten Kirche (W. Gessel)

Word and Spirit 1 (M. B. v. Stritzky)

Petrus Abaelardus (1079–1142). Person, Werk und Wirkung (L. Hödl)

H. Marrou / F. Machilek / B. Zlámal / J. Kadlec: Svatý Augustin (E. Valasek)

Hugolini de Urbe Veteri OESA. T. I. Hrsg. von W. Eckermann (V. Marcolino)

P. Gauly: Katholisches Ja zum Augsburger Bekenntnis (H. Immenkötter)

A. Schröer: Die Reformation in Westfalen (W. Kohl)

Nuntiaturberichte aus Deutschland. Bd VII/1. Hrsg. von E. Iserloh (W. Reinhard)

D. Menozzi: Letture politiche di Gesù dall'Ancien Régime alle Rivoluzione (H. Raab)

R. E. Heinonen: Anpassung und Identität (A. Lindt)

N. Thulstrup: Kierkegaard's Relation to Hegel (H. Gerdes)

H. Vetter: Stadien der Existenz (H. Gerdes)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . Sp. 398

W. Beinert: Wenn Gott zu Wort kommt (Ph. Kaiser)

J. Finkenzeller: Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen (L. Hödl)

P.-W. Scheele: Alle eins (H. Wagner)

Studien zur Bekenntnisbildung. Hrsg. von P. Meinhold (J. Finkenzeller)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 406

Kirche und Staat in der neueren Entwicklung Hrsg. von P. Mikat (J. Listl)

J. Listl: Kirche und Staat in der neueren katholischen Kirchenrechtswissenschaft (H. Schnizer)

Moraltheologie . . . . . Sp. 408

Person im Kontext des Sittlichen. Hrsg. von J. Piegsa und H. Zeimentz (J. Reiter)

J. Gründel: Normen im Wandel (A. Elsässer)

Postoraltheologie . . . . . Sp. 414

E. J. Cooper: Bußerziehung in Schule und Gemeinde (D. Emeis)

U. Werbs: Die Bedeutung des Hörers für die Verkündigung (P. M. Zulehner)

H. M. Krämer: Eine Sprache des Leidens (F. Kienecker)

Theologie des Volkes. Hrsg. von A. Exeler und N. Mette (P. M. Zulehner)

E. Engelke: Sterbenskranke und die Kirche (K. Elliger)

Vom Behandeln zum Heilen. Hrsg. von J. Mayer-Scheu und R. Kautzky (K. Elliger)

G. Besier: Seelsorge und klinische Psychologie (K. Thomas)

J. Scharfenberg, H. Kämpfer: Mit Symbolen leben (H. Steinkamp)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 421

A. Adam / R. Berger: Pastoralliturgisches Handlexikon (R. Kaczynski)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 422

J. Sudbrack: Wege zur Gottesmystik (E. Salmann)

W. Hagemann: Freundschaft mit Christus (O. Hagemeyer)

G. Greshake: Signale des Glaubens (O. Hagemeyer)

Philosophie . . . . . Sp. 424

H. Albert: Das Elend der Theologie (H. Verweyen)

Theologische Bibliographie . . . . Sp. 425

Neue Untersuchungen zum Menschensohn-Problem

Von Carsten Colpe, Berlin

Das Menschensohn-Problem bleibt virulent. Als hätten sich nicht vier Generationen von Forschern bereits die Zähne daran ausgebissen, treibt es Abhandlungen über Abhandlungen hervor. Jeder Jahrgang, ja zeitweise jede Lieferung aller bibelwissenschaftlichen Zeitschriften bringt neue Beiträge, und die meisten davon vermitteln den Eindruck, als müsse man beim jeweiligen Teilaspekt des Problems wieder ganz von vorn anfangen. Die Forschungsmasse hat sich allein im deutschen Sprachgebiet in einer Reihe von Monographien verdichtet, darunter in den letzten fünf Jahren in vier besonders gewichtigen.[1] Es haben sich dabei so viele neue Horizonte aufgetan, daß ein zusammenfassender Bericht nur neue Wegweisungen nachzeichnen, aber keine Einzeluntersuchungen weiterdiskutieren kann.[2]

[1] **Kearns,** Rollin: **Vorfragen zur Christologie Bd II:** Überlieferungsgeschichtliche und rezeptionsgeschichtliche Studie zur Vorgeschichte eines christologischen Hoheitstitels. – Tübingen: Mohr (Siebeck) 1980. IV, 200 S., kart. DM 58,–.
Theisohn, Johannes: **Der auserwählte Richter.** Untersuchungen zum traditionsgeschichtlichen Ort der Menschensohngestalt der Bilderreden des Äthiopischen Henoch. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1975. XIV, 308 S. (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, hrsg. von Karl Georg Kuhn, Bd 12), kart. DM 42,–.
Pesch, Rudolf und Rudolf Schnackenburg in Zusammenarbeit mit Odilo Kaiser (Hrsg.): **Jesus und der Menschensohn.** Für Anton Vögtle. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1975. 488 S., Lw., DM 72,–.
Berger, Klaus: **Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Menschensohns.** Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Deutung des Geschickes Jesu in frühchristlichen Texten. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1975. 650 S. (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, hrsg. von Karl Georg Kuhn, Bd 13), kart. DM 98.–.

[2] Da in den Untersuchungen oft mehr vom Menschensohn-Problem zur Sprache kommt, als der jeweilige Titel angibt, würde es viele Wiederholungen geben, wenn jedes Buch bzw. jeder Aufsatz einzeln besprochen würde. Die Beiträge werden hier deshalb in eine sachliche Gliederung gebracht, unter der sie nötigenfalls an verschiedenen Stellen auftauchen. Die Gliederung folgt der Einfachheit und leichteren Orientierung des Lesers halber derjenigen, die in meinem Artikel ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου im ThWbNT VIII, 1969, S. 403–481

15. DEZ. 1981

A. Das terminologische Problem

Die zahllosen Einzeluntersuchungen, die mit dem aramäischen oder hebräischen Sprachgebrauch operieren, haben den Tatbestand in den Hintergrund treten lassen, daß bisher eigentlich nur vier Forscher auf originärer und einigermaßen breit angelegter Durcharbeitung der semitischen, insbesondere der rabbinischen Literatur basieren: H. Lietzmann, P. Fiebig, E. Sjöberg und G. Vermes. Alle anderen beuten diese aus und bringen nur den einen oder anderen Fund hinzu. Wie bruchstückhaft aber auch das von den vier Genannten aus den Quellen Erhobene noch ist, zeigt die Studie von Kearns I.[3] Bis feststeht, inwieweit über ihre Resultate Konsens hergestellt werden kann, müssen sie vor Verwendung auf der traditions- und religionsgeschichtlichen Ebene suspendiert werden. Es darf im folgenden nur punktuell und nur insoweit davon die Rede sein, als in der besprochenen Literatur selbst darauf Bezug genommen wird. Im übrigen läßt sich auf den weiteren Ebenen vom terminologischen Problem abgehoben argumentieren.

B. Das religionsgeschichtliche Problem

I. Die Unzulänglichkeit einer israelitischen Genealogie der Menschensohn-Vorstellung.

Es ist das implizite Fazit der „rezeptionsgeschichtlichen Studie" in Kearns Bd II (97–190), daß die jüdische Rezeption von Überlieferungen und Epitheta im Zeichen einer Polemik gegen ein apokalyptisches Hoheitswesen steht, das nicht aus dem Judentum stammt.

K. setzt eine Untersuchung voraus, wie die Vorstellung von einem „apokalyptischen Hoheitswesen", auf welches *brnš* als Epitheton übertragen worden sein könnte, überhaupt entstand.[4] Was da „rezipiert" worden ist, und unter welchem Vorzeichen, muß aus dieser Studie extrapoliert werden. Man hat dafür nur zwei Anhaltspunkte: erstens den für sich genommen rätselhaften Satz „Die Prägung des thematisierten Wortes *brnš* zum Epitheton des apokalyptischen Hoheitswesens und die Tradierung des Epithetons fanden nicht im Judentum, sondern in einem religionsgeschichtlich noch näher einzugrenzenden Ort des palästinischen Heidentums statt" (97); zweitens die Vorwegnahme eines der semantischen Argumente in der Vorrede zu Bd I (1–5), wo anhand von ἥρως/*b'l*/*'dwn* aus der Verehrung des kanaanäischen Dagan, die in pKil 31c47 sogar in einem Epitheton *brnš dṭwr* „Herr des freien Feldes"[5] resultiere, die Übertragbarkeit von Gottesepitheta aus dem kanaanäischen Bereich grundsätzlich ins Auge gefaßt wird. Daß die religionsgeschichtliche Studie der rezeptionsgeschichtlichen nicht vorangeht, ist ein Mangel und macht die letztere auf weite Strecken schwer verständlich.[6]

Auf einen Punkt kann man jedoch schon eingehen, ohne den von K. anvisierten außerisraelitischen Hintergrund zu kennen. In der „Problemstellung" (II, 97–107) kehrt K. ein chronologisches Verhältnis zwischen Messiasnamen um, das längst gesichert zu sein schien: der *Bar-Naphlê* (übersetzt als „Sohn der dem Verderben Anheimgefallenen"),[7] der als einer von rund zwanzig Messiasnamen eingeordnet war, die das rabbinische Judentum nach dem Verbrauch von Menschen-, Davids- und Gottessohntitel durch die Christen vom 2. Jh. n. Chr. an annahm,[8] gilt als so alt, daß er als „Verstellung" (98) oder „Ersatz" (100) des Epithetons neben diesem selber steht. K. versteht offensichtlich *br nplj* als eine ursprünglich polemisch konzipierte Ersatzbezeichnung, mit der man auf das heidnische apokalyptische Hoheitswesen[9] hinweisen konnte, ohne seinen Titel zu nennen.

Denn bei dem Epitheton *brnš* habe es sich auch für die heidnische Gestalt um eine titelartige Bezeichnung gehandelt. Diese habe man nicht durch ein vorgefundenes aramäisches Wort, sondern durch eine ganz neue Bezeichnung ersetzt. Diese letztere ursprünglich negativ gemeint, habe man auf einer zweiten Deutungsstufe in Babylonien, wo keine Polemik mehr aktuell war, in eine positive Bezeichnung für den jüdischen Messias umgewandelt. Diese neue Messiasbezeichnung *br nplj* erklärt jedoch nicht die Seltenheit der unveränderten Verwendung von *brnš* im Judentum. Diese Seltenheit erkläre sich vielmehr dadurch, daß das heidnische apokalyptische Wesen ursprünglich keine jüdische Gestalt gewesen sei und die einzigen jüdischen Stellen, wo das Epitheton dennoch vorkommt, Spuren der Polemik gegen eben dieses Hoheitswesen darstellen.

Zur Beurteilung dieser Hypothesen kommt viel darauf an, was man unter „Polemik", „polemisch konzipierter Ersatzbezeichnung" o. ä. versteht. Was die erste, negative Stufe anlangt, so hat dergleichen z. B. in der Ersetzung von Ba'al durch bošæt „Schande" in Jer. 3,24; 11,13; Hos. 9,10, vielleicht auch noch in anderen jüdischen Bezeichnungen für heidnische Götter, seine Vorläufer. Aber solche Bezeichnungen sind niemals ins Positive gewendet worden. So wird man für jede Stufe der „Rezeption" des *brnš* zu fragen haben, ob die hoheitliche Gewalt dem Heidentum entwunden, ob sie danach absorbiert wird, ob durch Übertragung von Prädikaten auf eine eigene Gestalt seine Funktion unterlaufen, und ob eine Ersatzbezeichnung für sie geschaffen wird. Einzelne genauere Überlegungen werden unter B III schon möglich sein.

II. Der außerisraelitische Hintergrund der Menschensohn-Messianologie.

K. wird seinen Bd III ausdrücklich unter das Vorzeichen der vom Rezensenten in ThWbNT 8, 418–422 und Kairos 12, 1970, 110–112 vorgetragenen „kanaanäischen Hypothese" stellen, allerdings mit der Variante, daß es speziell Hadad war – im Kanaanäischen mit dem Epitheton *b'l* „Herr", im Aramäischen mit dem Epitheton *brnš* „Herr" –, um den herum sich ein festes Traditionsgefüge vom Anfang des 2. Jahrtausends bis in hellenistische Zeit hinein nachweisen lasse.

Es wird dabei auf zweierlei besonders ankommen. Erstens: Welche Belege für Ba'al aus dem umfassenden Material von den amoritischen Personennamen in Mari bis Philo von Byblos lassen sich als Epitheton speziell für Hadad erweisen? Zweitens: Wie verhält sich zur Hadad-„Rezeption" – unter welcher der eben unter B I erörterten Kategorien auch immer – die „Koordinierung der Heiligen des Höchsten mit dem Völkerarchonten der Juden"

gewählt wurde. Im Text dieser Sammelrezension stehen nur Verweise auf besprochene Autoren. Bei denen, die in den bibliographischen Angaben der Anm. 1 nicht genannt sind, handelt es sich um 25 Freunde und Kollegen Anton Vögtles. Seine Festschrift stellt ein maßgebendes und weiterführendes Kompendium der Menschensohn-Forschung bis 1975 dar. Alle anderen Verweise, ob auf Ausgaben oder Sekundärliteratur, stehen wie üblich in Anmerkungen.

[3] S. u. Sp. 373.

[4] Sie wird in Bd III vorgelegt werden, welcher abweichend von der Ankündigung in Bd I, S. 5 Anm. 26 nicht die traditions- und übersetzungsgeschichtliche, sondern die religions- und traditionsgeschichtliche Analyse der von Kearns sog. Daniel- und Esra-Überlieferung enthalten soll. Hier und im folgenden beziehe ich mich auf Briefe Kearns' vom 28. 2. und 5. 3. 1981.

[5] So will Kearns Bd I, S. 2 Anm. 18 statt „Bergmensch" übersetzen. Zur positiven Aufstellung einer Genealogie siehe Abschnitt B II.

[6] Sie wird deshalb nicht zusammenhängend diskutiert, sondern unter den einzelnen Teilen der religionsgeschichtlichen Thematik einschl. Bilderreden, Daniel und 4. Esra. Das hat zur Folge, daß auch die „überlieferungsgeschichtliche Studie" (Bd II, 3–96) entsprechend aufgespalten werden muß. Diese hat es, wie alle Studien solcher Art, mit Zusammenhängen zu tun. Für den messianologischen *brnš* ergibt sie als solche noch nichts. Dieser läßt sich inhaltlich genauer erst aufgrund seiner Einbettung in solche Zusammenhänge bestimmen. Angesichts der textlichen, umgangssprachlichen, lexikographischen und verbreitungsgeschichtlichen Nachweise, die Kearns erbracht hat, ist es allerdings folgerichtig, daß er die vorfindbare Einbettung des Wortes in die überlieferungsgeschichtlich analysierten Zusammenhänge als Rezeption versteht.

[7] Zu Bd II, S. 99: *br nplj* kann sprachlich wohl „der dem Verderben Anheimfallende" (so, nicht „Anheimgefallene"; *nplj* soll ja plurales aktives Partizip mit Kürzung der indeterminierten Plural-Endung sein) heißen. Dies ist in der Tat eine Umdeutung – nicht im Sinne eines leidenden Messias, sondern im Sinne der Anspielung in b Sanh 96b auf Anm. 9,11 – von gleicher Qualität wie die von Kearns abgelehnte Bedeutung „Wolkensohn".

[8] Billerbeck Bd 1, S. 64–67.

[9] Kearns brieflich: „Ich gehe davon aus, daß es im palästinischen Heidentum eine einzige einwandfrei identifizierbare Gestalt gegeben hat, die in der Daniel- und der Esraüberlieferung belegt ist. Ich brauchte für diese Gestalt eine Bezeichnung. Da die Semasiologische Studie mir „Menschensohn" nicht mehr erlaubt, die Begründung einer neuen Übersetzung von *brnš* in der Apokalyptik (will sagen: in diesen beiden Überlieferungen) aber erst in Bd III durchgeführt wird, habe ich als Nothilfe die Bezeichnung „das apokalyptische Hoheitswesen" gewählt. Es scheint mir nicht gelungen, klar zu machen, daß ich mit diesem Begriff ein einziges, klar identifizierbares Wesen meine, das nicht jüdischer, sondern heidnischer Provenienz ist. Der Klarheit wegen werde ich im Folgenden den Begriff „das apokalyptische Hoheitswesen" durch „der heidnische Menschensohn" ersetzen." (Diese Bezeichnung habe ich nicht übernommen, da der Begriff „Menschensohn" nun auch in der modernen Wissenschaftssprache eine Konnotation bekommen hat, die keinem Epitheton *brnš*, für welchen kanaanäischen Gott auch immer, eignet. C. C.).

(Bd II, 173),[10] und welches war eventuell die Vorgeschichte auch dieses Völkerarchonten?[11]

III. Der Menschensohn in der jüdischen Apokalyptik.

1. Daniel 7.

Wenn das Wort *brnš* in den westaramäischen Umgangssprachen so viele und vielfältige Bedeutungen hatte, wie Kearns meint nachweisen zu können, dann ist die Frage schwieriger geworden, wie es zum Epitheton eines apokalyptischen Hoheitswesens werden konnte. Kearns stellt sich dieser Frage im Rahmen von „Überlieferungsgeschichtlichen Studien" zu Dan 7,1–28 und 4. Esra 12,51–13,56. Die minutiösen Referate der Überlieferungs- und Interpolationshypothesen von Vorgängern, aus denen Kearns seine eigene These gewinnt, müssen hier übergangen werden. Es handelt sich aus der Literatur für diese Rezension namentlich um die gründliche Studie von P. Weimar, Daniel 7. Eine Textanalyse (Vögtle-Festschrift, 11–36), die in seine Darstellung schon mit eingegangen ist.[12]

K. nimmt einen Grundbestand von Dan 1,1–7,28 als Urapokalypse an (36–45), in die ein aus einer Gesichtsschilderung ohne Umrahmung bestehender Gleichnisraum 7,2*.3,4*.5*.6*.7*.11* gehört habe. Diese ursprünglich selbständig tradierte Überlieferung sei zwischen 7* und 11* um 7,8.21.22 und danach um 7,12 ergänzt worden. Diese Ergänzung der Gesichtsschilderung sei dann noch um 7,9.10.13.14*.15*. 16–20.23.24.25*.26.27*.28* erweitert worden; damit sei die Gattung Himmelsschau nachgeahmt worden, die im nunmehr vorliegenden Daniel-Exemplar aus Traum, Reaktion, Bitte um Deutung und der Deutung selbst bestehe. Die Traumdeutung ist „auditionär" (25–36). Hinzu kamen drei hebräischsprachige Offenbarungsgänge (8,1–27; 9,1–3.21–27 und 10,1–12,4), ein Epilog (12,5–10.13) und die Glossen 12,11; 12,12; 7,25; 7,27; 7,2 und 7,11 (45–51). Die ursprüngliche mündliche Fassung der Daniel-Überlieferung sei in einem nicht näher bestimmbaren westaramäischen Dialekt formuliert worden, der sich der Vorstufe zum Jüdisch-Palästinensischen genähert haben muß, als diese Überlieferung in den Auditionär gedeuteten Traum eingearbeitet wurde. „Bei ihrer Niederschrift als Teil der Urapokalypse wurde das Apokalyptische Gesicht in die reichsaramäische Schriftsprache umgesetzt. Diese Umsetzung ist die wiederherstellbare Stufe des Wortlautes" (82), der demgemäß textkritisch geboten wird (84–86).[13]

Für die Rezeption in die Daniel-Version geht K. insofern einen eigenen Weg, als er nicht vom „Menschenähnlichen", sondern von den „Heiligen des Höchsten" ausgeht. Sie sind es, die „zur Deutung der zum allegorischen Symbol umgewerteten Gestalt des apokalyptischen Hoheitswesens" dienen (159). Es sei also nicht die ungezwungene Anwendung der Bedeutung „Mensch" als Gegensatz zu den Tieren gewesen,[14] von der aus sich zwei weitere Deutungsstufen ergeben haben. Es hatte vielmehr das „apokalyptische Hoheitswesen" das Epitheton *br'nš* mit mehrdeutigem semantischen Gehalt bei sich; neben „Mensch" kommt, wegen Belehnung durch den „Alten der Tage", die Bedeutung „Vasall(enkönig)" in Frage. Eine selbständige Übertragung des Epithetons sei zunächst auf die „Heiligen des Höchsten" – himmlische Wesen nach Art des Hofstaates des kanaanäischen El – vorgenommen worden, danach auf die Juden. Mit der ersten Übertragung sei die delegierte Herrschaft als himmlisches, mit der zweiten als irdisches Phänomen dargestellt worden.

Die Menschenähnlichkeit für das nach den Tieren auftretende Herrschaftssymbol ergibt sich dann gleichsam von rückwärts her: Die Juden unter Antiochus Epiphanes wurden evident durch einen Menschenähnlichen repräsentiert; die Himmelswesen durften anthropomorph erscheinen; bei der Vorstellung des apokalyptischen Hoheitswesens war symbolbildende Kraft von grundsätzlich gleicher Art im Spiel. Es mußte dieselbe Kraft sein, die ja auch im Gleichnisraum selbst Völkerherrschaften durch vier Tiere symbolisierte. Die Verwendung des Epithetons *brnš* als Symbolträger stellt sich dementsprechend als eine „Abwertung" dar (151–159).

K.s Pointe ist diese: Die Überlieferung, die von dem heidnischen apokalyptischen Hoheitswesen berichtete, wurde im Judentum so verwertet, daß der *brnš* in dieser Überlieferung durch die gattungsmäßige Verarbeitung zu einem Symbol gemacht wurde. Ein Symbol hat keinen eigenen Wert, sondern fordert eine Deutung. Für den Urheber des Auditionär Gedeuteten Traumes war es ein Symbol für die Heiligen des Höchsten, für den Verfasser des Epilogs war es ein Symbol für das heilige Volk. Nach den jüdischen Verfassern der verschiedenen Schichten von Dan 7 gab es keinen Menschensohn, sondern der *brnš* war nur ein Symbol für ein im Judentum sonst Bekanntes.[15]

Wenn wirklich Rezeption stattgefunden hat, dann würde es sich des Näheren darum handeln, daß der Inhalt einer geschlossenen Überlieferung, der ursprünglich nicht symbolisch gemeint war, in eine allegorieartige Symbolik verwandelt wird. Diese erhält dann aber gleiches Gewicht wie die ursprüngliche Vorstellung. Künftige Forschung wird sich davor zu hüten haben, innerhalb der damit angereicherten Tradition beliebig Bezüge herzustellen und damit das Verfahren nachzuahmen, dessen sich die jüdischen Apokalyptiker nach Daniel selbst bedienten.

2. Die Bilderreden des äthiopischen Henochbuchs.

In der Analyse dieses Komplexes ist durch Theisohn ein großer Fortschritt erzielt worden.

Th.s Ausgangspunkt ist das Verhältnis der Bilderreden des äth. Hen zum Danielbuch. Auf diese Verse Dan 7,9f.13f, von Th. als „Danielvorlage" bezeichnet, nehmen mindestens Hen 46,1f, 47,3 und 69,27 Bezug (15–24). Darüber hinaus zeigen Hen 46,7; 43,1–4 und 47,3, daß der Verfasser der Bilderreden wahrscheinlich das ganze Danielbuch in seiner redaktionellen Gestalt gekannt hat (vgl. dort besonders Dan 7,10; 8,10f; 8,25; 12,1–3) (24–30); Bilderreden und Danielbuch sind nicht gemeinsam von einer Vorlage abhängig. Die soviel reichere Ausgestaltung der Menschensohnfigur in den Bilderreden ist jedoch nicht das Ergebnis bloßer Paraphrase; abgesehen davon, daß der Verfasser der BR die Deutungen der Gestalt auf Heilige des Höchsten und Volk der Heiligen des Höchsten „wieder weggeräumt" hat, um eine endzeitliche Einzelgestalt übrigzubehalten (47), interpretiert er den Menschenähnlichen von Dan 7 „durch Identifikation mit dem Erwählten, einer eschatologischen Richtergestalt, der eschatologischen Richtergestalt einer Gruppe oder Schicht, der die BR entstammen" (51). Dadurch kommt eine neue Menschensohn-Tradition zustande. Von hier aus rückt die Aufmerksamkeit zunächst auf die Erwähltengestalt, insbesondere auf den jüdischen Hintergrund der Aussagen vom Richten des Erwählten beim Endgericht. Für Hen 49,3f werden sie in Jes 11,2f, für Hen 62,2f in Jes 11,2–4 (in anderer Reihenfolge), für Hen 67,9 in Jes 11,1ff gefunden (53–68). Zur Richtertätigkeit gehört ferner das Motiv vom Sitzen auf dem Thron der Herrlichkeit; die Stellen werden analysiert (68–72), verglichen werden Sap 9,10; Sir 47,11; Dan (LXX) 3,(54); Test. Levi 51, 4QpIsa^{a} und aus anderen Zusammenhängen des Henochbuchs 9,4; 14,18–20 und 108,12. Da sich

[10] Die Völkerarchonten-Hypothese wurde wohl zuerst von Ulrich B. Müller, Messias und Menschensohn in jüdischen Apokalypsen und in der Offenbarung des Johannes, Gütersloh 1972, S. 26–36 entwickelt.

[11] Dies geht aus der grundlegenden Zusammenstellung des Materials bei K. G. Kuhn, Der tannaitische Midrasch Sifre zu Numeri, Stuttgart 1959, S. 514f (Anm. 83) und Nachtrag dazu S. 698–700 (einschließlich R. Meyer, ThWbNT 4, S. 39–41) noch nicht hervor. Das Problem kommt mehrfach heraus in den lehrreichen Ausführungen zu „Genius populi Romani" von R. Schilling, RAC 10, 1978, Sp. 64f.

[12] Die Vögtle-Festschrift enthält zu diesem Thema außerdem noch Karlheinz Müller, Der Menschensohn im Danielzyklus (37–80), A. Deißler, Der „Menschensohn" und „das Volk der Heiligen des Höchsten" in Dan 7 (81–91) und M. Black, Die Apotheose Israels: eine neue Interpretation des danielischen „Menschensohns" (92–98). Nach Müller verharrt die Menschensohn-Vorstellung streng und geschlossen im Engelglauben (78–80; Auseinandersetzung mit U. B. Müller [siehe Anm. 10] 44). Wichtig ist sein Aufweis der Parallelität von Dan 7,14a mit 5,18–19a und von 7,14b mit 3,33b; 4,31b; 6,27b (42–44). Deißler verfährt zur eigentlichen Sache rein bibelkundlich, hat aber S. 87–90 interessantes Material zu den „Heiligen des Höchsten" und damit „des eschatologischen Jahwe-Volkes Israel" unter dem Titel „Israel als endzeitliches Herrschervolk in der Zukunftsschau des Alten Testaments" zusammengestellt. Black erörtert vor allem die Beziehungen zwischen Dan 7, 1 Kön 19–22, Jes 6,1–8 und Ez 1,26–28; 2,1. Die Traditionsschichten stellen sich nach K. Müller anders dar als nach Weimar und Kearns. Black kommt den Visionsanalysen von Kearns (Bd II, 139–150) und der Thronanalyse von Theisohn (68–97) nahe.

[13] Da die Überlieferungsanalyse die Grundlage für die Beurteilung der Rezeption des Epithetons in Daniel ist, wird aus Gründen der vereinfachenden Berichterstattung der rezeptionsgeschichtliche Befund hier gleich anschließend an den überlieferungsgeschichtlichen referiert. Für den 4. Esra, wo die Argumentationsgewichte umgekehrt zu sein scheinen, wird der überlieferungsgeschichtliche Befund statt dessen unten Sp. 360 als Vorstufe zum rezeptionsgeschichtlichen referiert. Für aeth. Hen wird ohnehin nur der letztere erhoben.

[14] Kearns sagt S. 158, Anm. 249 unten nicht, was eigentlich dagegen spricht.

[15] Briefliche Erläuterung: „Ganz nebensächlich habe ich jeweils eine weitere Überlegung angestellt: Ein Wort, das als Symbol dient, ist nicht bedeutungslos, sondern hat auch eine eigene Semantik; ich habe daher gefragt, welche Semantik denn für das Symbolwort eventuell in Frage kommt. Fazit: Diese ganze komplizierte Verarbeitung der (von mir so genannten) Danielüberlieferung ist nur verständlich, wenn man sieht, daß dadurch im Judentum gegen die Existenz des ‚heidnischen Menschensohnes' gekämpft wird."

daraus kein eindeutiger traditionsgeschichtlicher Befund ergibt (77), geht Th. auf die Formel vom Sitzen auf dem Thron (der Herrlichkeit) als konstitutives Element der prophetischen Jahwevision nach 1 Kön 22,19; (2 Chron 18,18); Jes 6,1f; Ez 1,26; (10,1); Dan 7,9f; Hen 14,18–20 zurück. Es ergibt sich, daß es eben der Jahwethron ist, auf welchem der Verf. der BR den Erwählten sitzen läßt (88f). Modell für diese Übertragung könnten die Einsetzungswendung aus den Bereichen des Königtums (z. B. Ps 110,1.5f; 132,11; 1 Kön 2,24; Dan 4,37b [LXX]) und der Erhöhung des Armen (z. B. 1 Sam 2,7f; Hiob 36,6f; 12,17f) gewesen sein. Nur dem ersteren Bereich ist die Vorstellung vom Erwählten als dem auf dem Jahwethron sitzenden Richter über die Könige und Mächtigen verpflichtet (98). In die hiermit aufgezeigte Skala zwischen dem königlichen Messias nach Jes 11,1ff und der Richtergestalt der BR lassen sich andere eschatologische Richtergestalten wie in Test.Levi 18, Test.Juda 24; Syr.Bar. 40,1f; 72,2ff; 4. Esra 12,32f; 13,37f; Targ.Jes. 42,1.4; Hag. 14a einordnen. Hier geht das Richteramt des Messias über das in Jes. 11,1ff bezeugte hinaus und tritt ansatzweise in Konkurrenz zur Vorstellung vom Endgericht Jahwes (111).

Von hier aus ergeben sich „die Besonderheiten der Richtergestalt der Bilderreden" (Kap. 5, 114–143). Es ist faktisch eine neue Gestalt, der Menschensohn als „auserwählter Richter" (daher der Buchtitel) konzipiert worden, der außerdem die Rolle des davidischen Messias (127), gewisse Einflüsse der Weisheitstradition (vornehmlich aus Prov 8, 134) und der Ebed-Jahwe-Tradition (Jes 49,1ff, aber nicht Jes 53 bzw. leidender Gottesknecht allgemein, 135–143) auf sich gezogen hat.

Nach K.s Bd II nimmt unter den Verwendungen bzw. Rezeptionen des Epithetons *brnš* diejenige, welche in die Bilderreden des äth. Henoch führt, wegen ihrer Mehrschichtigkeit eine Sonderstellung ein.

Als vorgegebene eigenständige eschatologische Gestalt stellt sich auch hier der „Auserwählte" dar (II, 108–123). Er ist es, auf welchen die eine der drei äthiopischen Formen, nämlich *walda sabĕ'*, übertragen worden ist (beispielhaft 46,4*.5.6. und 62,3–5; 119f). Henoch hingegen, welcher als Entrückter auch zu einem himmlischen Hoheitswesen geworden war, erhält ursprünglich nur den Titel in der Form *walda bĕ'ĕsī*; er wird damit in ein Amt eingesetzt, das Gerechtigkeit vermittelt, und er vermittelt diese dem Gottesfürchtigen, der seinem, Henochs, Vorbild nacheifert (II, 126–138). Am ehesten weil dann auch Henoch als Auserwählter ausgewiesen wird, kann dann auch der letztere *walda bĕ'ĕsī* heißen. Der Terminus *walda 'ĕgwāla 'emmahyāw* „Sohn aus dem Geschlecht der vom Weib Geborenen" hingegen stammt von einem äthiopischen christlichen Interpolator; er setzte diese äthiopische NT-Übersetzung von ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου in äth. Hen 62,7.9.14; 63,11; 69,27f; 70,1; 71,17 ein, womit er unmittelbar Henoch (70,1) und mittelbar über ihn auch den Auserwählten als christlichen Menschensohn verstand.

An Th. ist zu kritisieren, daß er zwischen den termini für den „Menschensohn" und den damit zusammenhängenden Inhalten nicht unterscheidet. Außerdem leidet die Analyse darunter, „daß eine eingehende Unterscheidung von ursprünglich selbständigen Überlieferungen der mündlichen Tradierung, sekundären Ergänzungen und der schriftlichen Redaktion nicht vorgenommen wird, sowie darunter, daß bei Vergleichen von Aussagen über den Auserwählten mit alttestamentlichen Texten darauf verzichtet wird, eindeutig zu bestimmen, inwiefern eine Abhängigkeit von einem auch dem alttestamentlichen Text zugrunde liegenden Traditionskomplex vorliegt und inwiefern eine unmittelbare exegetische Abhängigkeit vom alttestamentlichen Text selbst vorhanden ist."[16] Dies ändert aber nichts daran, daß mit dem Nachweis des Auserwählten als einer selbständigen eschatologischen Gestalt ein bedeutender Fortschritt erzielt worden ist. Auch ist es hilfreich, vor einem vorschnellen Aufsuchen religionsgeschichtlicher Motivik von Theisohn demonstriert zu bekommen, was alles auf das Konto innerjüdischer, sei es nun traditionsgeschichtlicher sei es exegetischer, Entwicklung gesetzt werden kann. Weitere Arbeit muß zeigen, wieviel Rest da noch bleibt. Für Kearns besteht dieser Rest in eben dem Menschensohn selbst, von dem in gewissen jüdischen Kreisen Epitheta auf den Auserwählten oder auf Henoch übertragen wurden, während andere Kreise ihn im späteren Kontext von Dan 7 als Symbol verstanden.

3. Die sechste Vision des 4. Esra

Th. (144–148) will in einem Exkurs „Der ‚fliegende Mensch' in 4. Esra 13 (Vis VI, § 2–4)" zeigen, daß sich hier kein Reflex auf die Menschensohn-Aussagen der Bilderreden zeigt, sondern daß auch hier Dan 7,13 der direkte – nicht notwendig literarische – Bezugspunkt sei. „Der Vergleich zeigt keine Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Gestalten, ausgenommen das Attribut der Menschengestaltigkeit. Die Differenz in der Funktion ist deutlich: Zwischen dem Richter und Offenbarer auf dem Thron der Herrlichkeit und dem feuerspeienden Vernichter gibt es keine einende Funktion. Ähnliches gilt von den genannten Attributen: Der Richter der Bilderreden zeigt keine Verbindung zum Meer, noch besitzt er die Fähigkeit zu fliegen. Sein Aussehen ist nicht furchterregend, sondern der Anmut der Engel vergleichbar (äth. Hen 46,1)" (145). Von daher ergibt sich auch eine Ablehnung der These,[17] in syr. Bar. 53 liege wie in 4. Esra 13 eine Kontamination von (nationaler) Messias- und Menschensohnvorstellung vor.

Hierin ist Th. sicher zuzustimmen. Es fehlt jedoch bei ihm für 4. Esra der Nachweis einer weiteren eschatologischen Gestalt, welche den Reflex von Dan 7,13 auf sich gezogen haben könnte. Erst damit würde sich ja der so andersartige Charakter der „Mensch"-Gestalt im 4. Esra erklären. Hier geht K. weiter.

Er gibt als erste erkennbare Stufe, hinter die man nicht mehr zurückkommt, die „Gleichnistraum-Theophanie" 13,1*.2–6.8–12.13* an (53–62). In mündlicher Tradierung sei 13,7 hinzugekommen (62f). Auch dieser Traum, mit denselben Gattungsmerkmalen wie der in Daniel, sei auditionär gedeutet worden, und zwar durch 13,14*.15.20*.25.26*.27.28.29*.33.35.37*.38*.39–47.49.53 (63–68). Der Auditionär gedeutete Traum fand im „sechsten Offenbarungsgang" (12,51–13,56) der späteren Apokalypse 4. Esra Platz (68–77); 13,37f wird durch insgesamt drei Nebensatz-Glossen erweitert. Von diesen Stadien ist alles bis zur Endfassung des Auditionär gedeuteten Traumes mündlich in einem nicht näher bestimmbaren westaramäischen Dialekt geschehen. Eine Übersetzung ins Mittelhebräische sei bei Einarbeitung in die in dieser Sprache verfaßte Apokalypse erfolgt; das Ganze wurde ins Griechische, dies ins Lateinische übersetzt (87–93, mit dementsprechend kritischem Text).

In der „Rezeptionsgeschichtlichen Studie" legt K. für die 4. Esra-Version viel Gewicht auf die Tatsache, daß hier die Vorstellung vom Tag Jahwes ohne Übertragung auf einen Mittler weiterlebt, so daß also Jahwe selbst als eschatologischer Heilbringer steht (II, 139–150). Er ist hier die vorgegebene Gestalt, auf die das Epitheton – in der lateinischen Endfassung als *homo* – übertragen wurde (so in der Mischgattung „Gleichnistraum-Theophanie" 4. Esra 13,1*.2.3*.4*.5*.6.8*.12.13*). Im ursprünglichen apokalyptischen Gesicht hingegen, welches die Esra-Überlieferung gattungsmäßig gewesen war, war das „apokalyptische Hoheitswesen" (139) die thematisierte Gestalt gewesen. Hierfür stehen die restlichen *vir-* und *homo*-Stellen, die jedoch implizit auch schon auf eine Theophanie Jahwes hin gedeutet worden sein müssen (145).

Nach K. findet auch in den verschiedenen Entstehungsstufen von 4. Esra 13 eine Auseinandersetzung mit dem heidnischen apokalyptischen Hoheitswesen statt.[18] Die Stufen, die er „Auditionär gedeuteter Traum" und „Apokalypse" nennt, führen die Auseinandersetzung wie in Dan 7: das Hoheitswesen wird zum Symbol zuerst für den „königlichen Messias", dann für den „Knecht des Höchsten". Zum ersteren gibt K. S. 160–167, zum letzteren S. 179–190 Interpretationen. Die erstere soll weitgehend das ersetzen, was sonst „nationale Messiaserwartung" heißt, während am Nachweis des letzteren als einer neuen selbständigen Gestalt innerhalb der Eschatologie des Judentums noch manches problematisch ist. Darauf soll hier inhaltlich nicht mehr eingegangen werden – es genügt vorerst darauf hinzuweisen, daß K. auch beim 4. Esra, wie Th. beim äth. Hen, die Notwendigkeit gesehen hat, eine heterogene Überlieferung für die veränderte Struktur und die abweichenden Inhalte der Aussagen über den eschatologischen „Menschen" heranzuziehen. Genauere Stellungnahmen werden erst nach Vorliegen der religionsgeschichtlichen Studie möglich sein.

[16] Kearns Bd II, S. 109, Anm. 57.

[17] Von U. Müller a.a.O. S. 134–144. Wichtig wird für die Weiterarbeit auch die Zusammenstellung zeitgenössischer apokalyptischer Vorstellungen von Berger, S. 412f, Anm. 589 sein, aus der sich die Gesamtmotivik eher ergeben soll als aus dem kanaanäischen Mythos.

[18] Briefliche Erläuterung: „Wie zum Beispiel in Psalm 29 ein kanaanäischer Hadadhymnus durch Ergänzung auf Jahwe umgedeutet wurde, wird in der Gleichnistraum-Theophanie eine Menschensohnvision durch Ergänzung auf Jahwe umgedeutet; der einzige Unterschied ist, daß in Psalm 29 das Epitheton von Hadad *b'l* bei der Bearbeitung durch den Namen Jahwes ersetzt wurde, während im Fall von 4. Esra 13 das Epitheton stehengeblieben und dementsprechend als Epitheton von Jahwe zu verstehen ist."

4. Die Menschensohnerwartung im weiteren Rahmen der jüdischen Messianologie.

Ein Aufsatz von E. Schweizer, Menschensohn und eschatologischer Mensch im Frühjudentum (Vögtle-Festschrift, 100–116) webt Aussagen Philos über *Enos* „Mensch", Adam als „ersten Menschen und Stammvater unseres ganzen Geschlechts", Noah als Stammvater eines neuen Menschengeschlechtes, Jakob und Mose, über die letzteren Gestalten auch in der Apokalyptik (Jub, Vit. Adae, Apk. Mos, äth. Hen u. a.) sowie über 1 Kor 15,45f. Joh 1,51 und 15,1 nach. Eine wirkliche Analyse wird nicht geboten.[19]

C. Der Menschensohn im Neuen Testament

I. In den synoptischen Evangelien

Zur Perikope von der Heilung des Gelähmten erneuert J. Gnilka, Das Elend vor dem Menschensohn (Mk 2,1–12) (196–209) die formgeschichtliche Ausgrenzung von V. 5b–10. Für das Logion V. 10 ist bereits titulare Verwendung des ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου anzunehmen; darauf deute auch der Vollmachtsgedanke (205f). G. meint, daß der Vollmachtsgedanke abgeschwächt werde, wenn man ihn nur auf Jesus als Menschen – im Unterschied zu Gott – beziehe; erst unter der Voraussetzung, daß Jesus bereits gestorben sei, habe das Menschensohnlogion V. 10 gebildet werden können, weil auch sonst erst dann explizit von Sündenvergebung die Rede sei (Paulus und „Mt 26,28; vgl. Mk 10,45"). – Die Differenz zu der vom Rezensenten vertretenen Meinung[20] liegt darin, ob eine Explikation von Jesu de facto sündenvergebendem Wirken in einem Logion schon vor oder erst nach seinem gedeuteten Tod als möglich erscheint. Ein Beweis wird sich hier niemals führen lassen, auch nicht mit Lk 12,8 (206), das seinerseits zu viele Probleme enthält.

H. Schürmann, Beobachtungen zum Menschensohn-Titel in der Redequelle (124–147) untersucht die zehn Logien 1) Lk 6,22 Par; 2) Lk 7,33f Par; 3 Lk 9,58 Par; 4) Lk 11,29 Par; 5) Lk 12,8f Par; 6) Lk 12,10 Par; 7) Mt 10,23 Par; 8) Lk 12,40 Par; 9) Lk 17,24 Par; 10) Lk 17,26b.30.[21] Er zeigt überzeugend, daß sich diese Logien „ausnahmslos kommentierend, (um)interpretierend oder ergänzend an vorstehende oder nachfolgende Einzellogien anlehnen. In den meisten dieser Fälle ließ sich vermuten bzw. feststellen . . ., daß die Anfügung dieser Menschensohn-Worte vor der Aufnahme in eine umfassendere Komposition geschehen sein wird" (140f). Sch. neigt der Annahme zu, daß sie „ihren ‚Sitz im Leben' wohl alle in der auslegenden Mahnpredigt (urchristlicher Propheten?)" hatten, „die in den meisten Fällen Mahnworte durch Hinweis auf den kommenden bzw. im Gericht fungierenden Menschensohn akzentuierte . . ." (141). „Die kommentierende Einordnung erlaubt als solche – soweit nicht andere Argumente hinzukommen – nicht mehr als eine Präsumption für die Annahme, es könne sich um sekundäre Bildung handeln, bzw. der Menschensohn-Titel sei in diesen Worten sekundär eingetragen" (142). Für Nr. 1 wird die Frage nach der Ursprünglichkeit des „um meinetwillen" in Mt 5,11 gar nicht gestellt; danach ist die Zuweisung des Titels, der nun Jesus als kommenden Weltenrichter meint, in die nachösterliche Epoche einfach (130f). In Nr. 2 wird das Problemwort von vornherein als „Titel", dann auch als „hoheitlich" und „vielleicht schon palästinisch" verstanden (131f). In Nr. 3 und Umgebung (heimatloses Leben des Menschensohnes) rechnet Sch. nicht mit einer sententiös objektivierten Selbstbezeichnung „Mensch" bzw. Verallgemeinerung einer Ich-Aussage in sentenziösem Zusammenhang, sondern bewegt sich fruchtlos in den Alternativen „Fehlübersetzung" von ‚Mensch'" und „Ersetzung des Ich durch den Titel" (132f). Bei Nr. 4 ist die Plazierung des ganzen Verses Lk 11,30, zunächst in Verbindung mit dem voraufgegangenen Vers, dann mit diesem zusammen vor dem jetzt folgenden, das Thema, und die Richterrolle des nun in diesem Zusammenhang stehenden Menschensohns braucht nur paraphrasiert zu werden (133–135). Ähnlich wird es mit Nr. 6 gemacht (136f). Nr. 7 gehört in die Naherwartung der ersten palästinensischen Generation (137f), die Einordnung von Nr. 8–10 (Parusie) bleibt undeutlich (138–140). Sch.s Aufmerksamkeit liegt auf der Betonung, die der Titel durch die „Endreaktion" erfahren haben könnte. Der Befund hierfür ist negativ: diese Redaktion tradiert nur noch, was die Redequelle durch Komposition betont oder auch neu in die Tradition einfügt. Damit gehört für Sch. „der Menschensohn-Titel wahrscheinlich nicht in die älteste Schicht der Logienüberlieferung" (146). – Das wird freilich in der Einzelexegese nicht so Fall für Fall nachgewiesen, wie angekündigt, und manche Frage bleibt offen.

Als Kardinalproblem erweist sich damit wieder einmal das Verhältnis zwischen dem redenden Jesus und dem zukünftigen Menschensohn in Lk 12,8f. Damit beschäftigen sich, außer Sch. (Nr. 5), A. J. B. Higgins, „Menschensohn" oder „ich" in Q: Lk 12,8–9/Mt 10,32–33? (117–123) und W. G. Kümmel, Das Verhalten Jesus gegenüber und das Verhalten des Menschensohns (210–224).

Sch. entscheidet sich nicht, ob und in welchem Verständnis der Spruch Jesus zuerkannt werden kann, sondern beschäftigt sich nur mit der Funktion des Spruches in der Redenquelle (135f). Higgins hält Lk 12,8f – sachlich einer lectio difficilior vergleichbar – für eine ältere Logienform als Mt 10,32f, wo geklärt und vereinfacht werde; auch Higgins übergeht die Frage, ob der Spruch vor Q schon Jesus gehörte, und braucht sich somit über dessen Sicht seines eigenen Verhältnisses zum am Gericht als Beisitzer oder Zeuge teilnehmenden Menschensohn keine Gedanken zu machen. Kümmel möchte das Logion am ehesten in der Form Mk 8,38 par der ältesten Jesustradition zuschreiben. Die Verhältnisbestimmung Jesus – Menschensohn bleibt in theologisch beliebter Schwebe („Selbstbewußtsein Jesu wird ausgedrückt durch . . .", „Geheimnis seiner Sendung wird ausgesprochen mit Hilfe von . . ."), in der die Undeutlichkeit der Textaussage, und das ist dann wohl „Exegese", in moderner Sprache einfach wiederholt wird.[22]

Analog stellt sich das Problem in Mt 19,28/Lk 22,30. Denn in der Substanz kann dieser Spruch dieselbe Beziehung zwischen Nachfolge Jesu und Gemeinschaft mit dem Menschensohn ausdrücken wie das alte, zweimal unabhängig voneinander überlieferte Wort Mk 8,38/Lk 12,8. I. Broer, Das Ringen der Gemeinde um Israel. Exegetischer Versuch über Mt 19,28 (148–165) stellt das Problem in einen weiteren Zusammenhang: nicht nur die innersynoptische Tradition, sondern auch die der zugrundeliegenden Vorstellungswelt wird untersucht (Gericht des Gerechten, Motiv der Throne, Zwölf Stämme Israels). Der Spruch wird als Ausdruck eines Ringens der Urgemeinde verstanden, die der Versuchung widersteht, Israel gegenüber absolute Heilsgewißheit zu beanspruchen und sich an der Vernichtung zu beteiligen, welche dem Zwölfstämmevolk angesichts seines totalen Sichverweigerns gegenüber Jesus widerfahren soll. Es wird vielmehr, wie in Mt 8,11f/Lk 13,28f, eine Neuordnung vorgenommen, die quer zur in Gang befindlichen empirischen Trennung von Juden und Christen läuft. Für Matthäus, der das Logion zugleich als Lohnverheißung für die Jünger, die Repräsentanten der Gemeinde der Vollkommenen, verwendet, nimmt diese Neuerung der Menschensohn vor.[23]

R. Pesch, Die Passion des Menschensohns. Eine Studie zu den Menschensohnworten der vormarkinischen Passionsgeschichte (166–195) wird am besten vom Schluß her verstanden, wo an die von J. Becker erneuerte Vermutung von R. Reitzenstein, A. v. Gall und E. Lohmeyer erinnert wird, Johannes der Täufer habe mit dem kommenden Stärkeren den Menschensohn gemeint. Dies würde in der Tat erklären, warum Jesus, der sich als allerletzter Bote nach dem letzten Boten Johannes verstand, sein Verhältnis zum Menschensohn reflektieren mußte; und da er mit der zu seiner Zeit lediglich möglichen Kategorie angenäherter Identität, in der auch das Verhältnis zwischen Elia und Johannes verstanden wurde, nur bis zu einem dialektischen Verhältnis zwischen Zweiheit und Einheit der Personen kam, kann schon in seiner Verkündigung so etwas herausgekommen sein wie Lk 12,8. Von daher werden die Leidensweissagungen, das Abstiegsgespräch nach der Verklärungserzählung, Mk 14,21, Mk 14,41 und Mk 14,62 im Kontext der vormarkinischen Passionsgeschichte analysiert. Sie gehören in den Zusammenhang der Tradition vom leidenden Gerechten, vom gewaltsamen Geschick der Propheten, von Martyrium und Auferweckung messianisch-eschatologischer Propheten (vgl. dazu Berger unter D). Bei Mk 9,31 und 14,62 wird die Frage akut, ob Jesus selbst die Deutung des von ihm erwarteten Märtyrergeschickes als das des Menschensohnes inauguriert hat, zu dem er sein eigenes Verhältnis, nun auch als eines leidenden Gerechten, reflektieren mußte.

Von K. Kertelge, Der dienende Menschensohn (Mk 10,45) (225–240) wird das Lytronwort weniger umfassend als Entsprechendes bei Pesch im Zusammenhang des Leidensproblems erörtert. Als ursprüngliche Gestalt wird Lk 22,27 angesehen und damit Mk 10,45 ebenfalls, nur in Ich-Form und ohne katechismusartige Zusammenfassung des Jesuswerkes als Gekommensein, aus der Abendmahlssituation verstanden.

[19] S. u. Anm. 25f.

[20] C. Colpe, Traditionsüberschreitende Argumentation zu Aussagen Jesu über sich selbst, in: Tradition und Glaube (Festschrift K. G. Kuhn), hsg. von G. Jeremias u. a., Göttingen 1971, S. 230–245, dort 232–236.

[21] Man sollte sich angewöhnen, „par." (mit kleinem „p") zu schreiben, wenn Abhängigkeit eines „Seitenreferenten" Matthäus und/oder Lukas von Markus vorliegt, „Par" (mit großem „P") hingegen bei unabhängig voneinander überlieferten Texten, wie sie vornehmlich in der vermeintlichen Logienquelle enthalten sind. Also: Mk 8,38 par. (= Lk 9,26), aber Lk 12,8f Par. (= Mt 10,32f).

[22] Eine neue, die Artikel der Vögtle-Festschrift bereits einbeziehende Diskussion wird geführt von John M. McDermott, Luke XII,8–9: Stone of Scandal, in: Revue Biblique 84, 1977, S. 523–537; ders., Luc, XII, 8–9: Pierre angulaire, ebenda 85, 1978, S. 381–401. McDermott hält das „Ich" in Mt 10,32 für sekundär. Nach diesen beiden Artikeln muß die Frage nochmals im einzelnen aufgenommen werden.

[23] Auch Theisohn (152–174) beschäftigt sich mit Mt 19,28, dazu noch mit Mt 25,31 (175–182). Nach ihm haben hier die Bilderreden auf die Redaktionstätigkeit des Matthäus eingewirkt.

„Eine ursprünglich selbständige Überlieferung des Lytron-Wortes unabhängig vom Dienstwort in Mk 10,45a ist nicht wahrscheinlich zu machen" (233). Der Titel gilt als sekundär, aber schon vor Markus eingefügt.

F. Hahn, Die Rede von der Parusie des Menschensohns Markus 13 (240–266) untersucht Mk 13,26 im Rahmen der synoptischen Apokalypse nur am Rande. Die Parusierede gilt als spezifisch christlicher Versuch der Gemeinde, die eigene Situation in der Zeit nach Jesu Tod und Auferstehung angesichts einer noch unmittelbar lebendigen Naherwartung zu erfassen (261). Der aus Dan 7,13 in V. 26 zitierte Menschensohn ist natürlich nun der auferstandene und wiederkommende Jesus (262).

G. Schneider, „Der Menschensohn" in der lukanischen Christologie (267–283) nimmt an, daß der dritte Evangelist wenigstens sieben Menschensohnworte von sich aus gebildet hat (21,36; 22,48b; 24,7 im Markus-Stoff; 17,22b.24 im Q-Stoff, ferner 18,8b und 19,10 im Sondergut). Hier wäre für das erste, zweite, sechste und siebente erneut nicht nur die Zugehörigkeit zu, sondern sogar die Indikation für eine Sonderquelle zu diskutieren. Die Zuschreibung von 24,7 an Lukas erleichtert sich Schneider durch 17,25, obwohl es sicher kein Zufall ist, daß dort αὐτὸν, aber nicht der Titel steht.[24] Nur an 17,22 hat Lukas wohl selbst gearbeitet, doch ob gerade durch Einfügung des Menschensohntitels, bleibt unsicher. Dementsprechend dürften auch Hinweise auf eine eigene Menschensohn-Christologie des Lukas (Leidensweg, Parusie, Gekommensein: 281f) nur mit Vorbehalt anzunehmen sein.

Theisohn (182–201) diskutiert als letztes Beispiel für „Einfluß der Menschensohn-Tradition der Bilderreden auf die synoptische Menschensohn-Überlieferung" (die beiden andern siehe Anm. 23) des Matthäus' Deutung des Gleichnisses vom Unkraut unter dem Weizen und weist nach, daß er in Mt 13,40–43 ein Traditionsstück verarbeitet hat, das den Bilderreden nahesteht (vgl. äth. Hen 39,7; 54,6; 55,4; 58,3). Das führt in der Sache weiter, wie man sich die oft diskutierte Reapokalyptisierung bei Matthäus vorzustellen hat.

Die Durcharbeitung der Abhandlungen zum synoptischen Menschensohn-Problem hinterläßt einen zwiespältigen Eindruck. Erkennbare Fortschritte stehen immer wieder im Zusammenhang mit Rückgriffen auf Überholtes. Häufig greift ein Autor in einer Beweisführung auf ein Logion als Versatzstück oder Argumentationsglied rein bibelkundlich zurück, obwohl ein anderer viele Seiten auf den Nachweis verwendet hat, daß es seine 40, 50 Jahre gebraucht hat, um Wort für Wort zu seinem jetzigen Wortlaut heranzuwachsen. Wer sich überhaupt in die Nähe des historischen Jesus wagt, spricht dennoch kaum von Worten Jesu, sondern lieber schamhaft von „ältester Schicht von Logien" o. ä., womit der chronologische Ansatz undeutlich wird. Eine Vermittlung von religionsgeschichtlichen und exegetischen Resultaten findet so gut wie gar nicht statt. Man überspielt, daß „Juden-" und „Heidenchristentum" im NT eigentlich gar nicht mehr deutlich zu unterscheiden sind. Die Ausdrücke „Tradition" und „Redaktion" werden manchmal verwendet, wenn man nicht mehr weiter weiß, bzw. wenn man – bei Tradition – nicht sagen kann, ob sich einer etwas ausgedacht, oder ob er etwas gehört oder gelesen hat, und wenn man – bei Redaktion – nicht sagen möchte, ob hier ein Evangelist, eine Schule oder eine Gemeinde redigiert, und ob das, was redigiert wird, schriftliche oder mündliche „Tradition" war (in beiden Fällen gäbe es mehrere Möglichkeiten). Man müßte sich über das historisch-kritische Instrumentarium, einschließlich moderner Terminologie und Chronologie möglicher antiker Formulierungen, dennoch einigen können. Die Resultate würden auch dann noch nicht übereinstimmen, aber die Unterschiede wären weniger fundamental.

II. Die spätere apokalyptische Tradition.

Franz Mußner, Wohnung Gottes und Menschensohn nach der Stephanusperikope (Apg 6,8–8,2) (283–299) geht von „diesem heiligen Ort" (Apg 6,13f) als verbindendem Topos der Perikope aus. Innerhalb der Rede wird das „Stehen" des Menschensohnes in 7,56, sonst als Topos von Philon oder den Samaritanern her vielfältig untersucht, nicht zum Problem gemacht; gegenüber innertextlichen Auslegungen (Symbol für die Bestätigung der Anklage oder für den Fortgang des Evangeliums von den Juden zu den Heiden; Aufstehen zum Gericht) wird keine eigene Stellung bezogen (290f). – Die Eigenart von Mußners Sicht besteht darin, daß er das ganze Problem des Verhältnisses Kirche–Israel, wie es sich vornehmlich nach der Apostelgeschichte darstellt, in den Versen 7,55f konzentriert sieht (286ff). Das erbringt theologisch viel, traditionsgeschichtlich kaum etwas.

E. Lohse, Der Menschensohn in der Johannesapokalypse (415–420) ergänzt mit Recht die spärlichen Sätze, die der Rezensent in ThWbNT VIII, S. 467 dazu geschrieben hat. Über diese beiden Dan-7,13-Zitate hinaus wird eine Anspielung auf Lk 12,8/Mt 10,32 in Apk 3,5 gesehen. – Man könnte inzwischen vielleicht sogar noch weiter gehen: eigentlich ist auch das in 1,14–20 verwendete synoptische Material, vielleicht sogar die Sühne- und Lamm-Vorstellung in Kap. 5 nach einer Messianologie strukturiert, die aus der Apokalyptik an der synoptischen Tradition vorbei in die Offenbarung des Johannes gekommen ist. Für diese steht der Menschensohn zwar nicht explizit, wohl aber implizit, und zwar unaustauschbar. Für diesen Sachverhalt muß eine neue Interpretationskategorie gefunden werden.

E. Gräßer, Beobachtungen zum Menschensohn in Hebr 2,6 (404–414) kommt zu dem Resultat, daß der υἱὸς ἀνθρώπου von Ps. 8,5 hier als Korrelat zu υἱός θεοῦ eingesetzt wird. – Assoziationen zum Menschen-Charakter des Menschensohns, der sich seinerseits Anschauungen wie der von Ps 8 verdankt, sind gleichwohl gegeben, und Gräßer zeigt sie gut auf. Er verundeutlicht sie allerdings über Gebühr, wenn er auch Vorstellungen der gnostischen συγγένεια- und Anthroposlehre für die Interpretation des Zusammenhanges zwischen dem (Menschen-)Sohn und den Menschen(-Söhnen) einbezieht. Diese substantiieren vielmehr erst eine Identität der Erlösungsbedürftigen mit dem Erlöser, wie sie in den biblischen Messianologien partiell bereits angelegt ist.

III. Der Menschensohn im Johannesevangelium.

Mit diesem Thema beschäftigen sich fünf Abhandlungen der Vögtle-Festschrift: St. S. Smalley, Johannes 1,51 und die Einleitung zum vierten Evangelium (300–313), E. Ruckstuhl, Abstieg und Erhöhung des johanneischen Menschensohns (314–341), C. K. Barrett, Das Fleisch des Menschensohnes (Joh 6,53) (342–354), J. Riedl, Wenn ihr den Menschensohn erhöht habt, werdet ihr erkennen (Joh 8,28) (355–370), und R. Schnackenburg, Die Ecce-homo-Szene und der Menschensohn (371–386). Sie sollen hier etwas summarischer vorgestellt werden, da die Probleme hier doch einfacher liegen als bei den Synoptikern.

Smalley macht es sich einfach mit der lapidaren Feststellung „Ich halte ‚Menschensohn' für eine charakteristische Selbstbezeichnung Jesu" (308, Anm. 34), und insofern erscheint seine Wiederholung des Nachweises, daß in Joh 1,51 sowohl Mk 8,38 als auch Mk 14,62 anklingen, in einem besonderen Licht. Interessant sind dann aber der Hinweis auf die alttestamentliche Weinstock-Vorstellung (zu Nathanael unter dem Feigenbaum), Midrasch Gen R. 68,12 zu Gen 28,12 mit der Verbindung von Jakob und dem Gottesknecht aus Jes 49,3 (zum Bezug zwischen Sohn und Knecht im vierten Evangelium) und auf die messianische Deutung von 2 Sam 7,12f (zum Übergang von der Zerstörung des irdischen Tempelgebäudes auf den Leib Christi als Tempel in Joh 8,18–22). Diese Hinweise bilden den Abschluß eines ganzes Gewebes von weiteren Bezügen (300–307), doch geht es gerade angesichts dessen zu weit, das ganze Johannesevangelium „gewissermaßen als Midrasch zu Joh 1,51 anzusehen" (313). E. Ruckstuhl entwickelt W. A. Meeks' Ansätze einer religionssoziologischen Verortung des vierten Evangeliums weiter, indem er aufzeigt, daß der Evangelist mit den Worten von Abstieg und Erhöhung des Menschensohns die Isolation seiner Gruppe überwinden will. Auch C. K. Barrett hat diese Logien zum Thema; er sieht in dem Wechsel von Erhöhung und Wiederkunft bei den Synoptikern zu Abstieg und Aufstieg bei Johannes einen Vorgang, in welchem „die Gestalt des Menschensohnes im Prinzip mit der des gnostischen Offenbarers zusammengewachsen ist – oder mit einer Gestalt, die dem gnostischen Offenbarer so ähnlich ist, daß es nicht leicht ist, sie zu unterscheiden" (354). Unter diesen Vorzeichen wird interpretiert, was Johannes unter dem Essen und Trinken von Fleisch und Blut des Menschensohnes versteht; die bis dahin führende Überlieferung von der Eucharistie wird selbst nicht untersucht. Barrett geht auch nicht auf die wichtige Frage ein, ob von 6,54 aus, wo dem Menschensohn-Logion die Wendungen ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα und πίνων μου τὸ αἷμα entsprechen, für die liturgische Tradition, aus der V. 53 genommen sein könnte, zu folgern ist, daß die Genitive ursprünglich genitivi possessoris waren („das Fleisch und das Blut, das der Menschensohn gibt"). J. Riedl zeichnet den Gedankengang von Joh 8,21–24 nach, geht auf den Nebensinn „kreuzigen" für „erhöhen" ein, leitet als erstes „Erkenntnisobjekt" (364) für die Zeit nach der Erhöhung des Menschensohnes das ἐγώ εἰμι ab und versteht den Menschensohn, der als Erhöhter dieser ἐγώ εἰμι ist, als universalen Heilsmittlertitel. R. Schnackenburg zeigt, daß Pilatus' Wort ἰδὸυ ὁ ἄνθρωπος/ecce homo keinen Doppelsinn enthalten soll, daß aber der ganze Kontext der Prozeßszene gleichwohl eine paradoxe Demonstration der Hoheit des Gottessohnes impliziert.

[24] Aufgrund anderer Unterscheidung zwischen Tradition und Redaktion wäre dies jetzt dennoch zu sichern, vgl. J. Jeremias, Die Sprache des Lukasevangeliums, Göttingen 1980, S. 311 zu 24,7 (auch dort ist „Nicht-Markusstoff" vorausgesetzt!).

IV. Die Umformung zum pneumatischen, himmlischen oder makro-kosmischen Menschen

U. Wilckens, Christus, der ‚letzte' Adam und der Menschensohn (387–403) untersucht Röm 5,15 und 1 Kor 15,47 von Vögtles These aus, daß Paulus die bar-nascha-Bezeichnung nicht als christologischen Würdenamen benutzt.

Wilckens geht davon aus, daß Paulus auf die Tradition vom endzeitlichen Kommen des Menschensohns Mt 24,30f sowohl in 1 Thess 4,16 als auch in 1 Kor 15,52 zurückgreift. An beiden Stellen tritt „die Auferweckung der Toten hinzu, die dieselbe Funktion im Blick auf die gestorbenen ἐκλεκτοί hat wie die Sendung der Boten des Menschensohns im Blick auf die lebenden" (393). Dafür werden überlieferungsgeschichtliche Voraussetzungen in der Apokalyptik aufgezeigt; es handelt sich hier zwar nur um parallele eschatologische Vorstellungskreise wie in Dan 7 und 12, aber sie werden von den Traditionsträgern als im Endzeitgeschehen zusammengehörig gesehen (394). Paulus begreift Christus so, wie die jüdisch-urchristliche Apokalyptik vor ihm den Menschensohn begriffen hat, wobei von diesem der paulinische Christus sich dadurch unterscheidet, daß er auch selbst als Auferstandener vorgestellt wird (396). Christus erscheint hier als der Auferstandene in der Funktion des Menschensohns, der als letzter Adam dem ersten Adam gegenübertritt (1 Kor 15,45).

Ist dem auch voll zuzustimmen, so sollte man diesen Vorstellungszusammenhang doch nicht eine polemische Korrektur der protologischen, hellenistisch-christlichen „Urmenschchristologie" (398f) nennen. Denn es gibt keine These im hellenistisch-jüdischen Bereich und in jüdischer bzw. jüdisch beeinflußter Gnosis, daß der nach Gen 2,7 geschaffene irdische Adam der zweite, dagegen der präexistente himmlische „Urmensch" der erste Mensch sei (389; siehe gleich Anm. 26). Paulus' Korrektur besteht nicht darin, daß er die vermeintlich vorgegebene Reihenfolge „erster – zweiter" umkehrt und damit den protologischen Adam, der nicht „Urmensch" genannt werden sollte,[25] zum eschatologischen macht, sondern darin, daß er den Adam von Gen 2,7, welcher nach dem von Gen 1,26f gezählt ein zweiter ist, genau wie Philo (Op. mund. 136)[26] als ersten betrachtet und den wiederkommenden Christus als zweiten Menschen himmlischen Ursprungs hinzufügt. Ist dem so, dann braucht man auch nicht mehr zu sagen, daß die Motive der Urmenschlehre, gegen die Paulus in 1 Kor 15 seine Aussage bestimme, in Röm 5 fehlen. Dann kann man besser zustimmen, „daß Paulus das, was 1 Kor 15 als Wirkung der Auferweckung Christi zur Geltung bringt, Röm 5 als Wirkung des Kreuzes durchdenkt... Diese Interpretation der Auferstehung Christi ist es letztlich, die eine Übernahme nicht nur des Menschensohn-Titels, sondern überhaupt der Menschensohn-Christologie – jedenfalls für Paulus – sachlich unmöglich machte" (403).

D. Der Menschensohn und verwandte Probleme in der Alten Kirche.

Die großangelegte Arbeit von Berger, die in der gegenwärtigen Diskussion um den Auferstehungsglauben in gewissem Sinne bereits Epoche gemacht hat, stellt eine Auslegungsmethode neuer Art dar. Man kann diese Methode am ergiebigsten nutzen, indem man aus ihrer eindrucksvollen Durchführung eine noch schärfere Präzision ableitet, als der Vf. selbst sie in seinem Schlußwort zu Teil I bietet. Er sagt dort:

„Gegenüber einer ‚unhistorischen' Weise der Parallelsammlung (rabbinische für Jesu Lehre, hellenistische für Paulus) sollte versucht werden, nun einmal nicht die Übertragung einzelner Titel und Begriffe auf Jesus und sein Geschick zu erhellen, sondern einen einheitlichen Hintergrund für einen zusammenhängenden Komplex von Aussagen zu erheben, zu fragen, ob es Texte gibt, in denen – unabhängig von der Darstellung Jesu und unbeeinflußt von dieser – nicht allein das Wort ‚Auferstehung' vorkomme, sondern wo von einer Auferstehung in einem Kontext die Rede sei, der im ganzen vergleichbar wäre. – Diese Präzisierung der religionsgeschichtlichen Fragestellung zu einer ‚traditionsgeschichtlichen', bzw. an mehr oder weniger fixierten Traditionen wie stereotypen Wortverbindungen orientierten, führte auf die Tradition über Tod und Auferweckung von Henoch und Elias als nächster ‚Parallele'" (142).

In Wirklichkeit geht es bei der traditionsgeschichtlichen Methode aber noch um mehr. Um dies zu erkennen, muß man eine Unterscheidung in das Verständnis dessen einführen, was gemeinhin als „Tradition" bezeichnet wird: es ist einmal Überlieferung, zum anderen Auslegung. Beides wird nicht nur oft ungenau unter den komprehensiven Ausdruck „Tradition" gefaßt, es durchdringt sich auch de facto nicht selten. Zum Beispiel pflegen in die Auslegungsgeschichte von Fall zu Fall auch Aussagen und Materialien mit einzugehen, welche sonst, unter der meist falschen Voraussetzung einer Gleichzeitigkeit mit dem Urchristentum, als Kontraste, Analogien, Parallelen oder dergleichen in die Auslegung neutestamentlicher Texte mit einbezogen werden. Umso weniger darf sich der Exeget oder Historiker von dieser faktischen Durchdringung dupieren lassen. In diesem Falle handelt es sich um die Forderung, die Geschichte der jüdisch-christlichen „Tradition" einschließlich nichtchristlichen Gutes, das in sie eingegangen ist, gleichsam auf zwei Bahnen zu verfolgen: auf derjenigen der Auslegungsgeschichte im engeren Sinn, an deren Anfang ein Text steht, und auf derjenigen einer Überlieferungsgeschichte, an deren Anfang etwas Komplexeres steht. In diesem Komplex gibt es keinen so klaren Anfangspunkt wie die Niederschrift eines Textes, sondern nur einen Anfangsbereich, innerhalb dessen sich Anschauungen und Gedanken zu einem Zusammenhang verdichtet haben, wie er ähnlich auch in einem schlicht greifbaren Text seinen Niederschlag gefunden hat; und es gibt sachlich innerhalb dieses Zusammenhanges nicht nur den geschriebenen Text selbst, sondern verwandte Gesamtanschauungen, deren jenem Text etwa gleichkommende Verdichtung nur selten in einem anderen Text zutage tritt, sondern öfter in späteren Stadien der Überlieferungsgeschichte durchscheint. Beim Verfolgen der „Traditions"-Geschichte kommt es darauf an, solches Durchscheinen möglicherweise älterer Überlieferungszusammenhänge oder auch von Teilen daraus von den schriftstellerisch-individuellen Variationen zu trennen, die ein Ausleger in seine Beschäftigung mit dem Text eingehen läßt.

Je weiter man aber im Verfolg der „Traditions"-Geschichte fortschreitet, desto nötiger wird eine zweite, noch viel schwierigere Distinktion: es ist nämlich die von Exegeten-Individualitäten geprägte Auslegungsgeschichte selbst, die ihrerseits auf die Überlieferungsgeschichte anreichernd einwirken kann. Deswegen wäre es zu einfach, die Überlieferungsgeschichte so eindeutig eine mündliche zu nennen, wie man allerdings die Auslegungsgeschichte eine schriftliche nennen kann. Denn auch eine mündliche Auslegung wird als solche erst dann bestimmend, wenn sie aufgeschrieben ist, während eine Überlieferung als solche längere Zeit mündlich auch neben schriftlichen Niederschlägen bestimmend bleiben kann.

Berger hat sich, in dieser Breite und Grundsätzlichkeit wohl als erster Neutestamentler überhaupt – denn Theodor Zahn war, verglichen mit ihm, reiner Auslegungshistoriker –, den in dieser Methode liegenden Möglichkeiten gestellt und damit ein Faß aufgemacht. Zwei Aussagenzusammenhänge ziehen sich wie ein roter Faden durch seine Untersuchung: Apk 11 und Sap Sal 2–5. Diese Texte stehen einmal für sich selbst, zum anderen als Beispiele für Überlieferungen ähnlichen Inhalts. Was die letzteren anlangt, so werden sie nun durch eine große Anzahl von Apokalypsen oder der Apokalyptik nahestehenden Texten verfolgt. Die unglaubliche Materialkenntnis B.s trägt hier ihre Früchte.[27]

[25] Man sollte zwischen Protoplasten und Urmenschen unterscheiden und den letzteren Ausdruck für eine Gestalt reservieren, in der möglichst viel Himmlisches, Makrokosmisches, Androgynes und Prototypisches zusammenkommt. Das gilt auch für Schweizer S. 104, der von Noah bei Philo sagt, er sei „dem Urmenschen (τῷ πρώτῳ διαπλασθέντι [hier scheint sogar γεώδει oder γηγενεῖ gefolgt zu sein, vgl. R. Marcus, Philo-Supplement I, S. 157 Anm. g; von Schweizer ausgelassen] ἀνθρώπῳ) gleich (Quaest. in Gen II 66)."

[26] Der Mensch von Gen 2,7 heißt De opif. mundi 136 ausdrücklich ἐκεῖνος δ' ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ὁ γηγενής. Der Mensch von Gen 1,26f wird in De opif. mundi 76 nicht numeriert, sondern ist ein γένος, das in εἴδη zerfällt. Wie auch Philo vom Erstgeschaffenen aus in der Weltzeit weitererzählt, zeigen gerade die von Schweizer a.a.O. angeführten Stellen über Noah als δευτέρας γενέσεως ἀνθρώπων ... ἀρχή und Mit-ἡγεμὼν παλιγγενεσίας und Mit-ἀρχηγέτης δευτέρας περιόδου (Vit. Mos. II 60 und 65), wobei zu beachten ist, daß Epochen, aber keine Gestalten numeriert werden. πρώτιστος, der Superlativ von πρῶτος, von Jakob Post. Caini 63 gebraucht (τοῦ ἀγενήτου γέννημα πρώτιστον), ist überhaupt kein Zählwort, und deshalb ist „des Unerschaffenen allererste Zeugung" (H. Leisegang, Philos Werke IV, S. 19) eine bessere Übersetzung als „erstes Geschöpf des Ungeschaffenen" (Schweizer, S. 104).

[27] Man vergleiche das 188 Nummern enthaltende „Alphabetische Verzeichnis der ... pseudepigraphischen Schriften apokalyptischen oder

Im vorliegenden Buch ist das Leitmotiv die Auferstehung zweier Zeugen, wie sie in Apk 11 mit Motiven aus Ez 37 geschildert wird. Apk 11 wird von B. deshalb ins Zentrum gestellt, weil es hier um Auferweckung von Einzelnen geht, die nicht schon mit der allgemeinen Auferstehung der Gerechten identisch ist. Die Durchmusterung der Quellen[28] anhand dieses Leitmotivs steht nicht nur äußerlich im Zentrum des ersten Teils.

Der Inhalt dieser zentralen Überlieferung wird noch in drei andere Richtungen verfolgt. Ausgehend von dem Nachweis, daß die beiden endzeitlichen Zeugen Henoch und Elia sein müssen, werden andere Überlieferungen über sie, vor allem die über ihren Märtyrertod, gleichsam in die Breite verfolgt. Ausgehend von der Herauslösung ihres Geschickes aus dem eschatologischen Zusammenhang, der nicht überall so gegeben ist wie in Apk 11, wird die individuelle, nichteschatologische Auferstehung von Propheten untersucht. Und schließlich: nachdem mehrfach der Sinn der Auferstehung ermittelt worden ist, kann gefragt werden, was denn an der materialisierten Seite dieses Sinnes wirklich hängt. Der Sinn ist: Das Leben bleibt vor Gott, Gegner werden beschämt, Widersacher werden ausgeschaltet, falsche Lehre über Gott wird widerlegt, rechte Lehre über Gott bleibt bestehen, die Legitimität der Träger dieser Lehre wird bestätigt. In der Auferstehung eines letzten und endgültigen Repräsentanten Gottes gilt dieses alles auf ihn konzentriert.

„Wenn und insofern als der Widersacher endgültig besiegt wird und diese Auferweckung den letzten und endgültigen Repräsentanten Gottes gilt, handelt es sich nicht mehr um eine ‚gewöhnliche' Auferstehung von Martyrern, sondern um einen singulären Vorgang. Singulär dabei ist dann aber nicht die Auferweckung oder Wiederbelebung an sich, sondern deren Funktion im endgültigen Gegenüber von Widersacher und Bevollmächtigten Gottes" (115).

Die materialisierte Seite des Sinnes der Auferstehung sieht entweder so aus, daß der Tote, nachdem er eine Weile dagelegen hat, wieder auf die Füße kommt, oder so, daß er mit Fleisch, Knochen und Blut wieder aus einem Grabe hervorkommt, in das er gelegt worden ist. Solche Beschreibungen sind neben die nichtmaterialisierte Sinnbeschreibung von Sap Sal 2–5 zu halten. Man sollte sich nicht scheuen, demgegenüber eben von Materialität und nicht nur einfach von Historizität von Auferstehungsbeschreibungen zu sprechen: dann kommt der historische und der theologische Kardinalpunkt am deutlichsten heraus.

Bevor diese Kardinalpunkte hervorgehoben und kritisch betrachtet werden können, muß Teil II kurz referiert werden. Er behandelt die Visionen von der Auferstehung Jesu. Die Verbindung seines Geschickes mit dem sonstiger endzeitlicher Zeugen, um die es im I. Teil ging, besteht darin, daß auch Jesus von Gegnern als falscher Prophet getötet worden ist.

Wiederum gelten die oben angestellten Beobachtungen über B.s Methode, nur hier bezogen auf Auferstehung aus einem Grabe und Hinaufstieg zum Himmel als zwei Akten eines Geschehens, die sichtbar sind. Die patristischen Zeugnisse sind andere als die für Seitenstücke zu Apk 11,3ff, in denen von der Auferweckung der beiden Märtyrer die Rede ist (66–99): Ev. Petr. 38–40.56; Justin, Dial. 53,5; 106,1; 126,1; 1. Apol. 50,12; Barn. 15,9; Asc. Jes. 3,17f; Ker. Petri 3; Epist. Apost. 10ff; Par. Jer. 9,20; Syr. Didask. 21. Sie werden detailliert und scharfsinnig mit analysierten Aussageeinheiten aus Joh 20f, Mk 16, Mt 28, Lk 24, 1 Kor 15 und Apg 1,2–11 in Verbindung gebracht. Vor allem geht es in diesem Teil darum, alle einzelnen Elemente sowie den gesamten Kompositionsplan der österlichen Erscheinungsberichte aus der Tradition visionärer Erscheinungen aufzuweisen. Dabei sind hier Formgeschichte und Religionsgeschichte auf neuartige Weise verbunden, indem im Bereich der letzteren mit der Methode der ersteren visionäre Einzelgattungen und daneben „interspezifische" Elemente bestimmt werden. In Bezug auf die „Historizität" des Gesehenen gilt Analoges wie zu Teil I (228 unten): „Die Frage nach der Historizität des Berichteten wird man daher ... in dem Sinne beantworten können, daß historisch der Anspruch bestimmter Autoritäten und Zeugen aufgrund des Visionsberichtes erhebbar ist. Unbezweifelbar ist hier, daß so für bestimmte Personen und Gruppen Geltung und Autorität reklamiert wurde. Will man dagegen von Erscheinungen auf das Osterkerygma selbst schließen, so ist man auf die Berichte vom leeren Grab (nicht Erscheinungen Jesu und überdies deutlich ‚topisch') und auf die Berichte über das Wiedererkennen verwiesen ... Diese Berichte liegen alle erweitert oder in später Kurzform vor. Die Gattung ist hellenistisch, aber auch für Philo und in rabbinischen Eliasberichten gut bezeugt. In dieser Form hat man daher wahrscheinlich das Auferstandensein/Erhöhtsein Jesu selbst in frühem Stadium literarisch begriffen."

Die Beziehung zwischen dem in Teil I behandelten Geschick der Propheten und dem in Teil II behandelten Geschick Jesu besteht nun nach B. nicht nur in einfacher inhaltlicher Parallelität, sondern vor allem in der parallelen Evidenz, hier wie dort die gleiche Methode sinnvoll verwenden zu können, die sich einmal auf die Auferstehungsaussage überhaupt, zum anderen auf die Erscheinungsberichte bezieht.

Nach Teil I hat sich eine jüdische Urform von Auferstehungsvorstellung sowohl in Apk 11 als auch in Mk 9,9–13 erhalten, und sie müsse beide Male zum Propheten Elia gehört haben; ihm wurde das typische Leidensgeschick aller Gottgesandten zugeschrieben, und damit wurde die Entrückung, die von ihm ursprünglich nur ausgesagt worden war, über „Empfang des neuen Lebens von Gott, die Auferstehung genannt werden kann", und die „Auferstehung von Märtyrern" als „erste Auferstehung" – alles behandelt im wichtigen § 14 (109–125) – zur Auferstehung mit Himmelfahrt nach bis zum Ende durchgestandenen Todesleiden. Nur von daher konnte Elia auch im Volksglauben als Wiederkommender erwartet werden. In Apk 11 ist nun der Zusammenhang dieser Motive mit der Elia-Gestalt unverändert geblieben, und aus der Henochtradition ist der Kampf gegen die Widersacher hinzugekommen (357f, Anm. 430), so daß die Konzeption von zwei Märtyrern entstand. Mk 9 hingegen setzt die Übertragung der eschatologischen Rückkehr des Propheten Elia auf Johannes den Täufer voraus; zu dieser Übertragung müssen weitere Gründe gekommen sein, so daß Johannes schließlich selbst als Auferstandener gewußt wurde (Mk 6,14.16). Damit wäre in die Verkündigung entweder des historischen Jesus oder der von der Urgemeinde ihrem Herrn zugeschriebenen Predigt ein Deutungsmuster für das Geschick des Menschensohnes Jesu hineingekommen, der gleichfalls mit dem bis zum Martyrium getriebenen Prophetenleiden zu rechnen hatte (Mk 9,12b): Dieses würde sich zur Auferstehung von den Toten wenden (Mk 9,9b; über das Menschensohnproblem, wie es sich von den beiden hiermit ins Zentrum gerückten Stellen aus stellt, ist am Schluß zu reden).

An dieser Stelle erheben sich einige grundsätzliche Fragen, zu welchen der Rezensent dem Buche keine deutlichen Antworten entnehmen konnte. B. ist hier in einer bedeutenden Publikation schon weiter gekommen oder, sollten die Vorarbeiten mit dem hier besprochenen Werk zusammenfallen, er hat sich deutlicher ausgedrückt.[29] Hier hingegen sieht es manchmal so aus, als ob der Ansatz nicht insofern im Text liegt, als der Text „etwas" bezeugt, das außer ihm liegt, sondern insofern er sich selbst bezeugt, in welchem alles liegt (vgl. 424, Anm. 631). Wie dann die Kategorie der Erfahrung aussieht, ob sie die des Empirismus ist oder in die (der) Textaussage aufgenommen wird, bleibt undeutlich. B. leugnet im Buch zwar nirgends Oster-„Erfahrungen". Aber was er S. 234f über Erfahrungen sagt, die in ganz bestimmten theologischen Kategorien „gemacht" werden, bzw. „Anwendungsfälle" von Kategorien sind, erscheint adversativ einer aus dem Vorhergehenden zu ziehenden Konsequenz entgegengesetzt, es könne auch damals schon auf Einbildung oder Autosuggestion hinausgelaufen sein, was sicher erst für Adrian Leverkühns Chorwerk „Apocalipsis cum figuris" gelten soll: „Tatsächlich gibt es eine apokalyptische Kultur, die den Ekstatikern bis zu einem gewissen Grade feststehende Gesichte und Ergebnisse überliefert, – so sehr es als psychologische Merkwürdigkeit anmuten mag, daß einer nachfiebert, was andere vorgefiebert, und daß man unselbständig, anleiheweise und nach der Schablone verzückt ist. Dennoch ist dies der Sachverhalt ..."[30]

Doch da es sich um vergangene Erfahrungen handelt, gilt in jedem Falle, wie immer man sie auch verstehen mag: Es ist nichts da, was, gäbe es dafür andere Kommunikationszeichen als aufgeschriebene Sätze und Worte, auch anders vermittelt werden könnte; der Text, oder die Tradition, ist deshalb mehr als nur eine „Hilfe" zum „Verstehen" jenes geheimnisvollen Anderen (vgl. 231–235). Der Vorteil dieses Ansatzes ist, daß Versuchungen, irgendetwas psychologisch erklären zu wollen, gar nicht aufkommen können.

Auf einem anderen Blatt steht, wie eine Geschichte des Urchristentums von einem Verfasser aussehen würde, welcher sagen kann: „Nur ist es nicht statthaft, etwa die ‚reine Historie' zu trennen von dem,

visionären Inhalts" bei K. Berger, Die griechische Daniel-Diegese (Studia Post-Biblica 27), Leiden 1976, S. XI–XXIII.

[28] Als „Seitenstücke zu Apk 11,3ff, in denen von der Auferweckung der beiden Martyrer die Rede ist", werden S. 66–101 durchmustert Lact. Inst. 7,14–17, Kopt. Elias-Apokalypse 3, Äthiop. Elias-Apokalypse, Syr. Ephraem-Apokalypse, äthiop. und arab. Petrus-Apokalypsen, Kopt. Daniel-Apokalypse, Vita Prophetarum, lat. Ps.-Ephraem-Apokalypse, Tiburtina Graeca, Latina und Arabica, Brief des Pisuntios, Ps.-Cyprian, De Montibus Sina et Sion, Nikodemus-Ev. 2,9 und spätere Zeugnisse.

[29] K. Berger, Exegese des Neuen Testaments (UTB 658), Heidelberg 1977, besonders Kap. 3 „Text und Mitteilungsgeschehen", Kap. 8 „Soziologische Fragen" und Reg. s. v. Erfahrung.

[30] Thomas Mann, Doktor Faustus, Suhrkamp-Ausgabe 1942, S. 567.

was durch die theologischen Erfahrungskategorien ‚hinzukonstruiert' ist ... (Es) ist eben nicht genau zu sagen, auf welche Weise hier Ereignis und Erfahrungskategorie verflochten sind, d. h. wieweit diese Ereignisse von Zeitgenossen ohne entsprechende theologische Kategorien ähnlich oder anders aufgefaßt werden mußten. Die Frage, wieweit der historische Boden reicht, ist aus erkenntnistheoretischen Gründen nicht zu beantworten" (234f). Aber das ist hier nicht das Thema.

In anderer Richtung aber sind von B.s eigenem Ansatz aus Fragen anzumelden. Er sagt:

„Dabei möchte ich nicht sagen, die Erfahrung der Auferstehung Jesu sei mit der dargestellten Tradition einfach identisch – vielmehr wird aus der Verschiedenheit der Texte sehr wohl deutlich, daß es sich (wie stets in der Geschichte) um ein einmaliges und individuelles und unwiederholbares Geschehen handelt. Anhand der dargestellten Tradition konnte vielmehr der Erfahrungshorizont der Jünger nur – und dann auch noch mutatis mutandis – rekonstruiert werden" (424).

Nimmt man den Vf. hier beim Wort, dann lautet die Frage, ob über den allgemeinen Tatbestand hinaus, daß Auferstehung von den Verschiedensten als wirklich – im definierten Sinne – „erfahren" werden konnte, die Traditionen vom Auf-die-Füße-Kommen der zwei Zeugen in Apk 11 und von der Unvergänglichkeit der Gerechten in Sap Sal 2–5 mit der Tradition von der Auferstehung Jesu überhaupt etwas zu tun haben. Zunächst ist hier Mehreres zu akzeptieren: B. will natürlich auch hier nicht auf eine Theologie materieller Tatsachen hinaus. In der Frage nach der „Historizität" bleibt er bewußt bei den „historischen Bedingungen von Aussagen" stehen. Die Aussagen selbst, die sich dann aber auch als historische geben, machen dann den theologischen Kardinalpunkt aus (siehe oben). Es ist allerdings ungenau, von jenen Bedingungen analog zu „Erlebnis" oder „Inhalt", von den Aussagen wie von „Anschauung" oder „Form" zu reden – es sei denn, B. will es dem Leser erleichtern, mit der Diastase zwischen dem einen und dem andern auch Erlebnis- und Formkategorien als solche über Bord zu werfen (146).[31] Zuzustimmen ist jedenfalls der Feststellung, „daß die Aussagen über Auferstehung und Himmelfahrt ... ‚vorösterliches Gut' waren und Jesus und seinen Jüngern und damit dem frühnachösterlichen Trägerkreis nicht fremd gewesen sein können" (146).

Zu eng im Sinne späterer Theologie bleibt B. dann aber, wenn er das, womit Jesus notwendigerweise gerechnet haben soll, auf „notwendige" (δεῖ) „Auferweckung" zuspitzt. Dieser Ausdruck, also ἀναστῆναι im aktivischen Sinne wie in Mk 9,31, ist nur innerhalb eines kleinen Feldes von drei weiteren Ausdrücken sinnvoll, nämlich „gesehen werden" (Joh 16,16.17.19), „vollendet werden" (Lk 13,32), „den neuen Tempel bauen" o. ä. (Mk 14,58 par; 15,29 par.; Joh 2,19; vielleicht Apg 6,14).[32] Dies sind Aussagen, die ihren Symbolcharakter gegenseitig stützen; sie gewinnen Profil, indem man sie den viel reicheren und oft sogar konkreteren Aussagen gegenübersetzt, mit denen Jesus sein Leiden ankündigt, und sie unterscheiden sich von den materialisierten Symbolen des Wieder-auf-die-Füße-Kommens in Apk 11,11 und des leiblichen Aus-der-Grabkammer-Kommens in Ev. Petr 39.

Dementsprechend wäre dann wohl auch deutlich zu trennen zwischen dem „am dritten Tag" von 1 Kor 15,4 bzw. „nach drei Tagen" der markinischen Form der Leidensweissagung – es kann hier dahingestellt bleiben, ob eine der beiden Formeln die ältere ist –, wann Jesus aufersteht, und den „dreieinhalb Tagen", nach welchen die beiden Zeugen von Gottes Geist wiederbelebt werden (Apk 11,9.11). Hatte Lohmeyer[33] noch ungenau sagen können: „Der Seher lebt in der eschatologischen ‚Zeit' von $3^1/_2$ Jahren ...; die $3^1/_2$ Tage sind den $3^1/_2$ Jahren analog", so ist B. jetzt sicher zuzustimmen, daß die $3^1/_2$ Jahre der Vernichtung des Irdischen vor der Erfüllung, von denen in Dan 12,7 die Rede ist, dahinter stehen (passim); zwischen „Jahren" und „Tagen" eine vox media „Zeiten" anzunehmen, geht für apokalyptische Sprache durchaus an. Aber das „nach drei Tagen" auf jene $3^1/_2$ apokalyptischen Zeiten der Erniedrigung zurückzuführen (133), geht zu weit. Das traditionsgeschichtliche Auslegungsprinzip ist überzogen, wenn die Auferstehung nach drei Tagen auf eine christliche Neuauslegung von Dan 7 und 12 zurückgeführt wird, in welcher die letzte halbe Woche der Erniedrigung durch die Erhöhung abgelöst worden sei. Viel wahrscheinlicher ist es, daß diese drei Tage in den Zusammenhang der anderen von Jesus gesprochenen 3-Tage-Worte gehören.[34] Das ist deshalb keine neue Einführung von Anstoß zu traditionsfreier Erfahrung aufgrund schöpferischer ipsissima verba, sondern fügt sich in den traditionsgeschichtlichen Ansatz, weil Jesus ja selbst hier traditionsgebunden über einen Zeitraum spricht, den wir „einige Tage" nennen würden (Hos 6,2 ist dann ein Beispiel für diese traditionelle Redeweise, aber es steht nicht als Initialzeichen vor ihr, um immer wieder ausgelegt zu werden). Der Fehler wäre vermieden worden, wenn B. statt auf die „Auslegungs"- auf die „Überlieferungs"-Komponente der „Tradition" gesetzt hätte.[35]

In gleicher Weise muß m. E. auch beim Menschensohn-Problem differenziert werden. Für B. stehen Leiden, Verherrlichung und Elia-Topik im Zentrum dieses Problems, jedenfalls soweit es in diesem Buche zur Sprache kommt.

„Leiden" ergibt sich dann so: der Menschensohn ist (Kollektiv?) die Heiligen von Dan 7,18.22.27, und da diese vor der Erfüllung $3^1/_2$ Zeiten lang an die Völker ausgeliefert waren, leidet er entsprechend. Von den beiden Zeugen von Apk 11 her schließt dieses Leiden das Totsein ein. Von hier aus gesehen, ist der Status von Dan 7,14 (individuell!),

[31] Die hier bestehende Verständnisschwierigkeit muß ich gleichfalls stehenlassen und darf zur Erläuterung aus einer brieflichen Antwort Bergers vom 17. 2. 1981 auf Fragen von mir zitieren: „Die Stoßrichtung ist hier eindeutig: Ablehnung der Trennung von Form und Inhalt, wie es die Schule Bultmanns in der existentialen Interpretation ständig vollzieht. Vielmehr denke ich an drei Dinge: a) die theologischen Bedingungen im Sinne vorhandener Traditionen (hier: Tradition von der Ersten Auferstehung wie Apk. 11). b) Erlebnisse und Erfahrungen (Jesus mit sich und seinen Mitmenschen, die Jünger zu Ostern). Daß der historische Boden da ist, wird doch nicht bestritten. c) die formulierte textliche Aussage. – Daß es noch andere Voraussetzungen für c gibt als a und b, wird nicht bestritten. Daß sich die neutestamentlichen Aussagen als ‚historische' geben, ist nicht richtig, wenn man nicht ‚historisch im damaligen Sinne' von ‚historisch in unserem Sinne' unterscheidet."

[32] Wichtig zum neuen Tempel, einschließlich Stephanus-Martyrium, Berger selbst S. 222 und S. 630f, Anm. 578.

[33] Die Offenbarung des Johannes (HNT 16), Tübingen ^{2}1953, S. 93.

[34] Vgl. J. Jeremias, Die Drei-Tage-Worte der Evangelien, in: Kuhn-Festschrift (oben Anm. 20), S. 221–229. Von hier aus kann ich der Behandlung dieser Worte bei Berger S. 139f nicht folgen und vermag auch nicht zu sehen, daß in der alten Tradition Pesikta Rabbathi 35 (Friedmann 161a) („Drei Tage vor dem Kommen des Messias wird Elias erscheinen ...") die $3^1/_2$ „Zeiteinheiten" des Auftretens des endzeitlichen Propheten auf 3 reduziert worden sind (140).
Zum Problem Berger brieflich: „Überdies meine ich, daß man die Rede von ‚am dritten Tag' sehr deutlich wird unterscheiden müssen von dem ‚nach drei Tagen' (vgl. die red. Änderungen der Evangelisten hier). Und von ‚nach drei Tagen' ist eben nur im Zusammenhang mit dem Menschensohn die Rede ... Daß demgegenüber die Rede von ‚am dritten Tag' einen eigenen Ursprung in Hos 6,2 hat, ist nicht zu bestreiten, vgl. aber zugleich Teil I, Anm. 481 (hier geht es um Belege der Anschauung, daß man innerhalb der ersten drei Tage nach dem Tod noch mit einer Rückkehr der Seele in den Leib rechnen kann, C. C.). Aber daß ‚am dritten Tag' oder ‚nach drei Tagen' im Grunde austauschbare allgemeine Redeweise der Zeit für ‚einige Tage' war, halte ich durch J. Jeremias ebensowenig für bewiesen wie durch K. Lehmann. Meine Erfahrung lehrt, daß in apokalyptischen Texten nie die allgemeine Redeweise, sondern in aller Regel sehr bestimmte und konkrete Vorstellungen auf die sichere Spur führen. Die Masse des Materials erklärt nicht, warum gerade hier von drei, bzw. nach drei Tagen die Rede ist. Daher auch meine Abneigung gegen die allgemeinen Motive: Als isolierte Versatzstücke beweisen sie nichts für den jeweiligen Sitz im Kontext."

[35] Dies auch zu S. 135: „C. Colpe (ThWbNT 8, S. 446) nimmt an, die Menschensohnbezeichnung sei über Ich-Formeln über Leiden und Vollendung (z. B. Lk 13,32f) eingedrungen und habe das Ich ersetzt; nun mag der Vorgang denkbar sein, nur ist zu fragen, weshalb sich der nach Colpe im Judentum doch nur im Sinne himmlischer Hoheit bekannte Menschensohntitel so ohne weiteres ausgerechnet zur Formulierung von Leidenssummaren angeboten haben soll." Antwort: Der Titel wurde nicht herangezogen, um etwas zu „formulieren", „auszulegen", sondern er war „überliefert", und zwar so fest, daß man ihn mitverwenden mußte und die sich dann ergebende „Schockierung durch paradoxe Formulierungen" in Kauf nahm (man versprach sich also keinen „Erfolg davon", und es war auch „das missionarische Interesse der frühen Kirche" nicht „darauf ausgerichtet, Ärgernisse zu formulieren", wie Berger als Motivation des von mir angenommenen Vorganges unterstellt). Dazu wieder Berger (brieflich): „Warum darf Leiden + Erhöhung des Menschensohnes nach drei Tagen keine relecture von Dan 7 sein? Auf S. 107 ist gezeigt, wie ‚nach drei Tagen' auch in der Antichrist-Elia-Tradition üblich ist. Beispiele für außerjesuanische martyrologische Auslegung von Dan 7 wurden gegeben (40–42. 107f) und sind vermehrbar. – Und: auch da, wo ich von ‚Tradition' und nicht von ‚Auslegung' rede (oder reden müßte), geht es doch nie um allgemeine Tradition, sondern immer um bestimmte Wortfelder."

der isoliert genommen von vornherein nur „hoch" wäre, „aus dem Leiden erhöht" oder „verherrlicht". Elia-Johannes, dessen Leidensgeschick dem des Menschensohnes ähnlich ist (Mk 9,13), und welcher wiederkommt (Mk 9,13) wie dieser (Mk 9,9), bestätigt das Typische und die Festigkeit einer so zustandekommenden Traditionsverdichtung.

Diese Konstruktion wäre nicht nötig. B. wäre seinem Ansatz treu geblieben, wenn er beim Zusammentragen von Belegen für Jesu persönliche Leidenserwartung[36] darauf beharrt hätte, daß hier traditionelles Prophetenschicksal und tatsächliche Neuerfahrung desselben nicht zu trennen sind. Für Auferweckung und Erhöhung ist dann, was den Referenzrahmen anlangt, die Tradition von Apk 11 richtig einbezogen, während für die Ausfüllung dieses Referenzrahmens die urchristliche phänomenalpneumatische Aktualisierung von Jesu Vollendungsaussagen – einschließlich der drei Tage – stehen muß. Die Traditionsorientiertheit übergreift damit Ostern, und ob die Elia-Topik die Oster-„Erfahrung" mit vorbereiten hilft oder erst aufgrund ihrer herangezogen werden konnte, läuft auf dasselbe hinaus.

Im Sinne der eingangs aufgezeigten Methode müßte es möglich sein, von solchen Differenzierungen aus, welche doch von keiner anderen Art sind als die, welche schon vor dem Urchristentum zu so vielen Aussage-Erfahrungs-Möglichkeiten geführt hatten, in den Menschensohn-, Henoch-, Elia- und Auferstehungstraditionen der Alten Kirche zu unterscheiden, was Auslegung jüdischer Apokalypsen und des NT, und was Überlieferung ist. Für die Überlieferung muß sich dann ergeben, was schon für die Erklärung des NT und des Urchristentums heranzuziehen ist und was nicht. Was nicht heranzuziehen ist, tritt dann zusammen mit der Auslegung als proprium der Altkirchlichen Tradition hervor. Für dies alles hat B. in jedem Falle die epochemachende Vorarbeit geleistet, in vielen Fällen auch schon die richtigen Ergebnisse gewonnen.

E. Probleme heutigen Verständnisses

Die Vögtle-Festschrift enthält am Schluß zwei gehaltvolle Aufsätze, K. Lehmann, Über das Verhältnis der Exegese als historischer Wissenschaft zum dogmatischen Verstehen (421–434) und O. Kaiser, Menschensohn, Menschensohnforschung und praktische Verkündigung. Überlegungen zur Dialektik von Autonomie und Finalisierung neutestamentlicher Wissenschaft (435–488). Sie stellen mit ihren fast 70 Seiten ein eigenes kleines Buch dar und greifen weit über das Menschensohn-Thema hinaus. Eine Zusammenfassung in Thesen ist ausgeschlossen und würde das Anliegen beider Autoren schlimm verkürzen. So sei es dem Rezensenten gestattet, in Kürze einen dritten Ansatz zu systematischen Überlegungen vorzulegen.

Lehmann sagt S. 428: „Der Gegensatz zwischen ‚historischer' und ‚dogmatischer' Methode entspringt – abgesehen von der langen historischen Konfrontation – nicht zuletzt psychologischen Motiven, weil man nämlich unter Berufung auf *die* historisch-kritische Methode nicht selten die dogmatische Erkenntnis prinzipiell der Unwissenschaftlichkeit bezichtigte und nur der historischen Kritik ‚Wissenschaftlichkeit' zuerkannte" Lehmanns Begründung der Wissenschaftlichkeit der Dogmatik wäre durch die Frage zu komplementieren, wodurch sich denn eigentlich die Motivation für Sprachprägung, Traditionsübernahme und sprachliche Selektion – lauter Phänomene, mit denen es die historischen Menschensohn-Untersuchungen immer wieder zu tun haben – von „Psychologie" unterscheidet? Die Exegeten und Religionshistoriker werden es lernen müssen, hinter den unangreifbaren philologischen Positivismus zurück nach solchen Motivationen zu fragen und dafür Kategorien einer historischen Psychologie zu entwickeln, und sie werden zu hinterfragen haben, was sie selbst psychologisch hindert, sich der historisch-psychologischen Frage zu stellen.

Zu einer solchen wird auch ein genauer Symbolbegriff gehören müssen. O. Kaiser zitiert (464) die Schlußsätze des Rezensenten zum Menschensohn im Matthäusevangelium[37] und sagt dazu: „Es ist nach unseren theoretischen Erörterungen, die wir vorausschickten, gar kein Zweifel: Colpe bietet in dem zweiten (von uns kursiv gesetzten) Teil seines Resümees eine (unbeschadet variierbarer Einzelheiten seitens der Forschung) ausgezeichnete Darstellung eines ausgeführten und im Matthäusevangelium vorfindlichen Kommunikationsmodells *Menschensohn* im Rahmen einer personologisch verfaßten, prädikativen Jesu- bzw. Christologie in titularer Ausführung." In der Auslegung und Anwendung dieses „Modells" bewegt sich Kaiser weiterhin auf der Aussagenebene. Man wird m. E. von da aus weiterfragen müssen, ob man nicht auch zu einem kommunizierbaren Symbolbegriff gelangen kann, wobei vorläufig offenbleiben muß, ob dieser den Symbolcharakter des Menschensohns, wie Kearns ihn entwickelt, einfach weiterführt oder nicht. Denn die Frage stellt sich noch öfter. Darf man z. B. die Reden vom Wieder-Hervorkommen aus dem Grabe und vom Wieder-auf-die-Füße-Kommen des Toten „materialisierte Symbole" nennen? Und: Wodurch unterscheidet sich der Triumph Gottes über Gegner seines Propheten, welcher derart „symbolisiert" wird, vom Weiterleben des Geistes in den Anhängern des Märtyrers (einschließlich der langen Reihe von Sokrates bis Gandhi)? Darf man im Zusammenhang damit die Erscheinungsberichte einer „objektiven Visionshypothese"[38] zuordnen, und kommt man mit einem solchen Symbolbegriff über Bultmanns empiristischen Satz hinaus, die Auferstehung sei kein historisches Ereignis? Hier stellt sich vom Symbol aus die Frage nach dem Faktum. Daran wird sich orientieren müssen, was man unter Überlieferung des Faktischen, Traditionalisierung des Überlieferten und Auslegung (und damit Fortschreibung) der Tradition künftig verstehen soll.

[36] Vgl. J. Jeremias, Neutestamentliche Theologie I: Die Verkündigung Jesu. Gütersloh ²1973, S. 263–284.

[37] ThWbNT 8, S. 464 Z. 12–465 Z. 6. Kursiv setzt Kaiser: „Matthäus bietet damit eine Synthese aller bis zu ihm und durch ihn entstandenen Bedeutungen: der Menschensohn, immer in statischer Identifikation mit Jesus, ist der auf Erden Predigende, der sühnend Leidende, der zum Herrn der Kirche Erhöhte, der als Richter und Anwalt zum Endgericht Wiederkommende und der in seinem Reich, dem Gottesreich, über den Neuen Äon Herrschende."

[38] Diese und die nächste Frage zu Berger S. 228 letzter Abs. und S. 234f.

Hayes, John H.: **An Introduction to Old Testament Study.** – Nashville: Abingdon (1979). 400 S., kart. $ 10.95

Laut Vorwort will Vf. hier kein wissenschaftliches Handbuch der Einleitung in das AT vorlegen, sondern den Leser über den Stand der Forschung auf dem Gebiet einiger wichtiger Probleme des AT unterrichten. Deswegen stellt er auch den einzelnen Kapiteln nur eine ausgewählte Bibliographie von Werken in englischer Sprache voran.

Kap. 1 „The Canon of the Old Testament" (15–44) bespricht relativ ausführlich die Geschichte des Kanons; am Schluß dieses Kapitels erwähnt Vf. – offenbar zustimmend – Bestrebungen im Protestantismus, die „Apokryphen" wieder in den Kanon einzubeziehen.

Die nächsten Kapitel sind den Methoden der heutigen Bibelwissenschaft gewidmet: Kap. 2 „The Textual Criticism of the Old Testament" (45–81) unterrichtet über die Geschichte des hebräischen Textes und über die alten Übersetzungen sowie über die Aufgabe und die Prinzipien der Textkritik, wobei gut ausgewählte Beispiele die Ausführungen veranschaulichen. – Kap. 3 „The Historical-critical Approach to the Old Testament" (83–120) bietet zunächst einen Überblick über die Geschichte der sog. historisch-kritischen Forschung vom Altertum bis um 1700 und demonstriert dann an der Geschichte der Pentateuchforschung seit Henning Bernhard Witter und Jean Astruc, wie die Literarkritik arbeitet und zu welchen Hauptergebnissen sie gekommen ist. – Kap. 4 „Old Testament Form Criticism" (121–154) berichtet über die Anfänge der sog. Formgeschichte, würdigt die Verdienste von Hermann Gunkel und beschreibt die wichtigsten literarischen Gattungen.

Die restlichen sechs Kapitel besprechen im großen und ganzen die einzelnen atl Bücher, geordnet nach Gruppen: 5. „The Pentateuch" (155–197) legt ausführlich die Vier-Quellen-Theorie dar, bietet eine Tabelle über die Aufteilung des Buches Genesis auf die „Quellen", bespricht die „Theologie" der Quellen und verschweigt am Schluß auch nicht, daß die Pentateuchforschung heute an einen toten Punkt angekommen zu sein scheint. – 6. „The Historical Books" (199–247) spricht sich gegen das Vorhandensein der Pentateuchquellen in den anderen „Geschichtsbüchern" aus, bespricht Inhalt und Kerygma des „Deuteronomistischen Geschichtswerkes" und des „Chronisten", trennt aber Esr-Neh als selbständiges Werk vom Chronisten ab, wobei unentschieden bleibt, ob Esra oder Nehemia früher nach Jerusalem kommt. – In 7. „Israelite Prophecy" (249–283) spricht der Vf. nicht über die einzelnen Propheten oder Prophetenbücher, sondern unterrichtet nur sehr pauschal über die Geschichte und das Wesen der Prophetie vor Amos und über die wichtigsten Gattungen und Verkündigungsinhalte der Schriftprophetie. – 8. „The Psalms" (285–317) beschäftigt sich relativ ausführlich mit den Psalmengattungen und ihren Beziehungen zum Kult. – Auch die Weisheitsliteratur findet in 9. „Israelite Wisdom

Literature" (319–361) das besondere Interesse des Vf.s; hier werden natürlich besonders Ijob und Koh gewürdigt, aber auch die einzigen „apokryphen" Bücher, die Vf. etwas eingehender bespricht, Weish und Sir. – 10. „Daniel and Jewish Apocalyptic" (363–389) bildet den Abschluß. – Ein Sachregister, ein Verzeichnis der erwähnten modernen Autoren und ein Bibelstellenverzeichnis sind noch hinzugefügt. Auf Anmerkungen unter dem Text ist verzichtet.

Wer sich über die in den oben genannten Kapitel-Überschriften erwähnten Fragen unterrichten will, wird in diesem Bd gut informiert. Der Bd ersetzt allerdings dem Theologiestudenten kein Handbuch der atl Einleitung, weil viele Fragen, deren Besprechung man in einer „Einleitung in das AT" sucht, nicht oder nur sehr oberflächlich behandelt sind. So ausführlich der Pentateuch, die Psalmen und Daniel dargestellt sind, so unbefriedigend sind die Kapitel über die anderen „Geschichtsbücher" und vor allem über die Propheten. Die Bücher Rut und Ester und die einzelnen Prophetenbücher werden überhaupt nicht besprochen, und wenn der Autor sich schon für die Kanonizität der „Apokryphen" einsetzt, hätte man neben Weish und Sir auch ein paar Worte über die anderen deuterokanonischen Bücher erwartet. Die Literatur in englischer Sprache ist zwar relativ umfassend verzeichnet. Kann man aber dem angesprochenen Leserkreis nicht doch wenigstens die wichtigste Literatur in Französisch und Deutsch zumuten? Kein deutscher Autor eines Buches dieses Umfangs und dieser Zweckbestimmung könnte es sich, wenn er schon so ausführliche Literaturübersichten bietet, versagen, wenigstens englische und französische Standardwerke aufzuführen. Sehr lesenswert aber sind auf jeden Fall die Kapitel über die Kanongeschichte und über die Geschichte der exegetischen Methoden. Freilich ist nicht recht einzusehen, warum die Formkritik ein eigenes Kapitel erhalten hat und nicht mit dem Kapitel „Historical-critical Approach" zusammengefaßt wurde. Auch müßte man heute schärfer zwischen Formkritik und Gattungskritik unterscheiden.

München Josef Scharbert

Kearns, Rollin: **Vorfragen zur Christologie.** I: Morphologische und semasiologische Studie zur Vorgeschichte eines christologischen Hoheitstitels. – Tübingen: Mohr (Siebeck) 1978. IV, 207 S., kart. DM 58.–

Unter den neueren Untersuchungen zum Menschensohn-Problem (s. o. Sp. 353ff) nimmt dieser erste eines auf drei Bde veranschlagten Werkes eine besondere Stellung ein. Es geht um ein scheinbar so begrenztes Problem wie die Morphologie und Semasiologie jener semitischen Wortverbindung, die interlinear in die deutsche Wortverbindung „Sohn des Menschen" umgesetzt werden kann. In der historisch-philologischen, traditions- und religionsgeschichtlichen wie der theologischen Vielschichtigkeit des Menschensohn-Problems war dies die Ebene, auf der das meiste, wenn nicht alles geklärt zu sein schien. Die meisten Untersuchungen spielen sich denn auch auf anderen Ebenen ab. Und doch zeigt sich jetzt, daß die vermeintliche Klärung auf der morphologischen und semasiologischen Ebene auf einer forschungsgeschichtlich nahezu unbegreiflichen Kurzsichtigkeit beruhte. Es bedurfte des Wagemutes und der ausdauernden Arbeitskraft eines jungen Forschers, welcher mit dieser Arbeit erstmalig hervortritt, um allen Arbeitern auf diesem Felde neu die Augen zu öffnen. Das wird ein Verdienst sein, auch wenn andere dann etwas anderes sehen.

Der Vf. hat die altaramäischen Inschriften, beide Talmude, den Midrasch Rabba, sämtliche Targume, die früheste samaritanische und christlich-palästinische, die syrische und die mandäische Literatur durchgearbeitet – um von Selbstverständlichkeiten wie Bibel, Test XII, äth. Hen. u. a. nicht zu reden. Man muß das Quellenverzeichnis (185–189) und die 28 Kolumnen des Stellenregisters (190–204) zuerst lesen, um zu ermessen, welch ein Durchbruch hier erzielt worden ist. Diese Aufbereitung des gewaltigen Materials wird von jedem künftigen Bearbeiter zuerst konsultiert werden müssen, und er wird Kearns nicht nur diese selbst, sondern auch die Redlichkeit zu danken haben, mit der die verschiedenen Grade des Hypothetischen bis hin zum Gesicherten so klar entfaltet werden, daß man von da auch zu anderen Resultaten kommen könnte, als Kearns sie darlegt.

Es kann im folgenden nicht immer angemerkt werden, wo Kearns eine ganz neue Bahn beschreitet. Die Aufarbeitung seiner Neuansätze wird noch Jahre in Anspruch nehmen.

K. legt zunächst eine „Morphologische Studie" vor, die konsequent als solche durchgehalten ist und sich noch aller Überlegungen über Wortbedeutungen enthält. Nach gelehrtem Einstieg in die Lexikographie seit dem 17.Jh. wird zunächst eine Hineinnahme der Bedeutung „Mensch" als morphologische Konsequenz der lexikographischen Einordnung der status-constructus-Verbindung *br'nš/nš/nš'* dargestellt – eine Konsequenz, aus welcher sich ein inneraramäisches etymologisches Verständnis des zweiten Wortgebildes dieser Zusammenstellung von selbst ergab (9–15). K. möchte jedoch darauf hinaus, daß es sich nicht um eine inneraramäische Zusammensetzung von im Aramäischen getrennt vorhandenen Bestandteilen (*br* und *'nš*) handelt, sondern um eine selbständige morphologische Einheit, deren vorgegebene Gestalt und Bedeutung aufzuhellen sei. Zu diesem Zweck durchmustert er – die Darbietung des Belegmaterials ist ausgezeichnet – die umgangssprachliche Bezeugung des „Wortes" (gemeint ist die Wortverbindung unter der hypothetischen Voraussetzung einer voraufgehenden, ganz anders zu etymologisierenden morphologischen Einheit) in den aramäischen Dialekten. Es ergibt sich eine Geographie der Verbreitung, welche mit der Unterscheidung von West- und Ostaramäisch nicht zusammenfällt: da das „Wort" im Jüdisch- und Christlich-Palästinischen, Samaritanischen und Syrischen, nicht aber im Jüdisch-Babylonischen, im Urukischen und im Klassischen Mandäisch nachweisbar ist, ergibt sich als Verbreitungsgebiet der palästinische, der west- und südwestsyrische Raum, während Ostsyrien, Babylonien und Assyrien ausfallen (29). Zum Reichsaramäischen habe das „Wort" noch nicht gehört; die beiden aus Palästina stammenden Belege Dan 7,13 und 1QGenApok 21,13 gehen auf Beeinflussung des Reichsaramäischen durch die dortige Umgangssprache, der aus Georgien stammende Beleg Armazi-Inschrift 9 auf ein unbekanntes Gebiet mit entsprechender Umgangssprache zurück, dem der Schreiber entstammte (34). Auf das Konto syrisch-umgangssprachlichen Einflusses gehe auch das Vorkommen im jüngeren Mandäisch, mit dem das Wort ins Gebiet zwischen Harran und Nisibis und von da in den babylonischen Raum gewandert sei (27–29).

Über die „Wort"-Geschichte soll die Herkunft des „Wortes" gefunden werden. „Da das thematisierte Wort nicht gemeinaramäisch ist, ist eine Entstehung unter Aramäern in der Zeit vor der aramäischen Besiedelung Syriens unwahrscheinlich, sondern es wird in der Zeit zwischen dem 14. Jahrhundert v. Chr. und dem Zeitpunkt des ersten Beleges, dem 8. Jahrhundert v. Chr., in den aramäischen Sprachschatz des syrischen Raumes auf noch zu klärendem Wege eingegangen sein" (36). Die geographische Eingrenzung führt auf das Ugaritische, das als eigener (also nicht „kanaanäischer") Sprachtypus verstanden wird, der auch außersemitische Elemente enthalten habe. Dort ist das Wort *bnš* „Angestellter" belegt,[1] das in seinem Konsonantenbestand als **bnnš* anzusetzen sei (46). Der zweite Bestandteil dieses Wortes sei am ehesten von ugar. *unt*/akk. *unuššu* „Frondienst" abzuleiten. Die Lautverschiedenheit sei so zu erklären, daß das Wort auch im Hurritischen heimisch gewesen war; es sei dorthin entweder aus einer anderen vorsemitischen Sprache oder aus dem Semitischen entlehnt und von dort ins Semitische entweder neuentlehnt oder rückentlehnt worden (49). Vokalisiert wäre einschließlich des ersten Wortbestandteils **bun 'unuššu* anzusetzen, was wie *'nt/'nš* ins Lehnswesen weise und als Standesbezeichnung anzusprechen sei. Die Aramäer, die das Gebiet seit dem 14. Jh. v. Chr. besiedelten, hätten das Wort in der „voraramäischen"[2] Kultursprache vorgefunden. Bei der Rezeption sei es an die im Aramäischen für Berufsbezeichnungen geläufige Nominalbildung angeglichen, also zu **bannāš* umgebildet worden. Regressive Dissimilation, wie sie von *mm* zu *rm* nachgewiesen ist, sei auch für *nn* anzunehmen (53–56). Alles Weitere, also der Weg von *brnš* zu *br'nš* usw., ist dann „pseudoetymologische"[3] Umsetzung. Die umgangssprachliche morphologisch geschlossene vierradikalige Einheit machte

[1] So nach J. Aistleitner, Wörterbuch der ugaritischen Sprache (Ber. Akad. Leipzig 106,3), Berlin 1963, Nr. 539. Aistleitner gibt jedoch, zu seinem Bedeutungssatz gar nicht passend, eine doch wohl etymologisch gemeinte Ableitung *bn* + *nš* „Menschensohn", denkt beim zweiten Element also wohl nicht an sein Nr. 325 *unt*/**'nš* „Frondienst", sondern an sein Nr. 318 *anš* sich „ermannen", *nš* „Mensch, Mann".

[2] Dieser Ausdruck S. 53, Abs. 2, Z. 1; S. 48 Z. 3f dafür „vorsemitisch"; S. 58, Z. 5 „voraramäisch semitisch". W. v. Soden, Akkadisches Handwörterbuch, Lfg. 15, Wiesbaden 1979, S. 1422: „churritisches Fremdwort?".

[3] „Dieser Ausdruck gilt nicht für die erste, sondern für die zweite Stufe der Umsetzung. Die erste war etymologisch richtig: Als die altaramäischen Schreiber, die in Phönizien ausgebildet waren und von daher das kanaanäische Etymon *'nš* „Frondienst" gekannt haben können, das Aramäische orthographisch zu erfassen hatten, dürften sie *brnš* mit jenem Etymon noch richtig zusammengestellt und in diesem Sinn *br 'nš* geschrieben haben. Erst in späterer Zeit, als man bis ins Reichsaramäische hinein mechanisch *br 'nš* schrieb, aber seine ursprüngliche Herleitung nicht mehr kannte, sondern an das Homonym *'nš* „Mensch" dachte, wurde die richtige etymologische Schreibung zu einer pseudoetymologischen." Zur Herkunft dieser Erläuterung S. Anm. 4.

den anderen Wortgestalten Platz, wobei die altaramäische Orthographie eine mitbestimmende Rolle spielte. Von da aus ergeben sich orthographische Verwilderungen im Syrischen und verschiedene Übersetzungen ins Griechische (57–77). Ein inneraramäisches etymologisches Verständnis des Wortgebildes *brnš* werde auch durch das hebräische *bn 'dm* nicht nahegelegt; dies sei eine völlig eigenständige, in seiner Bedeutung mit der Endinterpretation von *brnš* zufällig zusammenfallende, aber damit ursprünglich nicht zusammenhängende Prägung (69–71, 78–88).

Zu Beginn der „Semasiologischen Studie", auf die der Leser nunmehr in Spannung versetzt ist, stellt K. fest, daß die bisherige Verkennung der morphologischen Geschichte des Wortes vom nie in Frage gestellten Ansatz einer Grundbedeutung „Mensch" geleitet war (91–97). Demgegenüber sei die Bedeutungsgeschichte des Wortes etwa folgendermaßen verlaufen: Im Ugaritischen, wo ein Bedeutungsstand zuerst greifbar wird, war der *bnš* ein „(Königs)vasall", der Land zu Lehen erhalten hatte und dafür zu Diensten verpflichtet war. Daneben ergaben sich Bedeutungen „Königspächter" und „(unbelehnter) Vasall" (98–110). Alle drei Bedeutungen blieben bei Entlehnung ins Aramäische erhalten. Aber die veränderten sozialen Verhältnisse im aramäischen Staatswesen führen außerdem zu einer Bedeutung „Vasallenkönig", der unter einem Oberkönig gestanden habe (113–115 aufgrund von Sfire III 16). Daneben steht die Bedeutung „Mensch" im gesamten Syrischen; die Entwicklung – wenn es denn eine solche gab, C. C. –, die zu dieser Bedeutung führte, läßt sich nicht rekonstruieren (115–119).

In Palästina hingegen lassen sich vier „abgeleitete" und zwei „übertragene" Bedeutungen feststellen. Die „abgeleiteten" führen von „Königsvasall" auf „Gutsherr", „Kapitaleigner", „Schuldherr" oder „Gläubiger" und „Vermögender" (120–132), von „Königspächter" auf „Kleinbauer" (132–135), von „unbelehnter Vasall" auf „Krämer" (135–138) und von „Vasall(enkönig)" auf „(untergeordneter) Landesherr", „Herr" für verschiedene Mitglieder des Beamtenstandes und schließlich sogar „Bürger" (138–145). Die „übertragenen" Bedeutungen führen von „(Königs)vasall" auf „Seher" (vielleicht aufgrund struktureller Entsprechung im Ermächtigungsverhältnis zwischen dem König und seinem Vasallen und einem Gott und seinem Seher), „Prophet" (Entsprechung von *nbj'* Num 12,7 im Fragmententargum dazu) und „Lehrverwalter" (145–152) und von „Königspächter" auf „Kultgenosse" (152–158). Schließlich wird noch gezeigt, daß sich das Bedeutungsmoment der Verfügungsberechtigung bei *brnš* im wesentlichen mit der rechtmäßigen Bevollmächtigung des κύριος der Koinē deckt, sodaß von dort auch die Bedeutung „Vormund", „Sklavenherr", „Bevollmächtigter" und „Herr" für *brnš* entlehnt werden konnte (158–164).

Abschließend werden die Entlehnungen des Wortes in der ostaramäischen Bedeutung (d. h. „Mensch" als Kollektivbegriff, im Sinne eines lebendigen oder toten σῶμα und in pronominalisierter Verwendung) außerhalb Syriens ins Westaramäische und Mandäische sowie die westaramäischen Bedeutungsspuren im Reichsaramäischen Georgiens, im Jüdisch-Babylonischen sowie im Mandäischen untersucht (165–182).

Es fällt schwer, auf die zahlreichen Probleme, die K. aufwirft, in einer Rezension einzugehen, die nur einen Bruchteil der Länge seines Bd I haben darf. So bewundernswert der Umgang mit einem gewaltigen Material, so beneidenswert die Gelehrsamkeit von K. ist, es bleibt noch manches widersprüchlich, undeutlich, vorläufig, oder es setzt Untersuchungen voraus, die erst noch kommen sollen. Da eine kurze Kritik dem Reichtum und der Bedeutsamkeit dieser Arbeit nicht gerecht würde, sei hier der ungewöhnliche Weg beschritten, daß die wichtigsten Einwände, die der Rezensent hatte, zusammen mit den Antworten des Autors mitgeteilt werden.[4]

Einwand: Aus der Tatsache, daß das Samaritische, das im Memar Marqah und in TgSamGen 9,6 (A) die determinierte Form *brnšh* hat, in TgSamNum 23,19 (N, B u. A) *br'nš* und *br'nš'* als Übersetzung von *bn 'dm* gebraucht, ist nicht der weitgehende Schluß zu ziehen, daß Weiterverwendung von Umgangssprachgebrauch und pseudoetymologische Umsetzung, wenn es schon zwei völlig verschiedene Phänomene sind, auch in ihren Endresultaten nichts miteinander zu tun haben sollen (I, S. 71).

Antwort: Da in der samaritischen Orthographie *brnš* ausschließlich vierradikalig geschrieben wird, wird es dem Schreiber wie auch dem späteren Leser ganz bewußt gewesen sein, daß hier *brnšh* – das gängige Wort der Umgangssprache – steht, dort ein Gebilde, das als *br'nš* im Samaritanischen „Sohn eines Menschen" heißen muß. Innerhalb des Samaritanischen sehe ich keinen Grund, daß man die beiden Erscheinungen auch im Endresultat überhaupt vermengen sollte. Daß allerdings im Reichsaramäischen, wo *brnš* pseudoetymologisch umgesetzt als *br'nš* und gleichzeitig *bn'dm* übersetzt als *br'nš* nebeneinander erscheinen könnten, ein späterer Leser die beiden Erscheinungen in eins werfen konnte, ist natürlich möglich. Dieser spätere Leser wäre, wenn ihm die verschiedene Herkunft der beiden Gebilde nicht mehr bewußt gewesen wäre, nicht mehr in der Lage gewesen, den ihm vorliegenden Text sachgemäß zu verstehen. Wenn „Endresultat" die Lage dieses späteren Lesers bezeichnen soll, wäre natürlich ein Mißverständnis des Textes durch ihn als jederzeit möglich anzunehmen.

Einwand: Wo gibt es ein semitisches *bun* (so, ohne *), und was bedeutet es (I, S. 99)?

Antwort: Meine Darstellung ist unzulässig vereinfachend. Jede Deutung von *bnš*, die davon ausgeht, daß eine Zusammensetzung von *bn* „Sohn" mit einem zweiten Element vorliegt, steht vor dem Problem, daß die akkadische Umschrift die Vokalisierung *bun-* für die erste Silbe belegt. Dieses Problem besteht für die Ableitung von Aistleitner genau so wie für die meine. Man kann dies so erklären, daß entweder *bn* schon vor der Zusammensetzung als *bun* gelautet hat, oder aber die Vokalisierung *bun* erst als sekundäre Lautentwicklung innerhalb der Zusammensetzung entstanden ist. Ihre Kritik ist berechtigt: meine Formulierung ist viel zu apodiktisch.

Einwand: Wo sind die vorgeprägten Bedeutungen „(Königs)vasall", „Königspächter" und „(unbelehnter) Vasall" in Palästina um die Mitte des 1. Jh. v. Chr. zu erschließen (I, S. 111, Anm. 85)?

Antwort: Meine Darstellung der palästinischen Bedeutungen auf S. 120–132.135–138.152–158 versucht die (von mir in Anspruch genommenen) palästinischen Bedeutungen von *brnš* nach ihrer genealogischen Entstehung anzuordnen. Die Belege selbst sind natürlich gleichzeitig. Ich meine aber aus logischen Gründen zeigen zu können, daß bestimmte Bedeutungen von anderen vorausgesetzt sind, d. h. daß bestimmte Bedeutungen älter sind als andere. Die ältesten palästinischen Bedeutungen sind nur aus der Logik der Genealogie der palästinischen Bedeutungen zu erschließen. Ich meine, daß die zum Vorschein kommende Kontinuität zwischen den ugaritischen und den palästinischen Bedeutungen zu dieser These berechtigt.

Einwand: Woher kommt das ostaramäische *brnš* mit der genuinen Bedeutung „Mensch" (116), bzw. wie kommt es zu dieser genuinen Bedeutung?

Antwort: S. 116 Anm. 104 stelle ich eine Vermutung über die Bedeutungsentwicklung in Syrien auf, die mir am wahrscheinlichsten erscheint. Ich gehe davon aus, daß eine Bedeutungsverschiebung von „Herr"[5] zu „Mensch" stattgefunden hat. Eine solche Degradierung einer Bezeichnung für einen Menschen ist häufig in verschiedenen Sprachen belegt. Man denkt zum Beispiel an mittelhochdeutsches *frouwe* „Herrin" als Bezeichnung eines Mitgliedes des Adelsstandes, die im Neuhochdeutschen zu *Frau* „erwachsene weibliche Person" ohne Rücksicht auf den gesellschaftlichen Stand geworden ist. „Herr" zu „Mensch" wäre abgesehen von der geschlechtsspezifischen Bestimmung von *frouwe* und *Frau* eine ziemlich genaue Parallele. Man muß sich im Klaren sein, daß für einen Zeitraum von etwa neun Jahrhunderten keine Belege aus Syrien erhalten sind.

Einwand: Wenn das ostaramäische *brnš* „Mensch" in vermutlich seleukidischer Zeit in Palästina „mit dem westaramäischen *brnš* in seiner ausgebildeten Bedeutungsvielfalt zusammentraf" (I, S. 164) – handelt es sich tatsächlich um heterogene Wörter, die nun als Homonyme nebeneinander stehen?

Antwort: Meine Formulierung ist irreführend. Es geht mir in der ganzen Studie ausschließlich um die Bedeutung des einen homogenen Wortes. Wenn ich an dieser Stelle von ost- und westaramäischem *brnš* rede, meine ich natürlich dasselbe Wort einmal in der ostaramäischen und einmal in der westaramäischen Bedeutung.

Einwand: Es ist nicht erwiesen, daß das Wort erst von Syrien ausgehend in Palästina in der Umgangssprache geläufig wurde (I, S. 177). Wieso es dann sogar als „Westaramaismus" bezeichnet wird, bleibt rätselhaft, und daß es als solcher sogar im Jüdisch-Babylonischen anzusprechen sei, das doch Syrien viel näher liegt, ist ganz unwahrscheinlich (I, S. 179–181; S. 178 Anm. 375 erwägen Sie selbst, daß „Teile von Syrien und Palästina hinsichtlich der Bedeutung von *brnš* eine sprachliche Einheit gebildet haben").

Antwort: Wie stellen Sie sich den Vorgang der sprachlichen Aramaisierung Palästinas vor? Das Wort *brnš* gehörte zum Bestand des Aramäischen in Syrien, bevor man in Palästina aramäisch sprach. Wenn nicht aus Syrien, woher kam das Aramäische und das Wort *brnš* nach Palästina? (Soviel zu Ihrem ersten Satz.) Daß ich von „Westaramaismus" rede, ist wie ich zum vorigen Einwand sagte, irreführend. Auch hier geht es mir nur um die Bedeutung des einen Wortes. Es gab (nach Kearns) in der späteren Zeit – will sagen: nachchristlichen Zeit – eine identifizierbare ostaramäische Bedeutung von *brnš*, nämlich „Mensch", und mehrere verwandte westaramäische Bedeutungen von *brnš*. Wenn ich zum Beispiel in den jüdisch-babylonischen Zauberschaleninschriften meine, die westaramäische und nicht die ostaramäische Bedeutung begründen zu können, scheint mir die Herkunft

[4] Briefe von Kearns vom 28. 2. und 5. 3. 1981 enthalten ausführliche Antworten auf Fragen von mir. Von diesen Erläuterungen mache ich mit freundlicher Erlaubnis des Vf.s Gebrauch, wenn keine Fundstelle in den Büchern angegeben ist. Für seine kollegiale und lehrreiche Korrespondenz bin ich Kearns zu vielem Dank verpflichtet.

[5] „Herr" soll seinerseits durch Übertragung von „(Königs)vasall" auf die Mitglieder einer breiteren Schicht der oberen Gesellschaftsstände entstanden sein (C. C.).

des Wortes in dieser Bedeutung aus Palästina als die einfachste Annahme, besonders dann, wenn man weiß, daß es ein reges Hin-und-Her von Juden zwischen Palästina und Babylonien gegeben hat. Ich meine wahrscheinlich gemacht zu haben, daß der *brnš* in den Zauberschalen-inschriften der Dämon ist, der als „Herr/Machthaber" bezeichnet wird; wenn allerdings man meinen würde, daß der *brnš* in diesen Inschriften ein Mensch ist und die Bedeutung von *brnš* daher als „Mensch" anzusetzen wäre, dann müßte man, wie auch Sie tun, fragen, ob nicht der Gebrauch von *brnš* in der jüdisch-babylonischen Zaubersprache aus Syrien stammt.

Einwand: Der Bedeutungsansatz „Mensch" ist nicht nur eine morphologische Konsequenz aus der Lexikographie (zu I, S. 9–15). Diese kann sich immerhin an das Syrische halten (und auch an das, was sogar nach Kearns später „Mensch" hieß).

Antwort: Sie haben ganz recht. Ich war außerstande, eine Geschichte der aramäischen Lexikographie vom Altertum über die Renaissance bis in die Neuzeit zu schreiben. Daß die Entwicklung[6] vom syrischen *brnš* ausging und deswegen von den Anfängen der abendländischen Lexikographie an *brnš* als „Mensch" gedeutet wurde, ist sicherlich richtig. Ich mußte einfach irgendwo einsetzen und habe es vielleicht ungeschickt getan.

Einwand: Es besteht ein Widerspruch: Einerseits ist eine Entstehung des Wortes unter Aramäern nach Kearns unwahrscheinlich – es wäre dann ein Lehnwort, das dort mit Dissimilation *nn* > *rn* eine andere Gestalt annahm. Andererseits soll es ins Aramäische pseudoetymologisch umgesetzt worden sein – also muß es im Aramäischen doch ein Etymon gegeben haben, auf welches hin diese pseudologische Umsetzung erfolgte.

Antwort: Sie haben ganz recht, daß die Umsetzung von *brnš* in *br'nš* in der Orthographie ein bekanntes Etymon fordert. Ich habe S. 57–59 eine Hypothese aufgestellt. Das ugaritisch belegte Wort *unṯ* hätte in kanaanäischen Sprachschichten die Lautung *'nš* haben müssen. Ich habe hypothetisch angenommen, daß in kanaanäischen Schichten in Syrien dieses Wort *'nš* „Frondienst" bis zumindest in das 8. Jahrhundert erhalten geblieben ist ... Ich habe damals, als ich schrieb, nicht gemerkt, daß meine Hypothese beweisbar ist. Nach HThR 64, 1971, S. 257–259, und UF 8, 1976, S. 449, ist das kanaanäische *'nwš* „Frondienst" bis in die persische Zeit noch (durch Hebräisch belegt) bekannt gewesen.[7] Damit ist zumindest die Möglichkeit, daß die altaramäischen Schreiber dieses Etymon gekannt haben könnten, bewiesen. Aus diesem Vorhandensein von hebräischem *'nwš* „Frondienst" muß ich meine Beurteilung von *bn 'nwš* Ps 144,3 revidieren. Dieses Gebilde hat mit einer *pseudo*-etymologischen Umsetzung nichts zu tun, sondern ist sicherlich etymologisch richtig *bn* „Sohn" und *'nwš* „Frondienst". Es bleibt natürlich ein Aramaismus. – Wenn mein jetziges Urteil über Ps 144,3 richtig ist, nämlich daß *bn 'nwš* „Sohn des Frondienstes"/„Vasall" bedeutet, wäre das Nebeneinander von diesem und *bn 'dm* „Sohn eines Menschen" im Hebräischen ein weiteres Indiz für die semantische Unterscheidung der beiden Begrffe.

Einwand: Es ist die Frage, ob das Etymon „Mensch", einschließlich der Möglichkeit, seinen halbkollektiven Charakter durch vorgesetztes „Sohn von" zu individuieren, dann nicht so bedeutungsbestimmend blieb, daß die Bedeutung des älteren *bun unuššu* sowie die von da ausgehenden oder übertragenen Bedeutungen ganz uninteressant werden.

Antwort: Das ursprüngliche Etymon war nicht „Mensch", sondern „Frondienst". Daß man im Reichsaramäischen und im Einflußbereich der reichsaramäischen Orthographie *br 'nš* sekundär und fälschlich mit *'nš* „Mensch" gleichsetzte, ist (außerhalb des Syrischen, wo die Lage wegen der syrischen Bedeutung des Wortes anders war) eine sehr seltene und rein orthographische Erscheinung. Daß die palästinische Umgangssprache sehr stark von der verschraubten Orthographie einzelner reichsaramäischer Schreiber beeinflußt war, bezweifle ich.

Einwand: Wenn es eine gutaramäische Nominalbildung *bannāš* gab, warum genügte sie nicht als Endstufe einer Entlehnung und Angleichung? Warum mußte von da aus nochmals Dissimilation (*brnš*), und danach noch pseudoetymologische Umsetzung erfolgen?

Antwort: Die gutaramäische Nominalbildung *bannāš* genügte wohl einige Hunderte von Jahren als Endstufe der Entlehnung, d. h. es lag sicherlich zwischen der Entlehnung und der Dissimilation ein Zeitraum von einigen Hunderten von Jahren. Warum man in der Aussprache dissimiliert, ist wohl schwer logisch zu erklären; es ist sicherlich ein lautlich bedingter Automatismus. Man brauchte ja auch nicht in dem sehr alten Stadtnamen Damascus eine Dissimilation vorzunehmen, man hat es dennoch getan. Die pseudoetymologische Umsetzung darf man nicht in den Rahmen der lautlichen Entwicklung des Wortes stellen. Diese war ausschließlich eine orthographische Erscheinung, die keine Auswirkung auf die gesprochene Sprache hatte, und dazu eine sehr vereinzelt auftretende. Sie trat nämlich nur im Reichsaramäischen und in vom Reichsaramäischen beeinflußten Orthographien auf.

Einwand: Ist es wirklich ein Zufall, daß es *bn 'dm* neben einem angeblich strukturell und etymologisch ganz heterogenen *br 'nš* gibt? Die Bezeugungen der Bedeutung „Mensch" im Hebräischen und im gesamten Syrischen sind so gewichtig – und umso gewichtiger, als sie weit auseinander liegen –, daß daneben die Nichtbezeugung im Westaramäischen und das Weiterwirken der Bedeutungen, Ableitungen und Übertragungen von *bun unuššu* usw., selbst wenn sie in einzelnen Fällen plausibel sind, unerheblich werden (zu I, S. 69–71, 78–82).

Antwort: Wie behandelt man Zufall in der Geschichte? So ganz entsprechend sind *bn 'dm* und *br 'nš* nicht, wenn man funktionell fragt. *bn 'dm* ist nur poetisch gebraucht; man hat im Hebräischen anscheinend keine Veranlassung gehabt, eine solche Formulierung in der prosaischen Alltagssprache zu benutzen. *brnš* ist dagegen ein Alltagswort. Die einzige Möglichkeit, die ich wußte, um die Frage Zufall oder nicht zu beantworten, war zu fragen, ob man im Altertum eine Entsprechung zwischen den beiden Begriffen empfand. So weit ich sehen kann, ist niemand in Palästina auf die Idee gekommen, *bn 'dm* und *brnš* gleichzusetzen. Für mich stellt sich die Frage allerdings umgekehrt. Wenn meine zeitliche Anordnung der Übersetzungen stimmt (altkanaanäisch – aramäisch – späthebräisch), wird *b'l* mit *brnš* und *brnš* mit *'dwn* übersetzt (siehe die Vorrede). Da *b'l* und *'dwn* semantisch gleichwertig sind, will man es als Zufall einordnen, daß man *b'l* „Herr" fälschlich als *brnš* „Mensch" übersetzte und Jahrhunderte später *brnš* „Mensch" fälschlich ausgerechnet mit *'dwn* „Herr" wiedergab? Die Wissenschaft hat immer davon auszugehen, daß die einfachste Lösung die wahrscheinlichste ist. Die Ausführlichkeit meiner Darstellung stammt daher, daß das Problem so vielschichtig ist und daß es, wenn man genau hinschaut, so viele Unstimmigkeiten gibt. Unter diesen Umständen meine ich, daß der oberflächliche Vergleich zwischen *bn 'dm* und *br 'nš* als Beweis nicht genügt. –

Endgültige Stellungnahmen müssen künftigen Diskussionen vorbehalten bleiben. Dabei kommt es entscheidend auf die Frage an, ob, wenn schon aus „Sohn des Frondienstes" über „(Königs)-vasall" und „Herr" oder wie auch immer die Bedeutung „Mensch" entstanden sein kann, von daher diese Bedeutung sich auch für *'n(w)š* allein, also ohne *br*, erklärt. Das Material dazu ist gewaltig. Aber schon wenn man sich auf die nordwestsemitischen Texte konzentriert[8] – von wo aus zu untersuchen wäre, ob das Wort ins Aramäische, besonders ins Westaramäische, einging –, drängt sich der Verdacht auf, daß die Bedeutung „Mensch" für *'n(w)š* von Anfang an auch eine genuine war, daß also in *'nwš* „Frondienst" ein unerhörtes Homonym vorliegt. Wie immer dem sei, K. hat einer ganzen Forschergeneration neue Fragen gestellt, wie es in solcher Qualität selten geschieht. Dafür gebührt ihm Respekt und Dank.

Berlin Carsten Colpe

[6] Sc. des Bekanntwerdens in der neuzeitlichen Wissenschaft (C. C.).

[7] D. R. Hillers, A Hebrew Cognate of unnuššu/'unṯ in Is 33,8, in: Harvard Theological Review 64, 1971, S. 257–259, liest *ḥaper berit ma'os 'adim lo' ḥašob 'enoš* und übersetzt „Covenants are broken, pacts are repudiated, land-tax is disregarded". O. Loretz, Zu ug. unṯ und he. 'n(w)š, in: Ugaritische Forschungen 8, 1976, S. 449 lehnt die Vokalisierung der Verben als infinitivi absoluti ab, klammert *m's* als Randnotiz ein, liest das *'arim* „Städte" des MT wie Frühere als *'edim* und übersetzt: „Er bricht den Vertrag mit Zeugen, mißachtet Männer." Loretz stimmt jedoch M. Tsevat zu, der *'n(w)š/unṯ* in 1. Kön 10,15 erkannt hat, und fügt als weiteren Beleg *ḥrṭ 'nwš* „Griffel der Last (= der Lästiges aufschreibt)" in Jes 8,1 hinzu. Duhm hatte dort „Volksschrift" übersetzt. Vielleicht könnte man jetzt auch „Steuergriffel" sagen (C. C.).

[8] Man nehme unter diesen nur die Inschriften nach Ch.-F. Jean, Dictionnaire des inscriptions Sémitiques de l'ouest, Leiden 1965, S. 19 s. v. *'nš* (dort auch Schreibungen *'nwš*).

Malherbe, Abraham J.: **The Cynic Epistles.** A Study Edition. – (Missoula, Montana): Scholars Press VII, 334 S., 1977 (Society of Biblical Literature Sources for Biblical Study 12), kart.

Vorgelegt wird hier eine griechisch-englische Studienausgabe und Auswahl der sog. Kynikerbriefe. Eine umfassende Sammlung aller einschlägigen Texte – freilich ebenso ohne kritischen Apparat und mit lateinischer Übersetzung – findet sich bei R. Hercher, Epistolographi Graeci (Paris 1873, Nachdruck 1965). Für den Neutestamentler sind diese Briefe von sehr großer Bedeutung: Die sogenannte „kynisch-stoische Diatribe" ist zumeist nur in schemenhaften Umrissen bekannt. Sofern überhaupt Quellen konsultiert werden (die dann von Kommentar zu Kommentar abgeschrieben werden), stammen sie fast ausschließlich aus Dio Chrysostomus und Epiktet (vereinzelt noch aus Musonius Rufus); diese sind jedoch unter deutlichem Einfluß der Stoa. Was „Kynismus" selbst ist, wird höchstens an Zipfelchen aus Lukian greifbar; das Material bei Diogenes Laertius ist in der Regel nur anekdotenhaft, und Julians Schriften über die Kyniker entstammen einer späteren Epoche. – Diese kynischen Briefe gehören zu den vernachlässig-

ten Quellen, und das zu Unrecht. Zu einer Zeit, da man – vor allem in den USA – das formgeschichtliche Interesse an der Briefliteratur im allgemeinen erneuert, sind diese Texte auch als Briefe von höchster Bedeutung. Man lese nur einmal aufmerksam die in diesem Corpus bewahrten Sokratesbriefe, um zu ermessen, welche Bedeutung das lebendige Vorbild des briefschreibenden Philosophen für seine Adressaten hat. Das gilt also nicht nur für Seneca, wie H. Cancik gezeigt hat, es gilt für Paulus in 1 Thess (besonders) und für andere Philosophen auch. – Bedeutung haben diese Briefe auch, weil sie die verschiedensten Richtungen innerhalb der kynischen Bewegung sichtbar werden lassen, die von rigoroser Strenge bis zu kritischer Anpassung reichen. Theologisch ist das alles für das NT wichtig: In welchem Verhältnis steht der kritische Weltverzicht der Kyniker (insbesondere wenn sie Wanderprediger sind) zum eschatologisch motivierten (ist das wirklich immer so?) der Jünger Jesu und der Apostel Christi?

Die Studienausgabe unterscheidet fünf Gruppen von Briefen, zu denen jeweils eine kurze Einleitung geboten wird: 1. Die Briefe des Anacharsis (entstanden zwischen 300 und 250 v. Chr.). 2. Die Briefe des Krates (entstanden zwischen dem 1. Jh. vor und dem 3. Jh. nach Chr.; enge Beziehungen zu den Diogenesbriefen). 3. Die Briefe des Diogenes (verschiedene Gruppen, entstanden zwischen dem 1. Jh. vor und dem 3., z. T. sogar dem 4. Jh. nach Chr.). Brief 38 wurde z. T. für jüdisch-christlich gehalten. Aus anekdotenhaftem Material wird hier eine Briefliteratur geschaffen. 4. Die Briefe des Heraklit (aus dem 1. Jh. v. Chr., ausgenommen Brief 3; nicht jüdischen Charakters, wie Bernays annahm). 5. Die Briefe des Sokrates und der Sokratiker (um 200 n. Chr.; teilweise Diatribe in Briefform; Harmonisierung von rigoristischem und hedonistischem Kynismus).

Der Wert dieser Ausgabe liegt darin, daß diese Literatur zu günstigem Preis und in einer modernen Sprache dem Leser erschlossen wird. Von größtem Wert sind die zahlreichen weiterführenden Literaturangaben in der Einleitung zu den einzelnen Briefgruppen. So bleibt zu hoffen, daß dieses Buch mit dazu beiträgt, nicht nur Privatbriefe, sondern endlich auch einmal Philosophenbriefe mit den frühchristlichen Texten zu vergleichen.

Heidelberg Klaus Berger

Klausner, Joseph: **Von Jesus zu Paulus.** Übers. aus dem Hebräischen unter Mitwirkung des Vf. von Friedrich Thieberger. – (Königstein/Ts.): Jüdischer Verlag im Athenäum 1980. 575 S. Ln DM 68.–

Die Besprechung kann auf die kritische Würdigung der ersten Auflage durch W. G. Kümmel (Judaica 4 [1948/49], 1–35) zurückgreifen und darauf aufbauend einige grundsätzliche Fragen aufzeigen. Eine kurze Darstellung der Gedankenführung soll vorausgeschickt werden.

K. beginnt sein Werk mit der von J. Wellhausen übernommenen, freilich einseitig überzeichneten These: „Jesus war kein Christ – er war Jude", die judenchristliche Gemeinde in Jerusalem und Palästina gehöre trotz der versponnenen Messiasideologie noch voll und ganz in den gesamtjüdischen Rahmen, erst Paulus, der Diasporajude, hätte es zum Bruch getrieben und das Christentum ins Leben gerufen.

Im ersten Teil des Buches versucht der Autor in einer geistes- und zeitgeschichtlichen Analyse die Voraussetzungen für das entstehende Christentum aufzuzeigen: Die jüdische Diaspora, die „geistlich zerrissen und schwankend zwischen Judentum und Heidentum" (275) gestanden habe, sei Nährboden und Katalysator des aufkommenden Christentums gewesen. K. bietet wertvolle religionsgeschichtliche Abhandlungen über die Situation des Heidentums zur Zeit der Entstehung des Christentums und über die jüdisch-hellenistische Geisteswelt, die einen breiten literarischen Niederschlag in der Weisheit Salomos, im 4. Makkabäerbuch, in den Sibyllinen und bei Philo gefunden hat. Als eigentliche Quelle für die Geschichte des Urchristentums, speziell für die paulinische Richtung, werden Apostelgeschichte und die Paulusbriefe kurz und, wie noch zu zeigen sein wird, unzulänglich behandelt.

In der Darstellung der christlichen Gemeinde vor Paulus hält sich der Autor an vorgefertigte Klischees: Der Jenseitsglaube geht zurück auf Maria Magdalena und Simon-Kefa (Petrus), einen verträumten, gutmütigen, unbeständigen Phantasten. Ein fruchtbarer Nährboden sei das entwurzelte Diasporajudentum gewesen. Phänomene wie Zungenreden in Jerusalem (Pfingsten) und Korinth und andere pneumatische Äußerungen seien Ausdruck einer psychopathologischen Hysterie. Die für die christliche Gemeinschaft typischen Lebensformen: Taufe, Abendmahl, gemeinsames Gebet, Gütergemeinschaft seien auf den aszetischen Lebensstil des Herrenbruders Jakobus zurückzuführen. Da die Nazarenersekte sich selbst als Bestandteil des Judentums verstanden habe, sei es selbstverständlich, daß Bekehrung nur über das jüdische Gesetz mit Beschneidung und den rigorosen Satzungen möglich gewesen wäre.

Die entscheidende Frage des Buches – Wie konnte es zu der vom Judentum losgelösten eigenständigen Organisation der Kirche und zum christlichen Dogma kommen? – spitzt sich auf die Persönlichkeitsentwicklung des Diasporajuden Paulus zu. K. bietet eine ausführliche Darstellung der Lebensgeschichte des Saulus von seiner Bekehrung bis zum Tode in Rom. Das Damaskuserlebnis ist nach seiner Deutung das Ergebnis jahrelanger quälender Auseinandersetzungen mit seiner eigenen Vorgeschichte, hinzu kämen Erinnerungen an die Steinigung des Stephanus, ferner pragmatische Überlegungen über den besten Weg zur Proselytengewinnung (vielleicht ohne Beschneidung) und vor allem eine krankhafte Veranlagung, die ihn zu visionären Erlebnissen disponierte. Paulus hätte unter epileptischen Anfällen gelitten, als Beleg müssen 2 Kor 12,7 und Gal 4,13ff herhalten.

Die Zeichnung der weiteren Stationen des Paulusweges orientieren sich an der Apostelgeschichte und an den Angaben der Briefe, die eigenwillig und unkritisch kombiniert werden. Von besonderem Interesse ist naturgemäß die Darstellung der für jüdisches Verständnis provozierenden Lehre des Paulus. K. beruft sich auf Voraussetzungen, die in der persönlichen Geschichte des Apostels und in der allgemeinen religiösen Situation des zeitgenössischen Judentums und Heidentums gegeben sind. Unjüdische Voraussetzungen hätten fast zwangsläufig eine Lehre, „die nicht nur nicht Judentum, sondern Antijudentum war – ein vollständiger Gegensatz zum Judentum" (414) – entstehen lassen.

Auf die paulinischen Vorstellungen von Endzeit und Wiederkunft Jesu, von Ethik, Gesellschaft (Staat, Kaiser, die Stellung der Frau, Sklaven, Ehe, Familie), Anthropologie, konkret: Körper und Geist, Christusmystik, Aufhebung des Gesetzes und der Zeremonialvorschriften, Sündenverfallenheit des Menschen und ähnliches kann hier nicht eingegangen werden.

K. sieht vieles richtig, er zeigt Probleme auf, die von christlichen Theologen nur unscharf oder gar nicht dargestellt worden sind, insgesamt aber kommt man nicht umhin, von einer Verzerrung sprechen zu müssen. Woran liegt das?

Vielleicht ergibt sich die Antwort aus einigen charakteristischen Merkmalen und Merkwürdigkeiten der Argumentation des Autors:

1. Da ist zunächst die unkritische Quellenbenutzung, die zu phantastischen Konstruktionen führt.

Ein gewisser Widerspruch zeigt sich in der Einstellung zur Apostelgeschichte, deren Vf. Lukas ganz selbstverständlich als Paulusschüler und damit auch als Zeuge der Paulusreisen in Anspruch genommen wird. Daß die Ergebnisse der modernen Acta- und Paulusforschung in der 2. Aufl. des Werkes nicht verwertet sind, ist zu bedauern. Kuriositäten am Rande sind die falsche Auswertung von Mk 14,28 und 16,7 für die Ersterscheinung des Auferstandenen vor Petrus und die Verwechslung von Matthias (Apg 1,25) und Matthäus (257). Es erstaunt, wie unbekümmert der Autor nach Maßgabe persönlicher Einschätzungen die angeblich zuverlässige Apostelgeschichte korrigiert, etwa in der Gleichsetzung der Apg 11,27ff und 15,1ff erwähnten Jerusalembesuche mit der Absicht, die paulusfreundliche Entscheidung des Jerusalemer Konventes und die ihm dort zugestandene Freiheit als Ergebnis eines Handels oder einer Schwäche für das Geld hinzustellen: „Der Mensch, auch der fromme, ist eben nur ein schwaches Wesen ..." (343). Völlig aus der Luft gegriffen ist die Ansetzung des sogenannten antiochenischen Zwischenfalls (Gal 2,11ff) vor dem Apostelkonzil. Abwegig die Vermutung, Paulus habe den Stephanus vor dem Hohen Rat angezeigt, ja, er sei bei der Kreuzigung Jesu persönlich anwesend gewesen. Als tendenziös muß vor allem die Rückführung des Auferstehungsglaubens auf die visionären Erlebnisse der Maria Magdalena (in Jerusalem vgl. Joh 20,11–18) und des Petrus in Galiläa (1 Kor 15,5) eingestuft werden. Mehr als fragwürdig sind die Konstruktionen hinsichtlich der frühen Gemeinde in Jerusalem, etwa das politische Verständnis des Messiasglaubens, das Beschneidungspostulat für die bekehrten Heiden, damit zusammenhängend die Rolle des Jakobus und der angeblich überstarke Einfluß der Diasporajuden schon vor dem Apostelkonzil. Die Zahl der phantastischen Fehldeutungen ließe sich noch beliebig fortsetzen, die angeführten Beispiele mögen genügen.

2. Aus der Gesamtkonzeption des Autors resultiert natürlich eine entsprechende negative Bewertung der Persönlichkeit des Paulus.

Besonders ins Auge stechende Beispiele sind die psychologisierende Erklärung der Bekehrung, die Rückführung eines von Paulus selbst als übernatürliches Widerfahrnis dargestellten Ereignisses (Gal 1,15) auf krankhafte Veranlagung, die angeblich angemaßte Zugehörigkeit zum Stamm Benjamin mit der Begründung, der König Saul stamme aus dem gleichen Geschlecht (304f), die Mißdeutung des paulinischen Missionsunternehmens als Aktion zur Schwächung des Judentums im völkischen Sinne, die Unterstellung unlauterer Motive, besonders das „Verschweigen" des Aposteldekrets (Apg 15,28f vgl. Gal 2,6), schließlich auch das vordergründige Psychogramm des Paulus: er sei ein Opportunist und ein Realpolitiker gewesen. Genug der Beispiele.

Der neutrale Historiker wird kaum auf den Einfall kommen, eine religiöse Bewegung wie das Christentum ausschließlich und absolut

auf die psychologischen und intellektuellen Verirrungen einiger weniger kranker Leute zurückzuführen. Dazu bedürfte es schon anderer und gewichtigerer Motive. K. zeigt eben doch, daß er sich – ganz im Widerspruch zu dem im Vorwort angemeldeten Anspruch – von einem massiven „Glaubens-Apriori" leiten läßt.

3. Der eigentliche Schlüssel für die in christlicher Sicht unbefriedigenden, ja verzerrten Paulusdeutungen liegt, wie W. G. Kümmel richtig erkannt hat, in der falschen Einschätzung Jesu und seines Anspruchs:

„Weil Klausner diesen Anspruch Jesu, der endzeitliche Heilsbringer zu sein und damit das Ende der alttestamentlichen Heilsepoche zu bewirken (Luk 16,16), nicht anerkennen k a n n, weil er einen Jesus zeichnen will, der ein großer Lehrer der Ethik i n n e r h a l b des Judentums war, nicht aber der messianische Prophet, der er doch sein wollte, darum muß er den Graben aufreißen zwischen Jesus und Paulus, darum muß ihm Paulus zum Feind des jüdischen Nationalismus werden" (a.a.O. 34).

4. Die jüdische Auseinandersetzung mit Paulus ist in den Jahren seit dem Erscheinen der ersten Auflage weitergegangen und zu differenzierteren Ergebnissen gekommen. Namen wie M. Buber, H. J. Schoeps, L. Baeck, Schalom Ben Chorin, D. Flusser, J. Bloch, R. J. Zwi Werblowsky u. a. sprechen für sich. Auf christlicher Seite sind die Forschungsergebnisse von J. Blank, F. Mußner, M. Barth u. a. zu nennen.

Welchen Sinn hat angesichts einer insgesamt positiven Entwicklung die Neuauflage einer einseitigen und für christliches Empfinden tendenziösen Paulusdarstellung? Vielleicht ist es eine Warnung vor unangebrachter Euphorie. Sicher aber eine Mahnung an die Adresse der christlichen Theologie, sich auf die Wurzel, die sie trägt (Röm 11,18), zu besinnen.

P a d e r b o r n J o s e f E r n s t

Fischer, Karl Martin: **Das Ostergeschehen.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ²1980. 124 S. kart. DM 19.80

Die Thesen F.s, die das Ergebnis seiner Analysen darstellen, gehen dahin, „daß die Auferstehung Jesu aus dem Grab kein historisches Ereignis ist. Historisch sind wohl ekstatische Phänomene wie Christusvisionen, aber auch solche Phänomene sind ja mehrdeutig. Eindeutig kann nur die Auslegung sein, die man diesen Phänomenen gibt. Die Auferstehung aus dem Grab ist schon eine weitere Reflexionsstufe, in der gedeutet wird, auf welche Weise Jesus zum lebendigen Herrn geworden ist. Das Ostergeschehen wird damit in einen bestimmten Deutehorizont gestellt. Ganz allgemein können wir zunächst sagen, daß dieser Deutehorizont die jüdische Apokalyptik ist", womit „zunächst nicht mehr als der religionsgeschichtliche Ort genannt" wird, „aber noch nicht der Sinn, der damit dem Ostergeschehen gegeben ist" (91).

F. fragt, wie und aus welchen Gründen der Glaube an die Auferstehung der Toten in das jüdische Denken eingedrungen ist, und glaubt, dafür seien drei Komponenten entscheidend gewesen: die Entdeckung der Individualität, das Theodizeeproblem und die Begegnung mit der persischen Religion; dazu kamen in der jüdischen Apokalyptik folgende Besonderheiten: das Festhalten am Bundesgedanken, die Betonung der Leiblichkeit, das Festhalten am Lohngedanken (92–96). „Wenn also die ersten Jünger ihren Osterglauben als Glaube an die Auferstehung Jesu definieren, so muß das in dem Kontext der jüdischen Apokalyptik folgendes besagen: (1) Die Auferstehung Jesu ist kein isoliertes Ereignis, sondern ist der Beginn des Endgeschehens. (2) Die Auferstehung Jesu ist Aufrichtung des eschatologischen Rechtes, Erfüllung der Bundesverheißungen für die, die sich zu Jesus bekennen" (97).

Das „Ostergeschehen" meint also nach F. nicht ein historisches Geschehen, etwa gar in dem Sinn, daß Jesu Grab dann leer gewesen sei. In abschließenden Überlegungen zur Osterpredigt verdeutlicht F. seine Meinung noch so: „Der Osterglaube bekennt, daß Jesus lebt... Wir werden dieses Bekenntnis nicht mehr metaphysisch verstehen und werden darauf verzichten, Hilfsvorstellungen wie Auferstehung, Himmelfahrt usw. zu benutzen. Mir bedeutet dieses Bekenntnis zunächst, daß das Verhalten Jesu von Nazareth und die Art, wie er den Glauben gelebt hat, weiterhin gültig sind. Jesus hat die Nähe Gottes angekündigt, er hat diese Zeit als das große Angebot zur Güte verkündigt, er hat demonstrativ die Schranken zu allen Deklassierten und Ausgestoßenen niedergerissen. An Jesus habe ich gelernt, was Mitmenschlichkeit heißt. An dem Weg und Verhalten Jesu festzuhalten, das ist der erste Schritt des Osterglaubens" (107), und nocheinmal: „Die Botschaft: ‚Er ist auferstanden, er ist nicht hier!' bedeutet zweierlei: Sie bedeutet zuerst, daß Jesu Werk nicht am Kreuz geendet und gescheitert ist, sondern weitergeht. Osterglaube ist das unbegreifliche Geschenk, trotz des schaurigen Endes am Kreuz an Jesus zu glauben und seinen Weg der opferbereiten Liebe fortzusetzen. Sie bedeutet zweitens, daß wir dorthin gehen, wo er selber ist. Das Wort ‚Galiläa' ist nur eine sprachliche Metapher für den Alltag der Welt, denn Galiläa meint im Gegensatz zur heiligen Stadt Jerusalem das halbheidnische Land, wo hart gearbeitet werden muß und der Glaube sich in der offenen Begegnung zu bewähren hat" (111).

Man vermag nicht recht zu erkennen, wodurch sich diese Sinndeutung des Ostergeschehens und des Osterglaubens von der bekannten These Willi Marxsens eigentlich unterscheidet.

Natürlich macht sich F. die Dinge nicht einfach. Er versucht seine Thesen durch gründliche traditionskritische Analysen der Ostererzählungen und des Themas „leeres Grab" zu unterbauen. Das „leere Grab" Jesu spielt in den Ostererzählungen der Evangelien bekanntlich eine bedeutende Rolle, was auch F. weiß, aber F. glaubt zeigen zu können, daß es sich dabei um ein spät aufgekommenes, apologetisches Motiv handelt; vgl. dazu S. 55–64 mit dem Ergebnis:

„(1) Paulus und mit ihm der ganzen kerygmatischen Tradition, die sich in der Briefliteratur und den Reden der Apostelgeschichte niedergeschlagen hat, ist das leere Grab unbekannt.

(2) Der Ursprung der Tradition vom leeren Grab liegt im Credo, das gegen die Vorstellung von der Himmelfahrt Jesu vom Kreuz sich zur Auferstehung aus dem Grabe bekannte.

(3) Dieser ursprünglichen Interpretation dient noch die Grabfindungsgeschichte bei Markus, wo der Verkündigungsengel auf das leere Grab nur als bestätigendes und interpretierendes Zeichen der Botschaft ‚er wurde auferweckt' hinweist.

(4) Die Grabfindungsgeschichte verselbständigt sich und wird d e r Kontroverspunkt zwischen der christlichen Gemeinde und der ihr feindlichen Umwelt. Dieser Polemik und Apologetik verdankt das leere Grab schließlich seine zentrale Stellung in der späteren Sicht vom Ostergeschehen" (64).

Selbstverständlich hat die Sache mit dem leeren Grab auch eine apologetische Funktion, aber auch eine ebenso hermeneutische, da das leere Grab die Auferweckung Jesu von den Toten als die Erweckung seines gekreuzigten, getöteten Leibes verstehen ließ. Daß der Ursprung der Tradition vom leeren Grab im Credo läge, „das gegen die Vorstellung von der Himmelfahrt Jesu vom Kreuz sich zur Auferweckung aus dem Grabe bekannte", wie F. meint, vermag ich absolut nicht zu sehen. Die weitere Frage ist für mich diese, ob die von Paulus in 1 Kor 15,3–5 zitierte Paradosisformel nicht doch das leere Grab, wenn auch unausgesprochen, impliziert (vgl. dazu bei F. S. 56–59). Eine semantische Relationsanalyse der Formel, die die in ihr verwendete Stilfigur der „enumerativen Redeweise" genau beachtet, kommt zu dem Ergebnis, daß das in der Formel erzählte sukzessive Geschehen mit ihrem 2. Glied („er wurde begraben") und 3. Glied („er ist auferweckt worden") das Leersein des Grabes Jesu nach seiner Auferweckung impliziert, was ich an anderer Stelle näher ausgeführt habe (s. F. Mußner, Zur stilistischen und semantischen Struktur der Formel von 1 Kor 15,3–5, in: R. Schnackenburg/J. Ernst/J. Wanke, Die Kirche des Anfangs. FS f. H. Schürmann, Leipzig 1977, 405–416). Das leere Grab Jesu gehört zwar nicht ausdrücklich zum Urcredo, aber zu seinen Implikaten. Der Satz F.s: „Paulus versteht das ‚er ist begraben' offensichtlich selbst nicht so, denn dann müßte sich doch irgendwo bei ihm einmal die Kenntnis von der Grabestradition widerspiegeln" (58), ist nicht wirklich argumentativ. Das ist immer so, wenn das Wort „offensichtlich", das bei F. eine große Rolle spielt, die Argumente ersetzen muß. Außerdem steht historisch fest, daß die Anhänger Jesu alsbald nach seinem Tod öffentlich in Jerusalem und anderswo die Auferweckung Jesu von den Toten verkündigt haben. Das konnte gerade im jüdischen Sprachraum gar nicht anders verstanden werden als so: Der Kreuzesleib Jesu ist vom physischen Tod auferstanden. Welche Qualität dieser auferweckte Leib Jesu besaß, dazu sagt das Neue Testament einiges – Paulus spricht in dieser Hinsicht von einem „Herrlichkeitsleib" (Phil 3,21). Was ich selber in meinem Buch „Die Auferstehung Jesu" (München 1969) über die Auferstehungsleiblichkeit Christi geschrieben habe, ist zwar für F. in ironischer Sprechweise „eine dialektische Meisterleistung" (90), was er nur sagen kann, weil für ihn ja Jesus in Wirklichkeit nicht von den Toten auferweckt wurde, sein Leib verweste und sein Grab unbekannt blieb. Wie F. sich den Konsequenzen entzieht, die Paulus im Fall einer Leugnung der Auferweckung Jesu in 1 Kor 15,12ff zieht, ist mir schleierhaft. F. macht zwar Predigtvorschläge für jene, die seine Thesen nachsprechen, in Wirklichkeit trifft für sie genau das zu,

was Paulus sagt: „Wenn Christus nicht auferweckt worden ist, ist folglich leer unsere Predigt, leer unser Glaube". Dann ist das ganze Herumgerede F.s um das Ostergeschehen doch nichts anderes als fromme Augenwischerei. Und man darf sich nicht wundern, daß unsere Kirchen immer leerer werden. Mit Recht; der eigentliche Grund des Glaubens und der Hoffnung werden der christlichen Gemeinde entzogen. Was F. mit seinem Buch tut, das ist genau das Gegenteil von dem, was er selber von der Exegese fordert: „Glauben wecken kann freilich die historisch-kritische Exegese nicht, aber sie kann aufzeigen, was die eigentliche Zumutung des Glaubens war, und so vielleicht das echte Ärgernis anschaulich machen, das noch heute vor die Glaubensentscheidung stellt" (31). Paulus hat dieses „Ärgernis" dadurch anschaulich gemacht, daß er den gekreuzigten Christus als den vom Tod erweckten verkündigte und damit der Menschheit Hoffnung auf die endgültige Erlösung gab.

F. hat sich die Sache auch dadurch erleichtert, daß er wichtige Literatur nicht zur Kenntnis genommen hat. Ich nenne: K. Lehmann, Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift (Freiburg 1968); X. Léon-Dufour, Résurrection de Jésus et message pascal (Paris 1971); G. Stemberger, Der Leib der Auferstehung. Studien zur Anthropologie und Eschatologie des palästinischen Judentums im ntl Zeitalter (Rom 1972); B. Rigaux, Dieu l'a ressuscité. Exégèse et théologie biblique (Gembloux 1973); E. Dhanis (Hrsg.), Resurrexit. Actes du Symposium International sur la Résurrection de Jésus (Rom 1974); A. Vögtle/R. Pesch, Wie kam es zum Osterglauben? (Düsseldorf 1975) J. Kremer, Die Osterevangelien – Geschichten um Geschichte (Stuttgart/Klosterneuburg 1977).

Passau/Regensburg Franz Mußner

The „Mithras Liturgy". Ed. and translated by Marvin W. Meyer. – (Missoula, Montana): Scholars Press (1976). X, 27 S. (The Society of Biblical Literature. Texts and Translations 10. Graeco-Roman Religion Series 2) kart.

Der große Pariser Zauberpapyrus vom Anfang des 4. Jh.s (Bibl. Nat., pap. 574) enthält unter verschiedenen Sprüchen, Hymnen und Traktaten in den Zeilen 475 bis 834 bekanntlich auch die seit 1903 von A. Dietrich so genannte „Mithrasliturgie". Diese für die Religiösität der synkretistischen heidnischen Spätantike so überaus wichtige Liturgie legt M. in einem durchgesehenen griechischen Text und einer englischen Übersetzung vor – im Rahmen der von der „Society of Biblical Literature" für den Gebrauch im Hochschulunterricht herausgegebenen Reihe „Texts and Translations". Der griechische Text – ohne den kritischen Apparat – folgt der Edition der Papyri Graecae Magicae von K. Preisendanz (2. Auflage, herausgegeben von A. Henrichs 1973). M. wendet sich mit seiner handlichen Ausgabe an den englischsprachigen Leserkreis, der deutschsprachige wird sich an die Übersetzungen von Dietrich und Preisendanz halten.

M. scheinen die von F. Cumont, R. Reitzenstein und anderen gegen Dietrichs ursprüngliche Vereinnahmung der Liturgie für den Mithraskult vorgetragenen Bedenken nicht so umfassend, daß man nicht doch mithräisches Gedankengut in ihr wenigstens stellenweise entdecken kann, so daß er zumal im Hinblick auf die durch Celsus und Porphyrius überlieferten Mithras-Zeugnisse im Pariser Papyrus einen „Mithraism preoccupied with individualism, syncretism and magic", wie er sich besonders unter dem Einfluß ägyptischer Tradition entwickelt haben mag, sieht (S. VIII).

Münster Dieter Metzler

Sieben, Hermann Josef: **Die Konzilsidee der Alten Kirche.** – Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh 1979. XXV, 540 S. (Konziliengeschichte. Reihe B: Untersuchungen) Lw. DM 136.–

Das Buch ist in drei Teile gegliedert: Die Konzilsidee der Alten Kirche im Zeugnis einzelner Autoren – die Konzilsidee der Alten Kirche im Spannungsfeld der Konziliengeschichte – Die Konzilsidee der Alten Kirche unter religions- und kulturgeschichtlicher Rücksicht.

S. stellte seine unter dem Sammelthema „Zur Entwicklung der Konzilsidee I–XI" von 1970 bis 1976 in ThPh erschienene Artikelreihe jetzt unter einem neuen Titel „Die Konzilsidee der Alten Kirche" und bemerkt dazu: „Die Überarbeitung konnte sich in engen Grenzen halten, denn die Artikel waren von Anfang an als umfassende Studie konzipiert und wurden nach gleicher Methode ausgearbeitet", eine Bemerkung, die den Zufallscharakter einer Artikelserie und dessen natürlicherweise uneinheitlichen Charakter überdecken soll, ähnlich wie die Überschriften der drei Teilabschnitte der Sammlung.

Gegenüber der genannten Aufsatzreihe wurde der Neudruck um folgende Beiträge erweitert: Einleitung (1–19) – Das zweite Nicaenum und die Probleme der Rezeption (306–343) – Das Echo von Apg 15 in der altkirchlichen Literatur (407–423) – Die Konzilsidee des Eusebius von Caesarea oder der hellenistische Einfluß (424–465) – Schlußwort (511–516).

Als Ergebnis konstatiert Vf. einerseits eine Vielzahl von K o n z i l s i d e e n, hauptsächlich bedingt durch die persönliche (oder nicht persönliche Konzilserfahrung), den gesamttheologischen Entwurf, die polemisch-theologische Zielsetzung eines Autors, andererseits erkennt S. die einheitliche Grundüberzeugung der Alten Kirche, nach der ökumenische Konzilien das Geheimnis des Christusglaubens unverkürzt und unverfälscht überliefert haben.

Lassen wir den der Grundthese des Werkes nicht entsprechenden Singular „Konzilsidee" (Druckfehler?) und das beinahe völlige Übergehen des Constantinopolitanum I beiseite, dann scheint mir das Bedeutsame in dem zu liegen, was Vf. S. 306–343 an Hand des zweiten Nicaenums zum Problem der Rezeption ausgeführt hat. Man wird S. locker zustimmen, wenn er S. 516 schlußfolgert: „Es wird deutlich, daß für die Alte Kirche die Konzilsproblematik untrennbar mit der Frage der Rezeption verbunden ist." Zur Verdeutlichung wird die alte Konzilstheorie im Osten von der neuen Konzilstheorie im Westen abgehoben und die Differenz gerade in der Art und Weise der Rezeption gesehen, wobei die neue Konzilstheorie gegenüber der alten nachgerade revolutionären Charakter hat. Denn gestützt vor allem auf die Libri Carolini wird jetzt Rezeption unter dem Aspekt der Ratio-auctoritas verstanden, d. h. Rezeption eines Konzils ist nur dann zu erwarten, wenn ein Konzil statt schierer Zitate aus Schrift und Tradition mittels nüchterner Exegese nachprüfbare Argumente zur Begründung seiner Lehre vorgelegt hat. Thematisiert geht es um die Freiheit des Glaubens gegenüber der Institution, sei diese Institution der Staat, sei sie die Kirche. Ein Konzil hat sich vor der theologischen Vernunft zu verantworten. Dies ist entscheidend für die Rezeption. Da schließlich die Zustimmung der alten Patriarchalsitze (Pentarchie) nicht mehr als konsenskonstitutiv angesehen wird, sondern die der Mehrheit der Ortskirchen schlechthin, unerheblich ob sie qualifiziert apostolischen Ursprungs sind oder nicht, wird die alte Vorstellung einer i d e a l e n Repräsentanz durch den Begriff der r e a l e n Repräsentanz ersetzt. Sinn und Wesen des Konzils nach der „alten Konzilstheorie" fußen auf dem Paradosis-Prinzip und dem consensus-omnium-Prinzip, ersteres von S. als vertikaler Konsens, letzteres als horizontaler Konsens bezeichnet. Beide Konsensformen kennt auch die neue (= fränkische) Konzilstheorie. Der Unterschied zwischen beiden Konzilstheorien liegt darin, daß in der Alten Kirche ein rechtmäßig zustandegekommenes und kanonisch durchgeführtes Konzil absoluten Anspruch auf Annahme eo ipso erhebt. Die Rezeption besteht dann in der gehorsamen Unterwerfung unter das rechtmäßige Konzil. Ein zusätzlich späteres Hinterfragen inhaltlicher Art ist ausgeschlossen. Dieser allgemeinen, verpflichtenden Rezeption geht eine spezifische Rezeption voraus. Sie erfolgt durch die Zustimmung der fünf Patriarchalsitze (Rom, Konstantinopel, Antiochien, Alexandrien, Jerusalem). Musterbeispiel für die fehlende Rezeption dieser Art ist die Ikonoklastensynode vom Jahre 754 (nicht 753 wie S. meint).

Wenn allerdings Vf. unter Berufung auf Nicephorus I. die besondere Führungsrolle Roms herausstellt, dann berücksichtigt er im Gegensatz zu seinem eingangs erwähnten Prinzip nicht, daß der Patriarch von Konstantinopel 815 abgesetzt worden war, weil er wegen seiner bilderfreundlichen Haltung gegen Kaiser Leon V. Stellung bezogen und in dieser Frage die römische Linie dezidiert vertreten hatte. Das heißt doch, man wird die tatsächlich gefallenen Äußerungen von Nicephorus I. unter mehr polemischer Zielsetzung gegen den byzantinischen Kaiser gerichtet zu interpretieren haben.

Während also in der Alten Kirche (griechische und lateinische) die Rezeption engstens auf der tatsächlichen Feststellung der Rechtmäßigkeit eines Konzils aufruht (formaler Aspekt), ist die fränkische Konzilstheorie im Blick auf die Rezeption mehr eine Frage des inhaltlichen, materialen Aspekts. Damit stellt sich in der Alten Kirche die Rezeption in erster Linie als formaljuristischer Akt dar. Man wird in dieser Sache über die von G. Schwaiger: Päpstlicher Primat und Autorität der Allgemeinen Konzilien im Spiegel der Geschichte. München, Paderborn, Wien 1977, 102,

bereits vorgelegten Ergebnisse nicht hinauskommen: Die (ökumenischen Konzilien (d. h. vom 1. bis zum 7.: 325–787) werden durch kaiserliche Unterschrift ratifiziert, die Konzilsbeschlüsse üblicherweise als Reichsgesetze promulgiert und den großen Kirchen zur Verwirklichung mitgeteilt. Aus der Rezeption der Konzilsbeschlüsse durch die Teilkirchen kann nicht die Begründung ihrer Rechtskraft abgeleitet werden. Diese lag ja bereits vor. Freilich im Einzelfall sind Rezeption oder Verweigerung der Rezeption mit der Geschichte der Häresien und Schismen unlöslich verbunden.

Augsburg Wilhelm Gessel

Word and Spirit. A monastic review. 1: In honor of Saint Basil the Great. – Still River, Massachusetts: St. Bede's Publications (1979). XII, 195 S. kart. $ 4.95

Es ist die Absicht dieser neuen, einmal jährlich erscheinenden Zeitschrift, anhand einer bedeutenden Persönlichkeit oder eines besonderen Ereignisses aus der Alten Kirche das Interesse am historischen Erbe des Christentums zu wecken.

Da sich 1979 das Todesjahr des Basilius zum 1600. Mal jährte, wurde der erste Band diesem hervorragenden Theologen, Bischof und Patriarchen des östlichen Mönchtums gewidmet.

Unter den Aufsätzen, die sich u.a. mit den Lebensumständen des Basilius, seinem kulturellen Erbe, seiner Liturgie und mit heutiger monastischer Spiritualität beschäftigen, ragen die von Adalbert de Vogüé, The greater Rules of Saint Basil (S. 49–85 = Cistercian Studies 12 [1977] 175–183), Jean Daniélou, The Fathers and Christian Unity (S. 95–108 = Vortrag bei der Fourth International Conference on Patristic Studies, Oxford 1963) und von J. Gribomont, Intransigence and Irenicism in Basil's „De spiritu Sancto" (S. 109–136 = Estudios Trinitarios 9 [1975] 227–243) hervor.

Die Zeitschrift zielt offensichtlich auch darauf ab, den amerikanischen Lesern Aufsätze fremdsprachiger Autoren in der Muttersprache zugänglich zu machen.

Münster Maria Barbara von Stritzky

Petrus Abaelardus (1079–1142). **Person, Werk und Wirkung.** Hrsg. von Rudolf Thomas in Verbindung mit Jean Jovilet, D. E. Luscombe, L. M. de Rijk. – Trier: Paulinus Verlag 1980. 339 S. (Trierer Theologische Studien Bd 38) kart. DM 58.–

Aus Anlaß der 9. Centenarfeier des Geburtsjahres von Petrus Abaelardus (1079) organisierte R. Thomas, ev. Pfarrer und Abälardforscher, mit kirchlicher und staatlicher Unterstützung vom 17.–19. April 1979 eine internationale Studientagung (mit begrenzter Öffentlichkeit), die sich 1.) mit der wahren Gestalt A.s, 2.) mit seiner Wirklichkeit und Wirksamkeit als Philosoph und Logiker und 3.) als Theologe und geistl. Dichter beschäftigte. Im Rahmen dieser umgreifenden Thematik konnten naturgemäß nur einzelne Aspekte seines Werkes und seiner Wirkung verdeutlicht werden. Die ausgewählten und ausgewiesenen Sachwalter der internationalen Forschung gaben aber diesen Aspekten einzeln und insgesamt Weite und Tiefe.

1.) Vier Beiträge (von D. E. Luscombe, Sheffield, F. Benton, California, P. Dronke, Cambridge und P. v. Moos, Münster) diskutierten das vielerörterte Problem der Authentizität und Integrität der Briefsammlung von A. und Heloise.

Überlieferungsgeschichtliche, textgeschichtliche und terminologische Schwierigkeiten, die noch vor einem Jahrzehnt als Argumente gegen die Echtheit der Sammlung angeführt wurden, werden nun sehr viel nüchterner beurteilt; die rhetorisch-sprachlichen, begrifflich-philosophischen und theologischen Übereinstimmungen der Briefe mit den unzweifelhaft echten Schriften A.s werden wieder (!) als Zeugnisse für die Authentizität gewertet. P. Dronke, M. Beonino-Brocchieri Fumagalli, Mailand, C. Waddell, Kentucky und E. Volk weisen in verschiedenen Zusammenhängen auf diese Übereinstimmungen hin.

„Was kommt aber nach der Authentizitätsdebatte?", fragt zu Recht P. von Moos: die Untersuchung der Entstehungsgeschichte der Briefe, der Kommunikation und Korrespondenz zwischen A. und Heloise, die Dronke (ähnlich wie E. Gilson) „als eine Persönlichkeit von hoher Intelligenz und sittlicher Reife darstellt" (53), Sinndeutung der Gesamtkonzeption der ersten vier persönlich-biographischen und der letzten drei monastischen Briefe (ep. VI–VII), Interpretation der dominierenden Themen: Freundschaft – Liebe – Ehe, Freiheit – Schuld – Gnade.

2.) Zum Thema der Philosophie A.s überwiegen naturgemäß die Beiträge zu dessen logischen Untersuchungen.

Mit dem ihm eigenen ésprit (gewürzt mit Ironie) zeichnete L. M. de Rijk in einem öffentl. Vortrag das unauslotbare Wesen A.s in seiner Individualität und Einzigartigkeit, indem er ihn als Logiker und Ethiker vorstellte. Logische Acht und ethische Aufmerksamkeit sind nur verschiedene Aspekte des selbstgewissen und selbstbewußten menschlichen Intellekts. In einem gesonderten Beitrag über A.s Logik machte de Rijk dessen Position in der Frage nach der Bedeutung der Universalbegriffe und -termini deutlich. A. war weder Nominalist noch Realist; in den artistischen logischen Übungen entdeckte er das Unterscheidende der sprachlogischen Setzung und Struktur. Daß A. aber dabei den Realbezug der Universalia nicht übersah, macht der folgende Aufsatz von W. L. Gomocz, Graz, deutlich: die universalen Terme sind nicht etwas Reales, sehr wohl aber etwas am Realen. Die Probe aufs Exempel ist A.s Theorie der „ist"-Prädikation, die K. Jacobi untersuchte. Philosophische Gelehrsamkeit suchte und fand A. nicht nur bei den Philosophen der Antike, sondern auch bei den Patriarchen und Propheten, wie J. Jolivet zeigte.

3.) 11 Beiträge widmeten sich der Theologie A.s:

der philosophischen Gotteslehre (C. Mews, Oxford), der Glaubenserkenntnis (E. Gössmann, Tokyo), der theologischen Anthropologie (Th. Kucia, Katlenburg – Lindau), der Bibelauslegung (F. Kearneu, Milwaukee, H. R. Schlette, Bonn), der geistlichen, liturgischen Dichtung (Ch. Waddell, Kentucky). Mehrfach und in verschiedenen Zusammenhängen kamen die Referenten auf den (von R. Thomas kritisch) edierten Dialogus zu sprechen; mit den hermeneutischen Fragen desselben befassen sich ausdrücklich M. de Gandillac und L. Steiger, Heidelberg. Was A. als Philosoph und Theologe von Anfang an über Gott als „summum bonum" dachte und lehrte, läßt er am Ende im Dialogus von Philosophen, Juden und Christen diskutieren im Hinblick auf das Glücksgute des Menschen. Mit Themen der Wirkungsgeschichte beschäftigen sich R. Peppermüller, Bochum, R. Haubst, Mainz und E. Volk, Trier.

4.) Die Studientagung brachte (mit Philosophen) ev. und kath. Theologen ins Gespräch über einen Gelehrten der beginnenden scholastischen Theologie. Bei diesem lassen sich ebenso präreformative Elemente entdecken, wie auch umgekehrt in der Gewissenslehre Martin Luthers, des Reformators, Daten des Gewissensbegriffes A.s, des Dialektikers – nämlich die Verinnerlichung und Personalisierung des Gewissens – anwesend sind. Unbeschadet dieser Vergleichsmöglichkeit, die immer Gegenstand einer geistesgeschichtlichen Wertung und Würdigung ist, muß auch der geschichtliche Vorbehalt geltend gemacht werden. Der philosophische Kontext der Individualisierung und Interiorisierung des Gewissens im Denken A.s ist ein anderer als der eines biblischen Realismus im Denken des Reformators und der bibeltheologische Kontext vernünftigen Hörens des Evangeliums bei Luther ist wiederum ein anderer als der philosophische Kontext sprachlogischen Erkennens bei A. und A.s These von der erlösenden Liebe unterscheidet sich wiederum sehr grundlegend von Luthers These vom rechtfertigenden Glauben. Das ökumenische Gespräch über die theologische Tradition ist eine Bedingung der Möglichkeit ökumenischer Theologie – dazu, und nicht nur dazu – hat die Studientagung einen wertvollen Dienst geleistet, wohlgemerkt aber: das Gespräch über die ganze Tradition.

Bochum Ludwig Hödl

Marrou, Henri/**Machilek,** Franz/**Zlámal,** Bohumil/**Kadlec,** Jaroslav: **Svatý Augustin.** Augustin a augustiniáni v českých zemích (dt.: Der hl. Augustinus. Augustinus und die Augustiner in den böhmischen Ländern. – Rom: Křestanská akademie 1979. 192 S. (Sůl země, Bd 11), kart. Lit. 4000

In der von der tschechischen Christlichen Akademie in Rom herausgegebenen und in der ThRv (73, 1977, 35–37, 289f) bereits vorgestellten Reihe „Das Salz der Erde" erscheinen Biographien von böhmischen Heiligen und Ordensgründern mit Bezug zu den böhmischen Ländern. Der vorliegende Bd beinhaltet eine tschechische Übersetzung der 1955 im Verlag Seuil in Paris erschienenen Abhandlung über Leben, Werk und Bedeutung eines der vier großen Kirchenväter des Abendlandes, des hl. Augustinus (354–430), aus der Feder des bekannten Augustinus-Kenners, H. Marrou, von der Pariser Sorbonne, der sich im zweiten Teil eine Reihe von Abhandlungen über das Wirken der Augustiner in Böhmen, Mähren und Sudetenschlesien im Laufe der Geschichte anschließt:

F. Machilek, Archivoberrat aus Erlangen, beschäftigt sich in zwei Artikeln mit dem Augustinermönchtum, dessen Regel und Bedeutung für das Ordensleben der Kirche sowie den Augustiner-Chorherren in Böhmen und Mähren. Zum zweiten Thema hat er bereits in ausführlicher Weise im Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen–Mähren–Schlesien (1976, 107–144) einen Artikel veröffentlicht.

Der Ölmützer Professor B. Zlámal verfolgt den Weg des hl. Augustinus und seines Denkens durch die böhmische Geschichte, dessen Einfluß zwar erheblich, aber nicht immer selbstverständlich war. So war z. B. der hussitische Schriftsteller Peter Chelčický (um 1390–1460), im deutlichen Unterschied zu J. Hus (um 1370–1415), „originell ungebildet und wußte darum weder den hl. Augustinus noch den hl. Thomas von Aquin zu schätzen" (162). Dieser bedauernswerte Zustand der böhmisch-mährischen Brüderunität erfuhr erst mit Johannes Blahoslav (1523–1571) und Johannes Amos Comenius (1592–1670) eine grundlegende Wende.

Der heute in Horní Cerekev in Südostböhmen im Ruhestand lebende und um die tschechische Kirchengeschichte sehr verdiente Prof. Dr. J. Kadlec geht in seiner Abhandlung den wechselvollen Schicksalen von 18 Klöstern der Augustiner-Eremiten (St. Thomas und St. Katharina zu Prag, Schlackenwerth, Taus, Weißwasser, Schüttenhofen, Leitomischl, Böhmisch-Leipa, Hohenelbe, Brünn, Gewitsch, Mährisch-Kromau u. a.) nach, die dem Land religiöse Kultur, Spiritualität und eine Reihe von hervorragenden Persönlichkeiten, wie z. B. den Entdecker der Vererbungsgesetze, Gregor J. Mendel (1822–1884), geschenkt haben.

Nachdem der marxistische Philosophieprofessor M. Machovec 1967 in Prag mit einer positiven Würdigung des Bischofs von Hippo hervortrat, füllt die vorliegende Veröffentlichung eine offensichtliche Lücke in der tschechischen Kulturlandschaft aus. Eine weite Verbreitung wäre zu begrüßen.

Dülmen Emil Valasek

Hugolini de Urbe Veteri OESA. Commentarius in quattuor libros Sententiarum. Tomus Primus. Quem edendum curavit Williges Eckermann OSA. – Würzburg: Augustinus-Verlag 1980. LXI, 407 S. (Cassiciacum. Supplementband VIII) kart. DM 130.–

Die Lectura Hugolins von Orvieto († 1373) zählt zu den wichtigsten spätmittelalterlichen Kommentaren der Sentenzen des Petrus Lombardus. Ihre Bedeutung wurde in der Forschung der letzten Jahrzehnte immer deutlicher erkannt. Adolar Zumkeller, dessen eingehende Untersuchungen zur Entdeckung dieses Augustinertheologen an erster Stelle zu nennen sind, hat den Prolog als Anhang zu seiner Studie ‚Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre', Würzburg 1941, S. 265–391 herausgegeben und auch die textkritische Edition des ganzen Werkes geplant. Später wurde dieses Vorhaben von seinem Ordensbruder und Mitarbeiter am Augustinus-Institut in Würzburg, Williges Eckermann, übernommen und geht nun in Erfüllung.

Der vorliegende erste Bd der Edition umfaßt das Principium primum sowie die Quästionen zum Prolog und zur ersten Distinktion des ersten Sentenzenbuches (5–333). Schwerpunkte der zugehörigen Einleitung (XVII–LXI) bilden die Beschreibung der Handschriften (XX–XLIII), das Stemma (XLVIII–LVI) und die Editionsgrundsätze (LVI–LVIII). Mehrere Indices erschließen den Inhalt des Bdes (XI–XVI und 335–407).

Es sind 21 Handschriften bekannt, die den Kommentar Hugolins – einige davon nur fragmentarisch – überliefern. Alle Manuskripte geben den gleichen Textstand wieder, und zwar die Endredaktion, die sogenannte Recollectio, die 1365 von einem Schüler Hugolins geschrieben wurde. Von den früheren Redaktionsstufen, nämlich vom persönlichen Konzept, auf das sich Hugolin bei der Abhaltung der Sentenzenlesung 1348–1349 wohl gestützt hat, und von der Reinschrift, der sogenannten Notatio, sind offenbar keine Spuren mehr erhalten. Neben dem Vorwort des Recollectors über sein eigenes Verfahren geben auch einige Handschriften (AGPQ) Nachricht zur Redaktionsgeschichte des Textes: Lectura fuit notata anno domini 1352, sed recollectio fuit facta anno domini 1365. Offenbar haben diese Daten mit zwei wichtigen Ereignissen der akademischen Laufbahn Hugolins zu tun: 1352 wurde ihm die Doktorwürde in Paris verliehen; seit 1364 war er Magister an der neuen theologischen Fakultät von Bologna. In jedem Fall wird die offizielle Veröffentlichung der Lectura mit seinem Einverständnis stattgefunden haben, eine gewisse Mitwirkung an der Bearbeitung muß eher angenommen als ausgeschlossen werden. Auf diese Frage geht der Editor nicht ein, vielleicht wird er sich darüber äußern in der angekündigten Stellungnahme (XVIII Anm. 5) zur Hypothese, der Recollector sei Simon von Cremona gewesen.

Daß die Lectura Hugolins eine ziemlich große Verbreitung erfuhr, zeigen Belege verschollener Handschriften. Unter Berufung auf ältere Sekundärliteratur führt der Hrsg. 7 Handschriften aus den Klosterbibliotheken der Augustiner auf (XIX–XX), vertritt aber die Ansicht, daß sie zum Teil zu den heute erhaltenen gehören. Die Liste der verlorenen Handschriften ließe sich indes leicht aus den edierten mittelalterlichen Bibliothekskatalogen erweitern.

Während die vorbildliche Beschreibung alle Handschriften des Kommentars berücksichtigt, bezieht sich die Charakterisierung und Eingruppierung nur auf die 14 Manuskripte, die den im vorliegenden Bd edierten Textteil überliefern. Sie werden in zwei Gruppen aufgeteilt (XLVIII–LVI): Die erste Gruppe, der B ab Dist 1 q 1 angehört, gliedert sich in drei Untergruppen, nämlich PQ, DA und EIMB. Im zweiten Stemmaarm lassen sich neben R zwei geschlossene Untergruppen erkennen: HS und KLB. An den Anfang beider Überlieferungsarme gehören P und R, sie wurden jedoch nicht direkt vom Original abgeschrieben. Schon eine flüchtige Einsicht in den Variantenapparat bestätigt die grundsätzliche Richtigkeit dieser Hypothese, zugleich erheben sich aber Fragen bezüglich verschiedener Teilaspekte. So meint der Hrsg., daß NMB über eine verlorene Vorlage von I abstammen (L–LI und LV); ferner wird Cod E gegenüber I von ihm tiefer eingestuft, und ausschlaggebend für diese Bewertung ist offensichtlich das junge Alter von E gewesen (L). Nach dem Variantenapparat zu schließen scheint jedoch I nicht höher zu stehen als MNB, vielmehr von der gleichen Vorlage abgeschrieben worden zu sein. Es gibt auch deutliche Anzeichen, daß E im Stemma höher stehen muß als I. Beachtenswert ist die Beobachtung, daß Cod K im Pricipium primum nach einer anderen Handschrift aus der Nähe von IM korrigiert wurde (LIII). Da laut Beschreibung der größere Teil der Handschriften Verbesserungen aufweist, fällt es besonders auf, daß als Korrektur gekennzeichnete Lesarten im Variantenapparat kaum auftauchen.

Aus der Gesamtzahl der Handschriften ragen drei durch ihre Textqualität heraus: Cod P (= Rom, Biblioteca Angelica 4), Cod Q (= Rom, Biblioteca Angelica 96) und Cod R (= Vatikanstaat, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat lat 1094). Infolgedessen wurden sie als Hauptzeugen für die Rekonstruktion des Textes gewählt (XLVII). Aufgrund der Kollationsergebnisse dieser drei Handschriften wurde in einem ersten Schritt ein provisorischer Text nach folgenden Rezensionsregeln erstellt (LVI): Der Recollectortext liegt im allgemeinen vor, wenn alle drei übereinstimmen, wenn R nur mit P oder Q zusammengeht und wenn P und Q eine gemeinsame Lesart gegen R vertreten. In einem zweiten Schritt wurden die übrigen Handschriften herangezogen und zumindest an denjenigen Stellen konsultiert, an denen die maßgebenden Handschriften abweichen (LVII): Die Einsicht in alle Handschriften gewährte die nötige Gewißheit, daß die ursprünglichere Lesart gefunden wurde, diente zur Klärung der aufgetretenen Divergenzen unter PQR, sowie zur Behebung sonstiger verbliebener Unsicherheiten.

Im Variantenapparat werden alle Varianten von P und R aufgenommen. Die Varianten der übrigen Handschriften, also auch von Q, finden nur dann Aufnahme in den Apparat, wenn sie nach Urteil des Hrsg. unter philosophischem Aspekt oder unter dem Gesichtspunkt der inhaltlichen Bedeutung von Gewicht sind (LVII). Dieser Grundsatz wurde jedoch nicht streng durchgeführt, so daß der reichhaltige Variantenapparat dem Leser einen Einblick in die Überlieferungsgeschichte vermittelt. Da Q als maßgebende Handschrift bei der Textkonstitution gebraucht wurde, wäre zu erwarten, daß auch alle ihre Varianten wie die der gleichrangigen Codices P und R im Apparat registriert werden. Überflüssig wirkt die ausdrückliche Angabe der Abweichungen von Zumkellers Edition des Prologs, wenn keine Konjektur vorliegt.

Der Quellenapparat belegt nicht nur die von Hugolin namentlich angeführten Autoren, sondern auch die zahlreichen anonymen Zitate. Der Hrsg. hat die mühsame Aufgabe der Quellenermittlung gut gemeistert. Es ist ihm gelungen, sogar die schwierigsten Nachweise zu erbringen.

Zur Vervollständigung sei darauf hingewiesen, daß ‚Achilles' (68,7) nicht nur ein Zeitgenosse Hugolins, sondern tatsächlich wohl mit Nikolaus Aston zu identifizieren ist, wie schon A. Damasus Trapp (Augustinian Theology of the 14th Century, in: Augustiniana 6, 1956, S. 229–231) und Z. Kałuża behauptet haben (L'Oeuvre théologique de Nicolas Aston, in: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge 54, 1978 45–82). Hierzu müßten die Quästionen des Nikolaus Aston im Cod Oxford, Oriel College 15, fol 210ra–222rb oder im Cod Worcester, Cathedral Library F 65, fol 43ra–64vb nachgeschlagen werden. Aufgrund der stark abbrevierten Fassung derselben im Cod Paris, Bibl Nat lat 16535, fol 118r–122r gewinnt man den Eindruck, daß die von Hugolin zitierte Ansicht zumindest in der Quästio Utrum aliqua propositio significans praecise deum non esse contradictionem includat vertreten wird, eine Entscheidung ist jedoch nicht möglich. Nachzufragen wäre auch, ob die Meinung des Jakob von Spinalo (77, 302) in der Reportatio seiner Sentenzenlesung enthalten ist, die im Cod Madrid, Bibl de la Universidad 118–2–42, fol 107v–122v und im Cod Köln, Stadtarchiv GB f° 175, fol 79ra–94rb überliefert ist.

Bei der zweiten Art von Zitaten, zu denen Hugolin keinen Namen angibt und nur allgemeine Ausdrücke – wie quidam, alii, doctor modernus – gebraucht, bedeutet der Hinweis auf einen Autor im Apparat nur, daß dieser ähnliche Gedanken wie die von Hugolin angeführten vertreten hat (LVII–LVIII). Bei solchem Vorgehen sollten keine Autoren angeführt werden, die vom edierten Text sicher aus-

geschlossen sind. Was mit cf gemeint ist, wenn es auch vor Belegen wörtlicher Zitate steht, wird nicht ersichtlich.

Einige Berichtigungen seien hier angemerkt:

XXII, 41: Liège 1966 (statt 1960); XXIII, 1: Belgique 1724 (statt 21191). – 60,316: esse significat quoniam verum, s o l l t e als wörtliches Zitat in Anführungszeichen gesetzt werden (Aristoteles, Metaph 4.7); ebenso 71,109 und 111: impossibile est aliter se habere (Aristoteles Analyt Post 1,2); der weitere Beleg Eth Nic 6,3 trifft nicht zu. – 124,4: coeffective 174,73–74: frui dicendus es, i s t wörtliches Zitat aus Augustin, doctr christ 1,33,37. – 214,4: r i c h t i g : exponentem quaestionis; 215,23 und 238,15: r i c h t i g : praeiacentem quaestionis. Exponens und praeiacens sind in diesen Fällen als substantivisch gebrauchte Termini der mittelalterlichen Logik zu verstehen. – 220,181–182: vel uti fruendis ... vel frui utendis, n i c h t aus Augustin, doctr christ 1,3,3, sondern aus div quaest 83 q 30.

Die wenigen kritischen Bemerkungen wollen keineswegs das hohe Niveau der Edition herunterspielen. Im Gegenteil verstehen sie sich als Würdigung einer sorgfältigen Arbeit, die ihre Aufgabe sehr gut erfüllt. Der zuverlässige Text, die ausgewogene Variantenauswahl und die solide Quellenermittlung verschaffen der Edition Hugolins von Orvieto einen Platz neben den wichtigen Texteditionen des Mittelalters. Vor allem ist zu wünschen, daß die sich daraus ergebenden neuen Möglichkeiten, die Entwicklung des spätmittelalterlichen Denkens im allgemeinen und besonders in der Augustinerschule zu erfassen, von der Forschung bald wahrgenommen werden.

T ü b i n g e n V e n í c i o M a r c o l i n o

Gauly, Peter: **Katholisches Ja zum Augsburger Bekenntnis?** Ein Bericht über die neuere Anerkennungsdiskussion. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1980). 126 S. kart. DM 17.80

Um dies gleich zu Anfang zu sagen: der Rez. zollt dem Vf. des Taschenbuchs ehrlichen Respekt. Wenn man weiß, daß Heiner Grote in seiner ausführlichen Bibliographie zum Thema schon bis Ende 1977 ca. 80 Titel registrierte (in: Materialdienst des konfessionskundlichen Instituts Bensheim 29 [März 1978] 26f) und wenn man die seither erschienenen Arbeiten als mindestens ebenso zahlreich veranschlagt, dann kann man nur bewundernd zur Kenntnis nehmen, daß dieses Büchlein aus einer Zulassungsarbeit zum Staatsexamen eines Religionsphilologen (mit den Fächern kath. Theologie und Germanistik) hervorgegangen ist. Insofern gebührt Anerkennung auch dem „Mentor" Karl Lehmann, der dem Buch eine kurze Einführung vorangestellt hat.

Die erdrückende Fülle der von G. verarbeiteten Literatur ist zu einem ganz erheblichen Teil an entlegener, schwer zugänglicher Stelle veröffentlicht. Wie anders ist es sonst zu erklären, daß der in diesem Zusammenhang vielzitierte Aufsatz Ratzingers, der wie kein zweiter der Anerkennungsdebatte weltweite Beachtung verschafft hat, so gründlich mißverstanden werden konnte, nachdem die Literatur immer nur eine einzige Passage des Aufsatzes wiederholte (der Rez. ist hier keine Ausnahme), die im Zusammenhang des Ganzen einen wesentlich anderen Stellenwert besitzt, als die Befürworter einer „Anerkennung der Confessio Augustana durch die katholische Kirche" dies glauben machten. Man muß G. (der diesen Sachverhalt übrigens sehr wohl erkannt hat, vgl. S. 30 Anm. 62), dankbar sein, daß er rechtzeitig vor Beginn der Feier des 450. Jubiläums der Confessio Augustana eine treffliche Übersicht über Entstehung, Verlauf und bisherige Ergebnisse der Anerkennungsdebatte vorlegt. In fairer Weise referiert er das Anliegen der engagierten Befürworter wie der vorsichtigen, der warnenden und der intransigenten Gegner dieser Initiative. Der Leser kann dem ausgewogenen Urteil des Vf.s (z. B. S. 38, 40, 86, 93, 114f) voll vertrauen. Deswegen sei das Buch über den Kreis der Theologen hinaus allen am ökumenischen Gespräch interessierten Laien nachdrücklich empfohlen.

Gewiß geht „die neuere Anerkennungsdiskussion" auf die Initiative von V. Pfnür zurück (seit 1974); nicht unwichtig ist dabei aber doch der ergänzende Nachweis, daß die Sache eigentlich schon eine vierhundertjährige Tradition hat, wenn diese auch zwischenzeitlich des öfteren völlig verschüttet war. Neben den wenigen Hinweisen des Vf.s (21–27) wäre ein Verweis auf die Fülle weiterer „Vorläufer" nützlich gewesen. (Dazu hätte es genügt, auf die einschlägige Literatur zu verweisen: R. Rouse und St. Ch. Neill, Geschichte der ökumenischen Bewegung, 2 Bde, Göttingen 1963 u. a.)

Zur Bedeutung der Augustana im heutigen Luthertum (73–77) sei ergänzend betont, daß dieses Bekenntnis heute Bestandteil aller Verfassungen der lutherischen Landeskirchen (und vieler sog. unierter Kirchen) auf der ganzen Welt ist, daß seit dem 16. Jh. alle lutherischen Geistlichen auf diesen Text ordiniert werden und daß ihm sogar ein gewisser normativer Charakter eignet, wie die Lehrzuchtverfahren der letzten Jahre erwiesen haben.

Daß der Text schon 1530 in zwei nicht völlig übereinstimmenden Fassungen erstellt wurde, geht letztlich auf die Anweisung des Kaisers zurück, der im Reichstagsausschreiben wie in seiner Eröffnungsrede gefordert hatte, jede Partei solle ihre Meinung in der Religionsfrage mündlich und schriftlich, in deutscher und lateinischer Sprache darlegen (nicht ganz korrekt G. S. 11 und 13). „Reichsrechtlichen Charakter" (19) hat die Augustana damit aber so wenig erhalten wie die Tetrapolitana, die Ratio fidei oder auch die Confutatio. Dazu hätte sie in den Abschied aufgenommen werden müssen, um Reichsgesetz zu werden. So aber blieben alle diese Dokumente – protestantische wie altgläubige – unverbindliche Meinungsäußerungen einzelner Reichsstände bzw. ihrer Theologen, wie es sie auf allen Reichstagen der Zeit zu Dutzenden gegeben hatte. Allein die Rezeptionsgeschichte der Augustana, wie sie gleich nach dem Reichstag einsetzte, vor allem dann der Augsburger Religionsfriede des Jahres 1555 haben der ursprünglich sächsischen Bekenntnisschrift zunächst symbolische, dann reichsrechtliche und schließlich weltgeschichtliche Bedeutung verliehen.

Schließlich sei noch auf zwei irreführend verwandte Termini aufmerksam gemacht. Auf S. 22 und 24 ist korrekter von „Lutheranern" statt von „Protestanten" zu sprechen. – „Verwandte der Augsburgischen Konfession" ist die reichsrechtlich relevante Bezeichnung der Anhänger Luthers und seiner Lehre (gegen S. 74; richtiger S. 20). In dieser Bedeutung findet sich der Ausdruck im Augsburger Religionsfrieden 1555, im Westfälischen Frieden 1648, noch auf dem Wiener Kongreß 1815 und in Österreich gar bis 1918.

A u g s b u r g H e r b e r t I m m e n k ö t t e r

Schröer, Alois: **Die Reformation in Westfalen.** Der Glaubenskampf einer Landschaft. Bd 1: Die westfälische Reformation im Rahmen der Reichs- und Kirchengeschichte. Die weltlichen Territorien und die privilegierten Städte. Die zweite Reformation; Ergebnisse. – Münster: Aschendorff (1979). XVI, 695 S. Ln DM 98.–

Im Anschluß an seine im Jahre 1967 erschienene Monographie „Die Kirche in Westfalen vor der Reformation" und gleichzeitig auf ihr aufbauend geht der Vf. nunmehr daran, die konfessionellen Kämpfe des 16 und 17. Jh.s in Westfalen zu schildern und einzuordnen. Er legt dafür im großen gesehen folgende Gliederung zugrunde:

Der erste Teil soll eine Darstellung des Gesamtablaufs als Überblick enthalten, der zweite Teil die Einzelterritorien behandeln, während der dritte Teil die Ergebnisse würdigt. Insgesamt sind zwei Bde vorgesehen, einer für die weltlichen Stände, der zweite für die geistlichen Fürstentümer – letztere fast zwei Drittel Westfalens abdeckend. Der erste Bd liegt nun vor.

Um es vorwegzunehmen: Dem Kirchengeschichtler und dem kirchengeschichtlich interessierten Laien bietet sich in diesem Bd eine Fülle an Fakten und Zusammenhängen dar, wie er sie zur westfälischen Reformationsgeschichte im Zusammenhang an keiner anderen Stelle findet. Das Werk weist zwar kein ausführliches Literaturverzeichnis auf, sondern würdigt auf drei S. erzählend die wichtigsten Quellen und Darstellungen, aber diese Beschränkung erfolgt zurecht, da dem Historiker hierfür andere Hilfsmittel zur Verfügung stehen, die nicht wiederholt werden mußten. Außerdem weisen die 140 S. umfassenden Anmerkungen eine Fülle von Einzelquellen und Spezialarbeiten nach, mit deren Hilfe auch weitergehende Interessen befriedigt werden können.

Selbstverständlich muß der Versuch einer so weitgespannten Überschau im wesentlichen den gegenwärtigen Stand wissenschaftlicher Bearbeitung als Grundlage benutzen. Es wäre unbillig, mehr zu verlangen. Trotzdem hat der Vf. an nicht wenigen Stellen, wie seine Anmerkungen belegen, neben der Literatur zusätzlich archivalische Quellen herangezogen, die neue, bisher unbekannte Informationen vermitteln.

Die allgemein zutagetretende Schwierigkeit bei der zuverlässigen Darstellung jener Epoche deutscher Geschichte beruht ja hauptsächlich darauf, daß kaum einer ihrer Geschichtsschreiber ohne Parteinahme für diese oder jene Seite geschrieben hat, ja daß noch heute, wenn auch nur unterschwellig, Sympathie und Antipathie nicht ganz auszuschalten sind. Es gehört eben zu den merkwürdigsten Erscheinungen, daß so weit zurückliegende kirchliche Vorgänge die Gemütskräfte noch heute stärker bewegen als manches weit jüngere politische Ereignis.

Der Vf. ist sich dieser Problematik bewußt gewesen und hat seine literarischen Quellen dementsprechend vorsichtig benutzt. Sein erklärtes Ziel war, möglichst unparteiisch zu schreiben. Daß

auch seine Feder an nicht wenigen Stellen die Zuneigung zur Standhaftigkeit altkirchlicher Priester gegenüber den „Neuerern" nicht verbergen kann, darf man ihm nicht verübeln. Wahrscheinlich ist es überhaupt unmöglich, zu diesem Gegenstand ganz ohne Parteinahme Stellung zu nehmen, ohne daß ein farbloses, letzthin nichtssagendes Bild entstünde, an dem niemanden gelegen ist. Im einzelnen zu den zahlreichen angeschnittenen Themenkreisen Stellung zu beziehen, würde den Rahmen einer Besprechung bei weitem überschreiten. Einzelnes herauszunehmen, führte zur Ungerechtigkeit gegenüber dem Ganzen. Doch soll ein Wort zur Anlage des Werkes gesagt werden.

Wie bereits erwähnt, umfaßt die übergreifende Darstellung des Gesamtablaufs der Reformation in Westfalen vom Vorabend bis zum Jahre 1672 den ersten Teil des Buches. Es ist ein wenig schade, daß dieser Teil mit nur 86 Seiten so knapp ausgefallen ist. Die bewunderungswürdigen Kenntnisse des Vf.s forderten eigentlich eine eingehendere Darstellung, die den Verlauf der reformatorischen Bewegung als G a n z e s eindringlicher vor Augen geführt hätte. Es wäre kaum ein Schaden angerichtet worden, wenn dadurch die Kapitel über die Einzelterritorien Kürzungen erfahren hätten. Möglicherweise ungewollt entsteht so der Eindruck, daß die Reformation vorwiegend eine Angelegenheit der Landesherren gewesen sei.

Ein solcher Eindruck wird durch eine grundsätzliche Aussage wie diese verstärkt: „Die lutherfreundlichen Landesherren vermieden in ihren Territorien jedes überstürzte Vorgehen. Noch mußte die Bevölkerung für das neue Evangelium gewonnen werden... Es war dies kein leichtes Unterfangen. Denn das Volk hing an seinen Kirchen und Kapellen, an den durch jahrhundertealte Traditionen geheiligten Sitten und Bräuchen, die sich wie ein bunter Kranz durch das ganze Kirchenjahr zogen. Es bedurfte des Feingefühls und der Behutsamkeit, um das religiöse Empfinden der konservativen Bevölkerung nicht zu verletzen" (27). Andererseits heißt es (31): „Während sich die reformatorische Bewegung kraftvoll entwickelte, war im altgläubigen Klerus von Reformeifer so gut wie nichts zu bemerken." Treffen solche Einschätzungen tatsächlich den Kern der Sache? Unbeschadet dessen können sie für Einzelfälle durchaus zutreffend sein.

Beide Zitate sind hier aus dem Zusammenhang gerissen und wirken deshalb krasser als wahrscheinlich gemeint. Trotzdem scheint eine Überzeugung des Vf.s von einer „gelenkten" Reformation dahinter zu stehen. Mir scheint, daß damit der weitgehend von unten vordringenden Reformation eine in dieser Verallgemeinerung nicht haltbare Charakterisierung zugemessen wird. Der Vf. kennt selbstverständlich diesen Umstand und bringt ihn auch zum Ausdruck, so z. B. S. 287: „In keiner der genannten Städte ging die reformatorische Initiative vom Stadtrat aus. Immer kam der Anstoß von unten." Gemeint sind hier die kleve-märkischen Städte, aber dasselbe gilt doch in unterschiedlicher Stärke auch für viele Territorien, in denen die Städte genau dieselbe Rolle ausübten. Die lutherischen Landesherren – zweifellos nicht immer von lauteren religiösen Überzeugungen getrieben – konnten nur dann gegen altkirchliche Einrichtungen vorgehen – wobei übrigens von Takt und Feingefühl manchmal herzlich wenig die Rede war – wenn in ihrem Lande dafür die Basis vorbereitet war. Diese mag, theologisch betrachtet, vielfach verschwommen und in den Zielen unklar gewesen sein, aber Luthers Wort hatte die Bevölkerung auf vielen Wegen erreicht und für die Veränderungen empfänglich gemacht. Daran besteht m. E. kein Zweifel.

Die von mir vielleicht subjektiv zu stark empfundene Betonung des obrigkeitlichen Elements in der Darstellung – in nicht wenigen Fällen, wie gesagt, vollkommen berechtigt – hängt wohl mit der Gliederung des Werkes zusammen. Die Einteilung nach Territorien fordert dazu heraus und lenkt ein wenig von dem Gesamtbild eines großen geistigen Stroms ab.

Freilich gewinnt das Buch dadurch auch einen Vorteil: Es ist eine Quelle erschöpfender Auskunft für die Reformation in Westfalen, fein säuberlich nach Territorien geordnet, wobei die Abschnitte immer wieder einordnende Ausblicke auf die zum Verständnis unabdingbare Gesamtentwicklung aufweisen. So bildet sich dem Leser des ganzen Buches nach abgeschlossener Lektüre ein farbiges und dynamisches Bild des dramatischen Verlaufs, wie man es an dieser Stelle erwartet. Klar kommt zum Ausdruck, daß Licht und Schatten auf beiden Seiten der Kämpfenden verteilt waren. Für die Bereitstellung eines ungeheuren Wissensstoffes in denkbar objektiver Form sollten wir dem Vf. aufrichtig danken.

Mit dem Stand der Bearbeitung einzelner Länder hängt es zusammen, daß nicht alle Abschnitte die gleiche Höhe an Qualität aufweisen. Zu den schwächeren Darstellungen gehört die über die Grafschaft Bentheim.

Die herfür weitgehend herangezogene Darstellung von J. C. Möller aus dem Jahre 1879 ist nur auf dem Hintergrund des „Kulturkampfes" verständlich und sachlich völlig unhaltbar. Leider sind aber auch neuere Werke gerade hier übersehen worden. So heißt es S. 203: „Das Süsternhaus der Windesheimer Augustinerinnen Schüttorf wurde angeblich von Graf Arnold I. aufgehoben und seine Einkünfte für Kirchen- und Schulzwecke verwendet", obgleich das vom Max-Planck-Institut für Geschichte im Jahre 1968 hrsg. Werk „Die Schwesternhäuser nach der Augustinerregel" (Germania Sacra N. F. 3) S. 73 über den tatsächlichen Verlauf genaue Auskunft gibt. Das Buch wurde sowenig benutzt wie „Die Klöster der Augustiner-Chorherren" (Germania Sacra N. F. 5), das 1971 erschienen ist und ausführliche Angaben zur Geschichte des Klosters Frenswegen bei Nordhorn enthält (S. 28–45 über die Ereignisse seit dem Eindringen der Reformation), dagegen erscheint die populär-wissenschaftliche Arbeit von Burkhard Sauermost als Quelle.

Dagegen sind die anderen Abschnitte über westfälische Territorien auf einem erheblich höheren Niveau angesiedelt.

Für das Register, das hoffentlich dem zweiten Bd beigegeben werden wird, darf auf einige kleine Versehen hingewiesen werden.

Richtig sollte es heißen: S. 49 Z. 29: Brictius ton Norde, S. 177 Z. 23f: Gerhard Cotius, S. 195 drittletzte Zeile: Lengerich auf der Wallage, S. 207: Schale, S. 199: Dinkelrode war Burg, nicht Stadt (diese heißt Neuenhaus), ebd. Z. 18: Ahlintel, Höpingen und Beerlage sind Bauerschaften, keine Kirchspiele.

M ü n s t e r W i l h e l m K o h l

Nuntiaturberichte aus Deutschland. Die Kölner Nuntiatur Bd VII, 1. Nuntius Pier Luigi Carafa (1624 Juni – 1627 August). Im Auftrag der Görres-Gesellschaft hrsg. von Erwin I s e r l o h, bearb. von Joseph Wijnhoven. – Paderborn, München, Wien, Zürich: Ferdinand Schöningh 1980. LXXIV, 768 S., 5 Tafeln, kart. DM 140.–

Anders als manche vergleichbare Editionen schreitet die von der Görres-Gesellschaft betriebene Ausgabe der Kölner Nuntiatur recht zügig voran. Obwohl 1594–1606, 1608–10, 1614–21 noch Lücken klaffen, wird mit dem vorliegenden Bd das Jahr 1627 erreicht. Freilich, wer aufregende Neuigkeiten von diesem Bd erwartet, wird enttäuscht. Große Politik kommt wenig zur Sprache, nicht nur weil Köln damals offenbar in deren Windschatten lag, sondern weil für den Nuntius Pier Luigi Carafa (nicht zu verwechseln mit dem Wiener Nuntius Carlo Carafa 1621–28) andere Aufgaben im Vordergrund standen. Dieser menschlich, religiös und als Jurist solide Karriereprälat aus der bekannten neapolitanischen Adelsfamilie zeichnete sich auch nicht gerade durch Phantasie und Initiative aus. Selbst als er nach langer Kaltstellung durch die traditionelle Feindschaft des mit den Barberini verschwägerten Hauses Colonna unter Innozenz X. endlich Kardinal wurde, erregte er wenig Aufsehen; Papabile im Konklave des Jahres 1655 wurde er nicht trotz, sondern wegen seiner Kränklichkeit und Schwäche. C. war humanistisch gebildet und interessiert, orientierte sich am Vorbild Carlo Borromeos, vor allem aber an der Spiritualität des Jesuitenordens, dem sein bedeutender und einflußreicher Beichtvater Silvestro Pietrasanta entstammte. P. war der wichtigste von den verschiedenen, von W. sorgfältig untersuchten Mitarbeitern des Nuntius, nicht zuletzt, weil Einflußnahme über die jesuitischen Hofbeichtväter in Aschaffenburg, Bonn und Düsseldorf eine wichtige Rolle im Instrumentarium der Nuntiarpolitik spielte (z. B. S. 46f). Diese der Klischeevorstellung von Gegenreformation entsprechende Verbindung mit den Jesuiten unterscheidet C. erheblich von seinem früheren Vorgänger Albergati (1610–21), der franziskanische Spiritualität pflegte und mit den Jesuiten keineswegs konfliktfrei kooperierte.

Wichtigste Aufgabe laut Instruktion war die Personalpolitik in den Bistümern West- und Norddeutschlands. Da das Maximalprogramm einer methodischen Rekatholisierung hinter den vorrückenden katholischen Armeen damals nicht realisierbar schien – im Gegenteil, die norddeutschen Stifte waren gerade durch das dänische Ausgreifen bedroht, lief alles darauf hinaus, die richtigen Leute auf die Bischofsstühle und in die Kapitel zu bringen, nicht selten Germaniker (41f, 50f). Bei den drei anfallenden Bischofswahlen in Mainz, Osnabrück und Straßburg hat C. in Mainz persönlich mitgewirkt; die beiden anderen schlugen auch ohne ihn zum Vorteil der Katholiken aus.

Im Rahmen der bisweilen geradezu spannenden Angelegenheiten der Protestantenmission hatte C. sich mit dem Problem der Verwendung der wiedergewonnenen Kirchengüter zu befassen,

für die in Rom eine besondere „Congregazione del Palatino" als sein Geschäftspartner existierte. Sollten sie den Vorbesitzern zurückgegeben oder zur Finanzierung der Mission verwendet werden? Neben dieser Partikularkongregation wechselt C. in Missionssachen Briefe mit der Propaganda, in Dispens- und Zensursachen mit der Inquisition, in Disziplin- und Jurisdiktionssachen mit der Konzilskongregation und der Kongregation für die Bischöfe und Ordensleute, in Fragen der geistlichen Etikette mit der Ritenkongregation. Die Korrespondenz mit der Inquisition, die zufällig außerhalb des immer noch unzugänglichen Archivs der Glaubenskongregation überliefert ist, enttäuscht, abgesehen von Problemen der Frankfurter Buchmesse, wo der Bücherkommissar Hagen z. B. die „Historiae" des J. A. de Thou und Veröffentlichungen zum Gnadenstreit unterdrücken muß oder deutsche Ausgaben der Schriften Campanellas beschafft werden sollen, der gerade vor seinem römischen Prozeß steht (192f, 495f, 583, 635). Sollte die Unzugänglichkeit des Inquisitionsarchivs doch für die Forschung weniger folgenreich sein als wir bisher angenommen haben?

Einflußnahme auf die Buchmesse ist nur ein Teil der römischen Informationspolitik. C. wird regelmäßig über Ereignisse wie den Tod des M. A. de Dominis im Engelsburggefängnis, eine Kardinalskreation, die päpstliche Veltlinpolitik, einen Konflikt mit Colonna ins Bild gesetzt mit dem Auftrag, für Verbreitung der „richtigen" römischen Version zu sorgen (bes. 136).

Die Ritenkongregation muß sich mit dem wichtigsten Problem der Anfangszeit der Nuntiatur befassen, dem Anspruch der hochadeligen Kölner Domherren, eine Soutane aus rotem Samt unter ihrem weißen Chorhemd zu tragen statt des bisherigen Schwarz, das ihren bürgerlichen Mitbrüdern bleiben sollte.

Je länger desto mehr treten aber die Jurisdiktionsprobleme des Bistums Lüttich als wichtigste Angelegenheit der Nuntiatur in den Vordergrund, so wichtig, daß C. im September 1625 nach Lüttich übersiedelt, das er dann bis zum Ende seiner Nuntiatur 1634 nur noch vorübergehend verlassen sollte – etwa zur Visitation von Fulda im Juli 1627. Dem Versuch des Reichskammergerichts, die weltlichen Appellationsverfahren des Lütticher Klerus an sich zu ziehen, wurde zunächst nur mit Maßnahmen gegen die Appellanten begegnet. Erst als der Wiener Nuntius kaiserliche Unterstützung mobil gemacht hatte, wurden kirchliche Strafen gegen Speyer selbst geplant.

Um Jurisdiktionsprobleme zwischen den spanischen Niederlanden und Lüttich bzw. Trier handelt es sich in Saint-Hubert und St. Maximin, um Jurisdiktionsprobleme schließlich auch beim Exemtionsanspruch des Lütticher Klerus. Nicht der Bischof, nur der Nuntius ist in der Lage, diese Diözese zu visitieren. Diese 1627–29 durchgeführte Visitation, die erste seit derjenigen des Nuntius Albergati 1613/14, soll den Inhalt des nächsten Bds bilden (S. XXXIII).

W. hat die Korrespondenz zu 98 % edieren können; das war nur möglich, weil es ihm gelang, mit bewundernswerter Findigkeit das Schicksal des Carafa-Nachlasses zu rekonstruieren und so die unvollständigen römischen Archivalien aus dem Britischen Museum und der Stiftung Preußischer Kulturbesitz zu ergänzen. Die Bewältigung der komplizierten Überlieferungslage verdient also größten Respekt.

Formal und in den Editionsgrundsätzen hat sich W. an die in dieser Reihe inzwischen üblich gewordenen Regeln gehalten, seine eigene Leistung dabei aber S. LXIX allzu bescheiden veranschlagt. Nicht nur profunde Archivalienkenntnis (vgl. 717–723), sondern auch eine umfassende Verarbeitung der Literatur im Anmerkungsapparat zeichnet diese Edition aus, bes. für den belgisch-niederländischen Bereich. Das Werk enthält eine solche Fülle interessanter Details, daß ich auf einige davon nicht weniger hinweisen möchte als auf den einen oder anderen Fehler.

Von Nuntius zu Nuntius werden die Briefe kürzer; die Trennung nach Betreff wird immer strenger durchgeführt. Die starke Formalisierung der Korrespondenz scheint sie aber bisweilen zur reinen Routinesache werden zu lassen: Weisungen werden erteilt, obwohl jeder weiß, daß sie überflüssig sind (XXXIV). Die große Instruktion wird erst auf Anforderung des Nuntius im Januar 1625 nachgeliefert, aber auf den Beginn der Nuntiatur datiert. Wie ernst kann man die Aussagen der Texte und Datierungen eigentlich noch nehmen? Dieses Problem wird zukünftige Editoren noch beschäftigen müssen.

Da die Korrespondenz mit verschiedenen Kongregationen immer mehr zunimmt, wäre zu prüfen, ob sie zusätzlich zu Namen des federführenden Kardinals in der Kopfzeile nicht noch zusätzlich durch die Kongregationsbezeichnung ausgewiesen werden sollte.

Die von C. 1654 errichtete Prelatura Carafa ist die früheste bisher bekannte Familienprälatur (vgl. C. Weber: Kardinäle und Prälaten in den letzten Jahrzehnten des Kirchenstaates I 136).

S. 70 wird von Rom offen gesagt, daß der jugendliche Pier Maria Borghese zum Kardinal erhoben wird, weil Urban VIII. für seine eigene Karriere dieser Familie Dank schuldet.

Zu den Konflikten um Saint-Hubert und St. Maximin sowie zu Sötern und den spanischen Niederlanden wäre jetzt zusätzlich zu konsultieren: Jürgen Kessel: Spanien und die geistlichen Kurstaaten am Rhein während der Regierungszeit der Infantin Isabella (1621–33). Frankfurt 1979.

S. 137 Nr. 174 muß das Datum 1625 lauten. S. 445 wurden drucktechnische Hilfsmittel mitveröffentlicht. S. 724 fehlt der Hinweis auf die ins Register aufgenommene Sekundärliteratur.

Augsburg Wolfgang Reinhard

Menozzi, Daniele: **Letture politiche di Gesù dall'Ancien Régime alla Rivoluzione.** – Brescia: Paideia Editrice 1979. 262 S. (Testi e ricerche di Scienze religiose pubblicati a cura dell'Istituto per le Scienze religiose di Bologna 15) kart. Lit 8 000

Beobachtungen des sozialistischen Politikers Jean Jaurès über die Bedeutung von Jesus Christus für die Französische Revolution aufgreifend, geht M. in seiner schmalen, von anerkennenswerter Belesenheit zeugenden Schrift einem ideengeschichtlich hochinteressanten Thema nach, das in der Vergangenheit, wie in der Gegenwart, vor der Vereinnahmung für idealistische oder für mehr oder weniger obskure Zwecke jedoch niemals sicher gewesen ist. M., der zwar verspricht, er wolle es dem Leser überlassen, die Schlußfolgerungen aus seiner Darstellung zu ziehen, aber doch vielleicht nur sehr kritischen, historisch, philosophisch und theologisch hinreichend gerüsteten diese Chance läßt, schreibt aus bemerkenswerter Kenntnis der Veröffentlichungen des 18. und frühen 19. Jh.s und unter geschickter Auswertung der neueren einschlägigen Literatur.

In einem ersten, „La percezione del valore politico di Gesù nel mondo dei ‚lumi'" (S. 15–68) überschriebenen Kap. handelt er u. a. „Gesù sedizioso" bei Díderot, Boulanger, Holbach, über „Gesù legislatore della tolleranza" bei Voltaire und den Deisten, über „Gesù rivoluzionario" bei Rousseau, berücksichtigt aber auch Utopisten, wie C. Gilbert, Histoire de Calejava, ou l'isle des hommes raisonnables (1700).

In seinem zweiten Kap. (69–118) wird Einschlägiges aus den Schriften von Gallikanern und Jansenisten unter den Gesichtspunkten „Gesù obediente" (Bossuet: „[Jesus] un roi descendu de son trône") und „Gesù legislatore dei valori borghesi" aus den Veröffentlichungen aufgeklärter französischer Katholiken zusammengestellt (abbé Millot, abbé de Paumerelle, C. Fauchet, dom Louis OSB.

Ein drittes Kapitel: „I primi anni della Rivoluzione" (119–181) würdigt Versuche einer Harmonisierung des Evangeliums und der Ideen der Revolution, bringt zu „Gesù patriota" aus dem „Discours sur le patriotisme" (1789) des Oratorianers Daunou, aus Veröffentlichungen des Direktors der Militärschule von Nanterre, abbé Hazard u. a. sehr interessante Zitate und kommt zu dem Schluß, daß vor der Zivilkonstitution (12. VII. 1790) bei vielen Geistlichen jene Auffassung herrschte, die mit dem Titel einer kleinen Schrift des Pfarrers P. Carré noch 1790 auf eine schlagkräftige Formel gebracht worden ist: „La Constitution et la religion parfaitement d'accord" (125). Wie dann in die Auseinandersetzungen um die Zivilkonstitution des Klerus die Gestalt Christi von eidweigernden und eidleistenden Priestern hineingezogen worden ist handelt M. ab unter den Stichwörtern „Gesù sofferente per la Rivoluzione" e „Gesù patriota". Für den Jakobiner Saint-Just „l'insegnamento di Gesù non poteva essere disgiunto dalla conquista di quella ‚virtù' che ai suoi occhi – come a quelli dell'amico Robespierre – era indispensabile alla rigenerazione dello stato francese ... Gesù ha portato valori politici fondamentali per la costruzione della repubblica; tuttavia questi valori sono stati traviati dall'interpretazione che ha fornito la chiesa, la quale ha permesso, che il Vangelo diventasse strumento di tirannia" (162–163). Für den „Cercle social" (Ende 1790–Anfang 1791) „Gesù legittima la ‚rivoluzione borghese', ma il suo insegnamento ne implica un superamento" (165).

Vom Sanskulotten von Nazareth – „Jésus étoit un sans – culotte véridique" (1793) – zur Parallelisierung Jesus–Napoleon – „tout dans Napoléon paraît surnaturel" (Rousseau, Bischof von Coutances) (248) – wird im Schlußkapitel die Entwicklung in schnellen Strichen skizziert.

Insgesamt ein Buch, das mit seinen Nachweisen und Anregungen für die geistesgeschichtliche Forschung Impulse zu geben vermag, auch dort, wo es wenig ausgewogen, ja unkritisch erscheint.

Fribourg Heribert Raab

Heinonen, Reijo E.: **Anpassung und Identität.** Theologie und Kirchenpolitik der Bremer Deutschen Christen 1933–1945. – Göttingen: Van-

denhoeck & Ruprecht 1978. 302 S. (Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte. Reihe B, Darstellungen, Bd 5) geb. DM 50.–

In der Erforschung und Darstellung des deutschen Kirchenkampfs der Hitler-Zeit konzentrierte sich das Interesse auf der evangelischen Seite zunächst deutlich auf die Bekennende Kirche als Träger des innerkirchlichen Widerstands. Motive und Aktionen der Parteigänger der Gleichschaltung der evangelischen Kirche und Theologie an die Ideologie des Nationalsozialismus, der „Deutschen Christen", kamen nur in der Sichtweise ihrer Opponenten ins Blickfeld und blieben weithin im Zwielicht. Erst die größere Distanz von der Zeit des Dritten Reiches machte es möglich, daß auch Vertreter des deutschchristlichen Lagers sich wieder zu Wort melden konnten. So erschienen etwa die Lebenserinnerungen von Walter Birnbaum und Franz Tügel. Auch die historische Forschung bemühte sich nun, ein objektives Bild der Deutschen Christen zu entwerfen. Hier ist vor allem an die umfassenden Darstellungen durch den Leipziger Kirchenhistoriker Kurt Meier zu erinnern.

In diesen Zusammenhang der fälligen Aufarbeitung von lange vernachlässigten Aspekten der Kirchenkampfzeit gehört auch die vorliegende Arbeit. Es handelt sich um die 1972 abgeschlossene, aber erst 1978 publizierte Tübinger Diss. eines Finnen. H. will am Beispiel der Vorgänge in Bremen zeigen, was die Deutschen Christen konkret erstrebten und erreichten. Unsere Kenntnis des Kirchenkampfs in Bremen basierte bis dahin auf der von betont bekenntniskirchlichem Standkunkt aus geschriebenen Darstellung durch Karl Stoevesandt („Bekennende Gemeinde und deutschgläubige Bischofsdiktatur. Geschichte des Kirchenkampfs in Bremen 1933–1945", 1961). Demgegenüber will nun H. nicht nur die kirchenpolitischen, sondern auch die sonstigen Aktivitäten der Bremer Deutschen Christen neu ins Licht stellen. Er hat dazu die Archive gründlich durchforstet und viel neues Material zu Tage gefördert. Besonders ist er den deutsch-christlichen Bemühungen um die „Eindeutschung" der Bibel, um neue Lieder und Gottesdienstformen nachgegangen. Theologischer Mentor der Bremer Deutschen Christen war in erster Linie Emanuel Hirsch. Im Mittelpunkt steht aber vor allem die zwielichtige Gestalt des deutschchristlichen Landesbischofs Heinz Weidemann. Gerade bei ihm wird aufs neue deutlich, wie sehr die von den Deutschen Christen vertretene Kombination von Hitler-Schwärmerei mit einer völlig diffusen Theologie getragen war vom Machtstreben menschlich höchst unerfreulicher Persönlichkeiten. So wird H.s Buch nicht etwa eine Ehrenrettung der Deutschen Christen, sondern unterstreicht auf seine Weise erst recht, wie nötig der Kampf der Bekennenden Kirche gegen deren verhängnisvolle Verblendung und Arroganz war.

Bern Andreas Lindt

Thulstrup, Niels: **Kierkegaard's Relation to Hegel.** Translated by George L. Stengren. – Princeton, New Jersey: Princeton University Press (1980). XIII, 401 S. Ln $ 34.50

Th.s Buch „Kierkegaards Verhältnis zu Hegel" ist der Mittelteil einer vom Vf. geplanten Trilogie: ihr erster Teil „Kierkegaards Verhältnis zu Hegel. Forschungsgeschichte" ist 1970 in deutscher Sprache erschienen, der hier in englischer Übersetzung vorliegende Mittelteil 1967 in dänischer und 1972 in deutscher Sprache unter dem Titel „Kierkegaards Verhältnis zu Hegel und zum spekulativen Idealismus 1835–46". Nach den – freilich etwas verworrenen – Vorworten des Vf.s steht ein dritter Teil noch aus, der „eine prinzipielle Darstellung des Kierkegaardschen Denkens im Verhältnis zum Hegelschen" enthalten soll.

Die Übersetzung des Mittelteils dieser Trilogie ins Englische ist ein Anzeichen für das in jüngster Zeit wachsende Interesse an Kierkegaard auch in der angelsächsischen Welt, das sich auch in den zahlreichen Übersetzungen der Originalwerke Kierkegaards ins Englische und insbesondere in der großen siebenbändigen englischen Ausgabe der Tagebücher Kierkegaards durch Howard und Edna Hong zeigt („Sören Kierkegaards Journals and Papers", Bloomington and London. 1967/78).

Gegenüber der dänischen und deutschen Ausgabe ist die englische Übersetzung ergänzt durch eine Notiz des Übersetzers und ein Vorwort des Vf.s vom Februar 1978, sowie durch die (sachentsprechende) Verkürzung des Titels. Gegenstand der Rezension kann im folgenden nicht die Qualität der englischen Übersetzung sein, sondern der in allen Ausgaben übereinstimmende Sachgehalt des Buches.

Th. faßt das Ergebnis seiner Studie gleich auf den ersten Seiten in vier Thesen zusammen:

1) Während Hegel die Entfaltung des absoluten Geistes von Unmittelbarkeit zu absolutem Wissen als einen Prozeß strenger Notwendigkeit faßt, in dem die Bedeutung des Einzelnen aufgehoben ist, beschreibt Kierkegaard den Stufengang von Unmittelbarkeit zu Glaube als Bewegung in Sprüngen der Freiheit, worin der Einzelne unaufhebliche Bedeutung hat.

„So gesehen haben Hegel und Kierkegaard als Denker nichts miteinander gemein, weder was Gegenstand, Absicht und Methode, noch was die von jedem der beiden vorausgesetzten Prinzipien betrifft" (12). Dies ist Th.s Hauptthese.

2) Kierkegaards eigene Einsicht in die Unvereinbarkeit seines Denkens mit dem Hegels und des spekulativen Idealismus ist mit dem Erscheinen von „Entweder/Oder" abgeschlossen.

3) Kierkegaards Schriftstellerei bis zur „Unwissenschaftlichen Nachschrift" kann als Radikalkur an seinem von der „Spekulation" infizierten Zeitalter verstanden werden.

4) Kierkegaards Kenntnis und Verständnis Hegels erstreckt sich im wesentlichen nur auf die ihn polemisch interessierenden Punkte. Davon abgesehen „kann es weder als besonders ausgedehnt noch als erschöpfend beschrieben werden" (13).

Es erscheint überraschend, wie Th. nach der Behauptung, daß Kierkegaard in seinem Denken weder Gegenstand noch Methode mit Hegel gemeinsam habe, dann trotzdem noch 370 S. über das Verhältnis der beiden Denker füllen kann, und vor allem, wieso Kierkegaard selber sich lebenslang mit einer Philosophie auseinandersetzen konnte, mit der er nicht einmal den Gegenstand gemeinsam haben soll.

Diese grundsätzliche Unklarheit durchzieht Th.s ganzes Buch und hindert ihn daran, die mit Kierkegaards Verhältnis zum Idealismus sich stellende Sachfrage wirklich in den Blick zu bekommen. So heißt es z. B. S. 371: „Kierkegaards bestimmtes Prinzip ist Christentum als absolute Existenzmitteilung; für Hegel ist Christentum eine unvollkommene Fassung derselben Wahrheit, die ihren vollkommenen Ausdruck im spekulativen System findet." Ist hier „Christentum" je ein verschiedener Gegenstand des Denkens, oder gilt auch hier Th.s Satz: „Wir dürfen uns nicht irreführen lassen durch die vielen rein terminologischen Ähnlichkeiten zwischen Kierkegaard und Hegel" (355)? Es wäre müßig, weitere Beispiele aufzuzählen.

In der Beschreibung der einzelnen Stadien von Kierkegaards Hegelrezeption folgt Th. ziemlich treu den Forschungsergebnissen Emanuel Hirschs in dessen „Kierkegaard-Studien"[1]: Bis zur Dissertation über den „Begriff der Ironie" hat Kierkegaard Hegel selber nicht gelesen. Seine Kenntnis des „Systems" stammt von den dänischen Hegelianern und aus der deutschen kritischen Sekundärliteratur. Erst die Dissertation zwingt ihn zur Auseinandersetzung mit Hegel selbst. Er tritt diesem aber von vornherein mit einem negativen Vorurteil gegenüber. Sowohl anläßlich der Dissertation wie auch späterhin hat Kierkegaard Hegel nur aus Zweckrücksichten gelesen, so wie es sich aus den Zielen seiner eigenen Schriftstellerei ergab.

Das über Hirschs Kierkegaard-Studien hinausgehende wirkliche Verdienst des Th.schen Buches ist die recht ausführliche Mitteilung einiger nicht leicht zugänglicher Texte der dänischen Hegelianer, insbesondere Heibergs, Martensens und Sibberns. Dazu gehört auch Heibergs, von Kierkegaard verspottete, Erzählung über seine „Bekehrung" zu Hegels Philosophie aus dem Jahre 1839:

[1] Gütersloh 1930/33. In Th.s „Forschungsgeschichte" ist die weitaus umfangreichste Einzeldarstellung – 34 S. umfassend – Hirsch gewidmet. In dem hier vorliegenden Buch wird Hirsch 44mal, häufig ausführlich, zitiert. Trotz der angesichts dieses Tatbestands überraschend scharfen Polemik gegen Hirsch hat Thulstrup das einzige für die anstehende Frage belangreiche Versehen Hirschs nicht bemerkt: „Kierkegaard-Studien" 501 verwechselt Hirsch Hegels „Geschichte der Philosophie" mit der „Philosophie der Geschichte". Kierkegaard zitiert aus der 2. Auflage des letzten Werks, die 1840 erschienen ist. Damit steht fest, daß die betreffende Aufzeichnung (Pap. II A 282) nicht aus dem Jahre 1838 stammen kann, sondern nachgetragen ist, und damit fällt die einzige urkundliche Stütze für Hirschs Vermutung, daß die „Hegellektüre" Kierkegaard „am schnellen Abschluß der Dissertation ... gehindert hat" (Einleitung zum „Begriff der Ironie", Düsseldorf/Köln 1961. S. X).

„Ich saß in meinem Zimmer im ‚König von England' (Hamburg), mit Hegel auf meinem Tisch und Hegel in meinem Sinn, und während ich zur gleichen Zeit auf eine Reihe schöner Choräle hörte, die fast ununterbrochen vom Chor der St.-Petri-Kirche herüberklangen, wurde ich plötzlich in einer Weise, wie ich sie weder zuvor noch hernach je erlebt habe, von einem Augenblick innerer Schauung ergriffen, gleich einem Lichtblitz, welcher plötzlich den ganzen Bereich für mich erleuchtete und in mir den bisher verborgenen Hauptgedanken ans Licht brachte. Von dem Augenblick an war das System mir in seinen großen Zügen klar, und ich war völlig überzeugt, es in seinem innersten Kern ergriffen zu haben, wieviel auch noch an Einzelheiten dasein mochte, die ich noch nicht erfaßt hatte und mir vielleicht niemals aneignen würde. Ich kann wahrlich sagen, daß dieser herrliche Augenblick das wichtigste Ereignis meines Lebens war, denn es gab mir einen Frieden, eine Sicherheit, die ich niemals vorher gekannt hatte" (16).

Angesichts dieses Textes ist leicht zu begreifen, daß Kierkegaard dem Urheber dieses „Systems" von vornherein mit einem Vorurteil entgegentrat, das eine ganz unbefangene Auseinandersetzung mit Hegel selbst verhindert hat. Ganz abgesehen davon, daß auch mit dem Aufweis dieser dänischen Quellen die „systemgeschwängerte" Atmosphäre im damaligen Kopenhagen und das, was Kierkegaard außerhalb des literarisch Dokumentierbaren aufgenommen hat, gar nicht faßbar ist, dürfte deutlich sein, daß Kierkegaards Verhältnis zum wesentlichen Gehalt des spekulativen Idealismus auch mit der sorgfältigsten Registrierung literarischer Quellenbeziehungen zu Hegel und den Hegelianern, wie Th. sie versucht, nicht eigentlich zu erhellen ist.[2] Diese Aufgabe wird überhaupt nur so zu lösen sein, daß Kierkegaards und Hegels theologische und philosophische Grundgedanken je aus und für sich verstanden und in ihrer Ganzheit aufeinander bezogen werden. Dabei dürfte aber Hegel als Vertreter des deutschen Idealismus weniger wichtig sein als J. G. Fichte, dem Kierkegaard sachlich und persönlich weit näher steht. Hegel wird ja vor allem auch deshalb bei Kierkegaard so häufig genannt, weil er sich polemisch abgrenzt gegen ihn oder das, wofür er ihn setzt. Fichte hingegen hat einen weitreichenden, gewissermaßen unterirdischen Einfluß auf Kierkegaard ausgeübt. Insbesondere hat Kierkegaard sich Fichtes über Kant hinausführenden Gedanken der unbedingten Hingabe an das Wollen des Einen als das wahrhaft Sittliche angeeignet, wie es am stärksten in den erbaulichen Reden, z. B. der „Gelegenheitsrede" von 1847 zum Ausdruck kommt. Der Unterschied Kierkegaards von Fichte und vom Idealismus überhaupt wäre hier der, daß bei Kierkegaard nicht wie bei Fichte Gewissenserfahrung und sittliches Handeln ineinander übergehen, sondern die Gewissenserfahrung als Erfahrung des Unbedingten immer die Erfahrung eines Abgrunds ist, der den Einzelnen in Schuldgefühl und Reue vom wahren Leben trennt und der nur durch die unbedingte Gnade des Evangeliums überbrückt werden kann.

Es bleibt zu hoffen, daß Th. im dritten Teil seiner Trilogie auf diese eigentlich entscheidenden Fragen des Verhältnisses Kierkegaards zum Idealismus ausführlicher eingehen wird.

Kiel Hayo Gerdes

[2] Wahrhaft tief und ernsthaft ist Kierkegaards Auseinandersetzung mit Hegel über die logischen Grundbegriffe (vor allem: Bewegung und Vermittlung, Möglichkeit und Wirklichkeit, Sein und Wesen), wie er sie im „Begriff Angst", den „Philosophischen Brocken" und besonders in der Verteidigung der „Wiederholung" gegen Heibergs Rezension führt. Dieses ganze Thema wird aber bei Th. nur ganz beiläufig gestreift.

Vetter, Helmuth: **Stadien der Existenz.** Eine Untersuchung zum Existenzbegriff Sören Kierkegaards. – Wien, Freiburg, Basel: Herder (1979). 205 S. kart. DM 24.80

V. stellt sich in seinem Buch die Aufgabe einer „philosophischen Interpretation des ‚religiösen Schriftstellers' Sören Kierkegaard" (11). Zu diesem Zweck benutzt er Kierkegaards Begriff der „Existenz", welcher ja zweifellos auf die Philosophie des 20. Jh.s stark gewirkt hat, und entfaltet diesen Begriff in scharfsinnigen Analysen anhand der von Kierkegaard dargestellten „Stadien" (die bei Kierkegaard auch – vielleicht weniger mißverständlich – „Lebenssphären" oder „Lebensanschauungen" heißen).

Dieser Ansatz ist sicherlich fruchtbar, zumal Kierkegaards Konzeption der „Stadien" in seiner Auseinandersetzung mit Hegels Schema von Unmittelbarkeit, Reflexion und Einheit ihren Ursprung hat. V. hat zweifellos Recht darin, daß er gegen andere Kierkegaard-Interpreten (z. B. Niels Thulstrup) das bleibende Bestimmtsein Kierkegaards durch die formalen Kategorien der idealistischen Philosophie feststellt und damit auch sowohl die Möglichkeit einer philosophischen Interpretation Kierkegaards als auch ihre Sachgemäßheit. Der Schein einer unbedingten Diastase zwischen Christentum und Vernunft, wie sie etwa die sogenannte „Dialektische Theologie" unter Berufung auf Kierkegaard behauptet hat, beruht nach V. auf seinem außerhalb der Diskussion stehenden „Vorbegriff von Dogmatik und Christologie", der aber „auf dem Weg der Stadien schrittweise ein(ge)holt" wird (111).

So sehr V. mit der formalen Kommensurabilität des Kierkegaardschen Denkens für philosophisches Begreifen Recht hat, so muß doch gefragt werden, ob er den Inhalt richtig bestimmt. Daß Kierkegaard Hegels Verständnis des Glaubens als einer Gestalt des Unmittelbaren und das der Philosophie als Überführung desselben in die Form des Wissens bestreitet und gewissermaßen auf den Kopf stellt, liegt auf der Hand und ist unbestritten. Indessen wird mit dieser allgemeinen Formulierung auch die unverwechselbare Eigentümlichkeit des Kierkegaardschen Christentumsverständnisses noch nicht ergriffen. Dieses findet vielmehr in der ausschließenden Aufeinanderbeziehung von Subjektivität und (christlicher) Wahrheit seinen klarsten Ausdruck. Das sieht auch V. Er bleibt jedoch insofern auch philosophisch hinter Kierkegaard zurück, als er an einer von Kierkegaard angeblich nicht berücksichtigten, der Subjektivität gegenüber beständigen Objektivität – Schöpfung, Gesellschaft, Mitmenschlichkeit usf. – festhält und diese gegen Kierkegaards Begriff des „Einzelnen" wendet. Es handelt sich hier um den alten, schon zu Kierkegaards Lebzeiten (z. B. von Martensen) erhobenen Einwand, der die Radikalität von Kierkegaards jenseits aller Begrifflichkeit und damit jenseits von Subjektivität und Objektivität beheimateten Gottes„begriff" verkennt.

V. stützt diese Interpretation dadurch, daß er Kierkegaards gesamtes Werk von den „antiobjektivistischen" und damit gewissermaßen wieder objektiv erscheinenden Überspitzungen der letzten Lebensjahre her interpretiert.[1] Nun läßt sich gewiß nicht demonstrieren, daß christlicher Glaube nur in der Leidenschaft des Einzelnen ergriffen wird und jede scheinbare außersubjektive Stütze ihn sich selbst entfremdet. Es müßte aber Kierkegaard befriedigt haben zu erfahren, daß sein Bestehen auf der von ihm entdeckten christlichen Kategorie des „Einzelnen" auch heute noch zum Ärgernis werden kann, wie denn nach seiner Überzeugung die bleibende Möglichkeit des Ärgernisses conditio sine qua non jeder Wirklichkeit christlichen Glaubens ist.

Kiel Hayo Gerdes

[1] Hierher gehört der Vorwurf Vetters gegen den Rezensenten, daß seine Interpretation von „Der Liebe Tun" in der Einleitung zur deutschen Ausgabe eine „Abmilderung" von Kierkegaards Christentumsverständnis sei (167), und etwa auch die alte Behauptung (deren Unrichtigkeit seit dem Buch von Brandt/Rammel: Søren Kierkegaard og Pengene", 1935, bekannt sein kann), daß Kierkegaard „sein Kapital aus religiösen Erwägungen nicht auf Zinsen anlegte" (93). Kierkegaards „asketische Neigungen" sind auch in seinen letzten Lebensjahren wesentlich nur literarisch gewesen. Sie sind überdies kein einfacher Ausdruck von Kierkegaards Christentumsverständnis, sondern entspringen nach Kierkegaards eigenem Eingeständnis aus der polemischen Situation.
Läßt man diese Dinge mehr sein als Korrektiv, so mildert man eben damit leicht die Radikalität der von Kierkegaard geltend gemachten unbedingten Forderung und weicht ihrem Anspruch aus.

Beinert, Wolfgang: **Wenn Gott zu Wort kommt.** Einführung in die Theologie. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1978). 224 S. (Buchreihe: Theologie im Fernkurs Bd 6) kart. DM 22.50

In den letzten Jahren sind verschiedene Einführungen in die Theologie geschrieben worden, die teilweise nicht unerheblich voneinander abweichen. Das Problem der Einführungen besteht immer darin, daß sie zwar zur Theologie und dem entsprechenden Verständnis und Studium hinführen sollen, andererseits jedoch immer nur aus einem Gesamtverständnis von Theologie heraus geschrieben werden können. Die Pluralität in der Theologie schlägt sich so auch spürbar in den vorgelegten Einführungen nieder. Andererseits steht hier immer auch der Wissenschaftscharakter der Theologie als solcher zur Debatte, so daß sich die gegenwärtige Diskussion um das Verständnis von Wissenschaft überhaupt in den verschiedenen Versuchen niederschlägt.

Vf. stellt sich die Aufgabe, eine Einführung zu schreiben, die auch dem „Anfänger in der Theologie", sei er Student oder sonst theologisch interessiert, eine Hilfestellung und einen Orientierungsrahmen vermitteln soll. Dabei geht er von der Grundthese aus, daß in der Theologie „Gott zu Wort kommt" (9). Der Vf. stellt zunächst in einem historischen Überblick das Selbstverständnis und das Wissenschaftsverständnis der Theologie im Laufe der Geschichte heraus (15 bis 41) und kommt zu dem Ergebnis, daß die Theologie heute infolge der Entwicklung in der Theologie selbst und in der menschlichen, insbesondere der abendländischen Geistesgeschichte vor ganz neuen Problemen steht. Hierfür sollen insbesondere die historischen Studien und die „Besinnung auf das Wesen der Sprache" (41) verantwortlich sein.

Zunächst wird die Frage nach dem Wissenschaftscharakter der Theologie gestellt. So sucht Vf. den Wissenschaftsbegriff zu klären und bestimmt Wissenschaft als „die allgemeine und systematische Erkenntnis der Wirklichkeit unter einem bestimmten Formalobjekt" (43). Neben den allgemeinen Wissenschaftspostulaten (44) erhebt sich vor allem die Frage nach der Sprache; denn sie allein vermag für uns Erkenntnis zu vermitteln. Vf. geht nun im Rahmen einer Urteilsanalyse (49ff) den verschiedenen sprachphilosophischen Positionen von Russell bis zu Ramsey und Austin nach, um die Frage zu klären, ob Theologie als Wissenschaft denkbar sei (73). Anschließend behandelt Vf. die Frage, ob Sprache auf Wirklichkeit gehe, und kommt zu dem Ergebnis, daß die Sprache durch ihre „Bedeutungstiefe" geeignet sei, auch „metaphysische Bezüge als Wirklichkeit aufzuweisen" (90). Vf. meint schließlich: „Theologie ist also nicht nur als Wissenschaft denkbar, sie ist auch als solche möglich. Ob sie tatsächlich eine ist, hängt nun daran, daß sich erweisen läßt, daß Gott ist. Wissenschaftstheoretisch gesagt: Es ist zu prüfen, ob das Satzpostulat von der Theologie erfüllt werden kann. Die konkrete Frage lautet also: Ist Gott Wirklichkeit?" (90). Vf. beantwortet diese Frage im Zusammenhang mit der Sinnfrage und stellt fest, daß „die Frage nach dem Sinn ... als die Grundfrage aller Wissenschaft offenbar geworden" sei (107). Damit aber wird eine Frage gestellt, die „weder in den Natur- noch in den Geisteswissenschaften" angegangen werden kann und so eigentlich doch qualitativ andersartig ist als die Fragen der übrigen Wissenschaften. Hier bleibt eine nicht aufhebbare Differenz, die die Eigenart der Theologie ausmacht. Gott wird verstanden als das „Umgreifende aller Wirklichkeit", weshalb er als Antwort auf die Frage nach dem Sinn angesehen werden kann. Ohne diese Einbettung in einen umgreifenden Sinnzusammenhang bleibt jede Wissenschaft, wie Vf. meint, eine „Illusion", da sie letztlich den eigentlichen Grund der Wirklichkeit verfehlt (vgl. 102f). Dann folgt die These: „Die Theologie ist die Wissenschaft, die diese Aufgabe gestellt bekommt. Ihre Frage ist damit die Möglichkeitsbedingung wissenschaftlichen Fragens überhaupt" (104). Soll damit gesagt sein, daß die Theologie der Ermöglichungsgrund für alle Wissenschaften ist? An eine solche These darf man wohl Fragen stellen.

Im folgenden Abschnitt wird dann aufgezeigt, daß Gott nach Auffassung des christlichen Glaubens sich uns im Wort geoffenbart hat. Dem entspricht auf der Seite des Menschen der Glaube, der sich wiederum in Worte artikulieren muß (110f). Theologie hat dann aber nicht Gott unmittelbar zum Gegenstand, sondern das menschliche Wort des Glaubens (111). Speziell die christliche Theologie wird als „die Wissenschaft von dem in Jesus von Nazareth (endgültig) geoffenbarten und im Glauben angenommenen Wort Gottes" verstanden (111). In diesem Zusammenhang behandelt Vf. dann die Themen Glaube und Sprache, Glaube und Theologie (111ff). Im folgenden Kapitel 7 geht Vf. noch auf die Arbeitsweisen, besonders die spezifisch theologisch hermeneutische Frage, und die Aufteilung der Theologie in verschiedene Disziplinen ein (129–160).

Vf. glaubt so die analytische Arbeit geleistet zu haben, die die Strukturen der wissenschaftlichen Theologie und des theologischen Erkennens umfaßt. Es bleibt dann noch die Aufgabe, die Fragen der Vermittlung (161ff) und die „Theologie als Antwort" (178–183) zu behandeln, also eine eher „synthetische Reflexion", die die Theologie wieder in die „Gesamtwirklichkeit" eingliedern soll (160). Konkret geht es dabei um die Themen Theologie und Kirche, das Lehramt, den Praxisbezug, die Beziehung der Theologie zu anderen Wissenschaften. Dieser Abschnitt ist etwas kurz geraten, so daß die Probleme hier teilweise nur kurz angesprochen werden können. Auch wird man fragen müssen, ob mit dem Begriff „Dialog" das Verhältnis zwischen der Theologie und den anderen Wissenschaften, insbesondere den Humanwissenschaften, hinreichend bestimmt wird.

Den Abschluß des Buches bilden ein „Abriß der Theologiegeschichte" (184–191) und „Hinweise zum Studium der Theologie" (191–194). Es folgt dann noch ein umfassendes Literaturverzeichnis (196–208) und ein kurzes Sachregister (223f), das für die Orientierung sehr hilfreich ist.

Zur Gesamtkonzeption ist zu sagen, daß die vorliegende Einführung versucht, das aus der Tradition übernommene Selbstverständnis der Theologie mit dem heutigen Wissenschaftsverständnis zu verbinden, wobei besonders die Sichtweise der sprachanalytischen Richtung berücksichtigt wird. Aufgrund dieses Grundansatzes findet eine ausführliche Diskussion mit anderen Richtungen, die die Theologie vor allem als Handlungswissenschaft verstehen wollen, kaum statt. Vgl. die sehr kurze Stellungnahme zur politischen Theologie auf S. 22. Auch wenn einer Einführung da Grenzen gesetzt sind, so wäre eine etwas ausführlichere Behandlung dieser Problematik wünschenswert gewesen, allein schon deswegen, um dem Theologiestudenten eine Hilfestellung zu einer kritischen Auseinandersetzung zu geben.

Ein Buch, das man als Einführung empfehlen kann, da es nicht von den Extremen manch anderer Veröffentlichungen geprägt ist. Es vermittelt einen guten Einblick in das Geschäft der Theologie und gibt Anregungen zu weiteren kritischen Reflexionen.

Eichstätt Philipp Kaiser

Finkenzeller, Josef: **Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen.** Von der Schrift bis zur Scholastik. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1980. VII, 225 S. (Handbuch der Dogmengeschichte Bd IV: Sakramente, Eschatologie, Fasz. 1a) kart. DM 78.–

Die Neuansätze in der kath. Sakramententheologie der Gegenwart brauchen notwendig die dogmen- und theologiegeschichtliche Forschung, wenn die Dogmengeschichte das kritische Gewissen der systematischen Theologie bilden soll. So kam dieser Faszikel des Handbuchs der Dogmengeschichte zur rechten Zeit, damit die Theologie nicht in das Abseits ihrer eigenen Geschichte gerät. Der Begriff ‚sacramentum' ist ein geschichtlicher Begriff; Ursprung und Bewegung des Begriffes samt den sie anstrengenden Kräften, Tendenzen und Zielen werden in 5 Kapiteln dargestellt, die sich den entscheidenden Epochen, Wendungen dieser Geschichte widmen: mysterion und sacramentum (1. Kap.), das Sakramentsverständnis Augustins (2. Kap.), ... der Vorscholastik (3. Kap.), ... der Frühscholastik (4. Kap.), ... der Hoch- und Spätscholatik (5. Kap.).

1. In der Bedeutung des späteren Terminus der Theologie ist ‚sacramentum' kein biblischer Begriff. Das apostolische Kerygma spricht vom ewigkeitlichen Heilswillen Gottes, der in Jesus Christus zur Entscheidung kam und in der Kirche ausgeführt und vollzogen wird, als vom ‚mysterion' Gottes und seines Christus. Die Offenbarung des Heilsmysteriums hat in der Vätertheologie eine pädagogisch-sapientiale und eine kultisch-sakramentale Auslegung gefunden. Die lat. Bibel übersetzte ‚mysterion' entweder mit dem griechischen Lehnwort oder mit ‚sacramentum', das sich von ‚sacrare' = weihen und heiligen herleitet. In der speziellen Bedeutung von Eid (Versprechen, Gelöbnis) artikuliert ‚sacramentum' einen besonderen Aspekt des Heilsgeschehens, das sittlich-religiöse Engagement. Dieses Grundelement von ‚sacramentum' stellen nicht nur der bekannte Brief Plinius d. J. (aus dem Jahre 110/12, nicht: 95/96), sondern auch Tertullian, Cyprian, Augustin, ja auch die Schrift heraus, die den soteriologischen Indikativ immer mit dem existenzial-religiösen Imperativ verbindet (vgl. Röm 6,1–6; 1 Kor 11,17–20). Das ntl „Heiligkeitsgesetz" darf von Anfang an und von Grund auf nicht aus dem Begriffsfeld von ‚sacramentum' ausgeklammert werden. Die wechselseitige Begründung von ‚sacramentum' und Ethos hätte mehr Beachtung verdient; sie ist in der Begriffsgeschichte verankert.

2. Augustin hat das Wort- und Begriffsfeld von ‚sacramentum' in der westlich-lateinischen Kirche und Theologie sehr nachhaltig beeinflußt. Im Kontext des einen, einzigen und einzigartigen ‚sacramentum incarnationis', das alle Väter und Lehrer der Frühzeit der Kirche auslegen – auch Leos d. G. Zeugnis für dieses eine ‚sacramentum' hätte Erwähnung verdient! – hat Augustin die Theorie des sakramentalen Handelns der Kirche in zweifacher Weise verständlich gemacht. Er lehrte ‚sacramentum' als ‚sacrum signum' als heiliges Zeichen verstehen und konzentrierte Acht und Aufmerksamkeit des Glaubens auf die im Zeichen offenbar-verborgene ‚virtus' und ‚veritas rei' des endgültigen, bleibenden Lebens. Dieses Konzept der sakramentalen Wirklichkeit gründet gleichermaßen im philosophisch-neuplatonischen Seinsverständnis wie in der biblischen Botschaft vom transzendenten Leben. Viele Texte der Liturgie sind von dieser Spannung des „sichtbar-unsichtbaren", zeichenhaft-wirklichen und wahren Lebens erfüllt. Dieser Zeichencharakter des sakramentalen Handelns qualifiziert die Kirche als pilgernde Gemeinde. Die Kirche ist Sakrament und das Sakrament ist die Kirche, wie sie Augustin immer vor Augen hatte (vgl. das große Bild von der „sponsa Christi", die den Kelch, den Lösepreis, in ihren Händen trägt und in deren Auge die Träne der Buße und Bekehrung glänzt, in Confess. VII). Da kommt

es am Ende wirklich nicht darauf an, nachzuweisen, daß und wie die spätere Lehre von den sieben Sakramenten in seinen Schriften bereits vorgegeben ist, sondern es gilt zu zeigen, daß Augustins Sakramententheologie eine gültige klassische Form der Überlieferung ist.

3. Mit der Bezeichnung „Vorscholastik" faßt Finkenzeller die Epoche der ausgehenden Väterzeit und den Übergang der römisch-lateinischen Kultur zu den sehr unterschiedlichen, national-bestimmten Kulturen der Westgoten, der Angelsachsen, der Franken usw. zusammen. Liturgie und Theologie der Sakramente wurden diesen Kulturen durch die Tradition vermittelt; sie sind dort nicht ursprünglich. Ein unverkennbar kultisch-religiöser Realismus überdeckte die ursprüngliche Form der römischen Liturgie und der augustinischen Theologie. Von Isidor von Sevilla über Beda Venerabilis bis zu den bedeutenden Theologen der karolingischen Renaissance nähert sich das „sacramentum-signum-Verständnis" Augustins einem gegenständlichen, figürlichen Denken. Die Liturgie der Sakramente wird durch atl Riten und Zeremonien angereichert; die Sakramententheologie bedient sich der allegorischen Auslegung. Die Abendmahlsstreitigkeiten des 9. und 11. Jh.s zeigen zur Genüge, wie schwer es den Theologen fiel, Augustins Idee der fortschreitenden, sich überbietenden, transzendenten Erkenntnis nachzuvollziehen. Nur eine intensive Erforschung der liturgischen Bücher (Sakramentare), der pastoralen Traktate „De officiis" und der volkskundlichen Überlieferungen (in Predigt, Katechese und Erbauungsliteratur) kann uns eine zuverlässige Beurteilung dieser Übergangszeit vermitteln.

4. Die frühscholastische Theologie, die von den Kloster- und Kathedralschulen des 10. Jh.s ihren Ausgang nahm und an der Wende zum 13. Jh. in die Universitätstheologie einmündete, bemühte sich entsprechend dem aristotelisch-boethianischen Wissensbegriff um die präzise Definition von ‚sacramentum' und gemäß der Vier-Ursachen-Lehre um die Erklärung des Begründungszusammenhangs. Wissen ist Wesenswissen und Grundwissen! Unter den vielfältigen (wahren und vermeintlich-echten) augustinischen Bestimmungen brachte Petrus Lombardus mit dem theologischen Lehrbuch der Schule jene auf den Weg, die später unzählige Male erklärt wurde: Sakrament ist Zeichen der Gnade, sichtbare Gestalt der unsichtbaren Gnade, und zwar so, daß es zugleich Gnadenbild und Gnadengrund ist. Die Wesensbestimmung kam mit der Unterscheidung zwischen äußerem Sakrament (Materie und Form), inwendigem Sakrament und Gnadenwirklichkeit voran. Diese Unterscheidungslehre zwischen ‚sacramentum', ‚sacramentum et res', ‚res sacramenti' (Zeichen, Bild-Wirklichkeit und Gnadenwirkung) hat nicht erst die hochscholastische Theologie diskutiert (vgl. 142–144), sie kann im Einzugsbereich der (losen und systematischen) Sentenzen der Anselmschule auf und voran. Diese angestrengte Diskussion über die Wesensbestimmung drängte am Ende die stark bildhafte Vorstellung Hugos v. St. Viktor vom Sakrament als „Gefäß der Gnade", welches die Gnade „enthält" (continet), zurück.

Mit der formalen Bestimmung von ‚sacramentum' und der Verwendung des Wesensbegriffes wird nun in der Schule die Zählung der Sieben Sakramente spruchreif, ohne daß deshalb der Unterschied zwischen den ‚sacramenta majora' und ‚minora' übersehen wurde. Im Blick auf den Schichtenbau und die Tiefendimension des Sakramentes macht die Theologie den Ort des sog. sakramentalen Charakters aus, der seinem Wesen nach bleibende, bestimmende Bild-Wirklichkeit ist. Desgleichen vermochte die Theologie die unterschiedlichen Funktionen von Spender und Empfänger, göttlicher Hauptursache und kirchlicher ministerialer Ursächlichkeit anzugeben. Diese differenzierten und diffizilen Klarstellungen der Schule trugen viel bei zu einem objektiven Verständnis und Vollzug des sakramentalen Lebens der Kirche, und zwar ebenso gegen die Eiferer wie gegen die Verächter der Sakramente. Viele Fragen sind bedingt durch den vorgegebenen Wissensbegriff und müssen darum von diesem her kritisch gewürdigt werden.

5. Die hochscholastische Universitätstheologie diskutierte alle überkommenen Fragen der Wesensbestimmung von ‚sacramentum', der Unterscheidungslehren, der Zahl, Ordnung und Einsetzung, der Wirkweise, Gnadenwirksamkeit und des sakramentalen Charakters aufgrund des metaphysisch vertieften Wissensbegriffes. Naturelement und Deutewort konstituieren als Materie und Form seinshaft das äußere Sakrament. Das innere Sakrament, der sakramentale Charakter, wurde nach der aristotelischen Kategorientafel in immer wieder versuchten Analysen entweder der Qualität (als geistliche Potenz) oder der Relation zugeordnet. Und das Unterscheidende der Gnadenwirksamkeit der Sakramente wurde in einem breiten Strom der Schultradition nach dem Modell der instrumentalen Kausalität deutlich gemacht. Dieses Denkmodell trug einerseits der generellen Überzeugung Rechnung, daß die Gnade Gottes schöpferisches Werk ist, zum anderen kann es den hinlänglichen, wirksamen sakramentalen Dienst der Kirche verdeutlichen. Der Begriff der instrumentalen Wirksamkeit bedeutet keine Naturalisierung des Heilsdienstes der Kirche, denn schon für Aristoteles ist die Hand das Werkzeug aller Werkzeuge.

Bekanntlich trug Thomas von Aquin bis zur Summa (exklusiv) seine Theorie von der instrumentalen, dispositiven Wirksamkeit der Sakramente vor. Der sakramentale Dienst ist hinlänglicher, aber nicht schöpferischer Dienst an der Gnade Gottes. „In der theologischen Summe handelt Thomas an verschiedenen Stellen über die instrumentale Wirksamkeit der Sakramente, erwähnt aber an keiner Stelle, daß er diese Wirkweise als eine dispositive versteht. ... Die Frage, ob Thomas die Lehre von der dispositiven Wirksamkeit der Sakramente in der theologischen Summe aufgegeben hat, läßt sich nicht mit Sicherheit beantworten" (207). Die strengen Thomisten (unter ihnen Herveus Natalis, Wilhelm Petrus de Godino, Petrus de Palude) vertraten nach wie vor die These von der dispositiven Kausalität der Sakramente, u. z. im Anschluß an den Sentenzenkommentar bzw. die Quaestiones disputatae des Thomas. Dieser betrachtete in der Summa die Sakramente in Analogie zur menschlichen Natur in den Mysterien des Lebens Jesu als ‚instrumentum coniunctum', dessen Kausalität „per contactum" als hinlängliche, teilhabende, berührende Wirksamkeit zu verstehen ist. Die Idee der Disposition kann Thomas fallen lassen! – Die Problemgeschichte dieser Frage nach der Kausalität der Sakramente nahm dadurch eine neue Wende, daß zu Beginn des 14. Jh.s ausdrücklich die Frage der gnadeneffizienten Kraft der Sakramente diskutiert und positiv entschieden wurde.

Der andere breite Strom der Schultradition, der vor allem von den Franziskanertheologen repräsentiert wird, vertritt die sogenannte „Vertragstheorie". Gottes Kraft ist den sakramentalen Zeichen nicht inne (immament), sondern steht ihnen aufgrund der Verheißung Gottes bei. Gottes heilszeitliche Bestimmung und Ordnung ist die ‚ratio sufficiens' der Gnadenwirksamkeit der Sakramente, derer die Kirche sicher sein darf.

Im Meinungsbild der Schule kursiert diese Theorie mitunter auch in der pejorativen Version, nach der die Sakramente nur eine ‚condicio sine qua non' seien. Heinrich von Gent Quodl. IV q. 37 kritisierte sie sehr scharf. Herveus Natalis führte sie als erste von den drei Theorien der Schule an (vgl. 208). In dieser pejorativen Form wurde sie aber für die ntl Sakramente in der Schule nicht vertreten. Die Auseinandersetzung mit der Paktheorie im 13. und 14. Jh. verdiente größere Aufmerksamkeit, weil sie im 16. Jh. (in der Zeit der Reformation) neu auflebte.

Der spätscholastische Wandel im Verständnis der Metaphysik und der Heilsgeschichte wurde beiden Kausalitätstheorien in der Schule zum Schicksal. Um diese Entwicklung auch nur einigermaßen nachzeichnen zu können, fehlen die notwendigen Einzeluntersuchungen. So fiel zwangsläufig der Bericht des Dogmenhistorikers über die Geschichte der Sakramententheologie im 14. und 15. Jh. sehr dürftig aus. Der Beitrag der Augustinerschule (von Ägidius von Rom über Gregor von Rimini, Hugolin von Orvieto bis zu den Erfurter Augustiner-Eremiten) konnte nicht behandelt werden, obgleich die Wurzeln der lutherisch-reformatorischen Theologie weit in diese Schule hineinreichen. Wilhelm Ockhams Einfluß blieb unberücksichtigt, desgleichen konnten die Anstrengungen der praktischen Theologen des Spätmittelalters (z. B. Johannes Gerson, Nikolaus von Dinkelsbühl u. a.) und der Reformer vor der Reformation (Johannes Hus) nicht gewürdigt werden. Ein Handbuch der Dogmengeschichte muß aber auch auf die Lücken der Forschung aufmerksam machen. Man kann nur hoffen, daß sich bis zum Erscheinen des folgenden Faszikels über die allg. Sakramentenlehre „von der Reformation bis zur Gegenwart" einige Lücken schließen lassen, damit nicht von vornab protestantische und katholische Sakramententheologie in einem heillosen Gegeneinander erscheinen. Zum Schluß muß allerdings erwähnt werden, so sorgsam und umsichtig J. Finkenzeller die Literatur bis 1957/58 verarbeitet, die spätere mediävistische Forschung wird nicht mehr entsprechend verwertet.

Bochum Ludwig Hödl

Scheele, Paul-Werner: **Alle eins.** Theologische Beiträge II. – Paderborn: Bonifacius-Druckerei (1979). 269 S. kart. DM 24.–

Mit großer Freude nimmt man den zweiten Bd der „Theologischen Beiträge" des langjährigen wissenschaftlichen Ökumenikers und jetzigen Würzburger Bischofs Paul-Werner Scheele zur Hand. Der Bd – mit dem signifikanten Titel „Alle eins" – enthält fünfzehn Beiträge aus einem Zeitraum von etwa fünfzehn Jahren. Zwar sind sie fast alle schon veröffentlicht, aber teilweise an etwas schwer zugänglicher Stelle. Man ist auch deshalb dankbar für diese Zusammenstellung, weil sie das ökumenische Geschehen eines längeren Zeitraums durch einen engagierten Ökumeniker kommentiert, theologische Einzelfragen unter ökumenischer Rücksicht beleuchtet.

Der erste Beitrag handelt vom „Mysterium Kirche" und ist aus einem ostkirchlich orientierten Referat hervorgegangen. Eben diese Umschreibung, Kirche als Mysterium, könnte West und Ost im Kirchenverständnis neu zusammenbinden, nachdem das Zweite Vatikanum die Kirche prinzipiell und fundamental so bestimmt hat. Gerade als Mysterium ist die Kirche „abgründiges Geheimnis lebendiger Einheit" (22), denn sie spiegelt ja die Einheit von Vater, Sohn und Geist, ist „corpus Trium" (Tertullian). Sind „Orthodoxe und Katholiken ... miteinander verbunden im Ja zur sakramentalen Wirklichkeit" der Kirche (27), dann müßte diese grundsätzliche Übereinstimmung das Zusammenrücken in anderen Fragen, Kirche betreffend, erleichtern.

Im dritten Beitrag („Die Bedeutung der Einheit für das Leben der Kirche") wendet sich Sch. dem Thema zu, dem sein ganzes, bisheriges Lebenswerk galt, der Frage christlicher Einheit. Einheit wird unter den Aspekten von Freiheit, Vielgestalt und Dynamik entfaltet. Den sechsten Beitrag „Die Einheit der Christen als Anliegen der Eucharistie") mit seinen z. T. überraschenden Perspektiven darf man an dieser Stelle nennen.

Es ist in diesem Rahmen nicht möglich, alle fünfzehn Beiträge auch nur ihrem Grundgedanken nach vorzustellen und zu würdigen. Von ganz besonderem, aktuellem Interesse scheint mir das (bisher unveröffentlichte) Referat zu sein, das hier an zehnter Stelle erscheint: „Die Spannungen zwischen Lehraussagen über den Primat und tatsächlicher Primatausübung in der römisch-katholischen Kirche."

Den einzelnen Beiträgen sieht man sofort an, aus welcher konkreten Situation heraus sie entstanden bzw. für welche Adressaten sie gedacht waren. Das tut dem Ganzen aber nicht etwa Abbruch, sondern gibt ihm lebendigen, farbigen Charakter. Besonders sei noch der so gut lesbare Stil hervorgehoben, der das Buch auch dem Nichtfachmann leicht zugänglich macht.

Marburg Harald Wagner

Studien zur Bekenntnisbildung. Vortragsreihe aus den Jahren 1979–1980. Hrsg. von Peter Meinhold. – Wiesbaden: Franz Steiner Verlag 1980. 159 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz Bd 103. Abt. für abendländische Religionsgeschichte) kart. DM 24.80

Dieser Sammelband, der elf nach Aufbau und Struktur verschiedene Aufsätze enthält, hat seinen Entstehungsgrund im Jubiläumsjahr der Confessio Augustana. Die ökumenische Ausrichtung wird allein daran sichtbar, daß angesehene Theologen der großen christlichen Konfessionen ihre Vorträge zur Verfügung gestellt haben. Wegen der Fülle des Gebotenen ist es nur schwer möglich, in einer kurzen Rezension Inhalt und Bedeutung der einzelnen Beiträge zu würdigen.

Den Einstieg bilden die Ausführungen von F. Hahn über Bekenntnisformeln im NT. Es werden vor allem Bekenntnisse erläutert, die in den nach Ostern entstandenen Kirchen das Bekenntnis zu Jesus, dem Herrn, Gottessohn und Messias zum Ausdruck bringen. Neben dem Bekenntnis begegnet im NT die Glaubensformel, der eine explikative Funktion gegenüber dem Bekenntnis zukommt. Die streng historischen Untersuchungen des Sammelbandes verfolgen nicht eigentlich das Ziel, neue Forschungsergebnisse vorzulegen, sondern die entscheidenden Gesichtspunkte der wichtigsten Glaubensbekenntnisse und Bekenntnisschriften der christlichen Kirchen zu erläutern. H. Kraft unternimmt den Versuch, die Geschichte des Symbolum Apostolicum in den ersten drei Jh.n nachzuzeichnen. Da es sich bei diesem Glaubensbekenntnis in seiner Grundlage um ein Taufbekenntnis handelt, werden wertvolle Aussagen über die Entwicklung der Taufe im NT gemacht, vor allem über das verschiedene Verständnis der Taufe in der Urgemeinde und bei den Hellenisten.

A. Grillmeier versucht in einer Auseinandersetzung mit den gerade in unserem Jh. vorgelegten divergierenden Meinungen den Weg der Entstehung und Deutung des Symbolum Nizäno-Constantinopolitanum aufzuzeigen.

Y. Congar kommt in seinen historischen Untersuchungen zu dem Ergebnis, daß confessio im Mittelalter einen dreifachen Sinn haben kann, confessio laudis, fidei, criminis. Das Bekenntnis des Glaubens wird dabei zunächst nicht vom Inhaltlichen her betrachtet, auch nicht als offizielle Verkündigung des Glaubens durch eine religiöse Gemeinschaft, sondern als öffentlicher Glaubensakt verstanden. Im Laufe der Geschichte erhält dann das Wort confessio einen je verschiedenen Sinn.

V. Pfnür erläutert die tridentinischen und nachtridentinischen Bekenntnisse der kath. Kirche und ihr Verhältnis zur Confessio Augustana. Neben den systematischen Darbietungen werden dabei wertvolle geschichtliche Details über die Arbeitsweise des Tridentinums und die Auseinandersetzungen mit den Reformatoren geboten.

Mit den Ausführungen von P. Meinhold über die gesamtchristliche Bedeutung der Confessio Augustana wird die Brücke von den historischen Darbietungen zu den eigentlich systematischen Überlegungen hergestellt, denen in diesem Sammelband die entscheidende Bedeutung im Blick auf die konkreten Probleme der christlichen Kirchen zukommt. Das Bekenntnis, das nur im Raum und auf dem Boden der Kirche möglich ist, ist sich selbst aussagender Glaube, das sich Bekennen zum Wirken Gottes in der Gegenwart, das aber auch das Bekenntnis menschlicher Sündhaftigkeit einschießt. Das Bekenntnis, dem ein bestimmter Öffentlichkeitscharakter eignet, ist im Raum der Kirche die Norm des Glaubens. Bezüglich der oft gestellten Frage nach einer Anerkennung der Confessio Augustana durch die katholische Kirche muß nach M. entscheidend beachtet werden, daß sich die beiden großen Kirchen seit 1530 gewandelt haben, daß es auf protestantischer Ebene weitere Bekenntnisse gibt, die nach ihren Tendenzen und Zielsetzungen dem Augsburgischen Bekenntnis durchaus gleichwertig sind. Im Blick auf die Reziprozität der kirchlichen Beziehungen werden die lutherischen Kirchen vor die Frage gestellt, ob sie das Verständnis des Evangeliums durch die kath. Kirche anerkennen können, das sich seit dem Tridentinum ausgebildet hat.

D. Papandreou legt den Standpunkt der orthodoxen Kirchen dar. Bekenntnisse sind keine bloße rationale Schöpfung der kirchlichen Institutionen, sondern der lebendige Ausdruck des Glaubens. Das Bekenntnis wird als Doxologie, als Teilhabe am Leben der Kirche verstanden. Als Bekenntnisse, die einen verbindlichen Charakter für die Gläubigen haben, werden nur jene erachtet, die auf den Konzilien der ungeteilten Kirche formuliert wurden. Daher wird ein deutlicher Unterschied gemacht zwischen den alten Symbolen und den späteren von orthodoxen Synoden und Patriarchen herausgegebenen Glaubensbekenntnissen.

A. Ganoczy versucht das Bekenntnis als religionsgeschichtliches, biblisches und spezifisch christliches Phänomen darzustellen und stellt in diesem Zusammenhang fest, daß es zur Eigenart universaler Religionen gehört, ihren Glauben in der Sprachfigur des Bekenntnisses, meist unter Einschluß von Negativsätzen, zu formulieren.

R. Slenczka führt in seinem Beitrag, Bekenntnis als Deutung, Gemeinschaft und Grenze des Glaubens, u. a. aus, daß in der geschichtlichen Betrachtung jedes Bekenntnis als sprachlicher Ausdruck des Glaubens unter den Bedingungen einer bestimmten Situation erscheint, die für die Formulierung und die damit verbundene Abgrenzung bezeichnend ist. Als Grenze des Glaubens hat das Bekenntnis insofern Bedeutung, als durch die Verurteilung einer Häresie die Grenze gezogen wird zwischen Wahrheit und Irrtum und damit das Ausscheiden aus der Gemeinschaft konstatiert wird.

In systematischer Hinsicht aufschlußreich sind unter je verschiedenen Blickpunkten die Aufsätze von F. Beisser und K. Lehmann. Bekenntnis und Bekenntnisakt dürfen nach Beisser nicht so verstanden werden, daß Bekenntnis etwas bloß Vorgegebenes ist, zu dem noch der Akt des Bekennens hinzutreten müßte. Zum Bekenntnis gehört vielmehr beides, ein Vorgegebenes und Bleibendes und ein Subjekt, welches das Vorgegebene je neu im Bekenntnisakt vollzieht. Der Bekenntnisakt ist die vom Geist gewirkte menschliche Antwort auf die schlechthin vorgegebenen Heilstaten Gottes, deren Mitte Christus ist. Bekenntnisse sind gegenüber den Schriften nicht etwas Eigenständiges und Neues, sondern eine Verdeutlichung und Anwendung dessen, was in der Schrift gesagt wird. K. Lehmann macht darauf aufmerksam, daß es in der kath. Kirche keine Bekenntnisschriften, wohl aber Dogmen gibt, die freilich nicht in einer vollständigen Liste zusammengefaßt sind. Die Aufgabe der Dogmen ist es, die Offenbarung in Christus für die Welt sicher erkennen zu lassen. Jede Autorität des Dogmas würde sich selbst zerstören, wenn sie zu einem Selbstzweck würde. Die Autorität des eigenen Bekenntnisses entspringt letztlich aus der Übereinstimmung mit dem apostolischen Glauben. Das kath. Glaubensverständnis geht von der Überzeugung aus, daß die Kirche den Sinn der biblischen Offenbarung in gewissen Situationen dadurch schützen und bewahren kann, daß sie die Aussagen der Schrift klärt. Wenn das fremde Bekenntnis für mich auch keine formale Verbindlichkeit besitzt, so ist es doch eine Herausforderung für mich, die mich zur Auseinandersetzung zwingt.

Dieser kurze Überblick zeigt die Vielfalt des Gebotenen. Begreiflicherweise wird der Leser des Sammelbandes je nach

seiner Einstellung und Erwartung das Gewicht und die Bedeutung der einzelnen Beiträge verschieden beurteilen. Für den Systematiker ist es besonders wertvoll, daß entscheidende Grundfragen der christlichen Konfessionen und ihrer Theologie erörtert werden, die allen Einzelkontroversen, die zunächst eine Barriere in der ökumenischen Begegnung darstellen, vorausliegen. Es bleibt zu hoffen, daß diese grundsätzliche Begegnung und Verständigung eine Gesprächsebene zur Folge hat, auf der die gerade von P. Meinhold, aber auch von anderen genannten Schwierigkeiten in Sachfragen leichter gelöst werden können. Was die äußere Darbietung betrifft, so würde die Lesbarkeit der Aufsätze erleichtert werden, wenn die Anmerkungen als Fußnoten ausgedruckt wären. Bei einigen Beiträgen wäre es zudem von Vorteil gewesen, wenn die zugrundegelegte Literatur benannt wäre. Insgesamt kann der Sammelband allen ökumenisch Interessierten empfohlen werden.

München Josef Finkenzeller

Kirche und Staat in der neueren Entwicklung. Hrsg. von Paul Mikat. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1980. IX, 552 S. (Wege der Forschung Bd 566) Lw. DM 105.–

Das Staatskirchenrecht, d. h. jener Bereich der staatlichen Rechtsordnung, der die Beziehungen des Staates zu den Kirchen und übrigen Religionsgemeinschaften und die Ausübung der Religion in ihren sämtlichen Erscheinungsformen zum Gegenstand hat, dokumentiert das jeweilige Selbstverständnis eines Staates im Hinblick auf die freie Ausübung der Religion und die Anerkennung und den Freiheitsstatus der Kirchen und Religionsgemeinschaften.

Wie kein anderer Rechtsbereich sind die Beziehungen zwischen den beiden Institutionen Staat und Kirche eingebettet in den Gesamtzusammenhang des kulturellen, gesellschaftlichen, politischen und naturgemäß des religiös-weltanschaulichen Lebens eines Staates. Mit geradezu seismographischer Empfindlichkeit reagiert der Bereich der Beziehungen von Staat und Kirchen auf gesellschaftliche, politische und kulturelle Veränderungen und Wandlungsprozesse. Unter der Herrschaft des Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland und auf der Grundlage einer sich seit mehr als dreißig Jahren festigenden kontinuierlichen Rechtsprechung haben sich die Beziehungen zwischen dem Staat und den Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland seit langer Zeit in ihren tragenden Fundamenten stabilisiert.

Während der vergangenen dreißig Jahre ist in der Bundesrepublik Deutschland eine außerordentlich reiche und vielgestaltige Literatur zu sämtlichen Bereichen und Detailfragen des Staatskirchenrechts entstanden, die nur von den Fachleuten dieses Rechtsgebiets in vollem Umfang überblickt werden kann. Es ist deshalb sehr zu begrüßen, daß P. Mikat, der die Wissenschaft des Staatskirchenrechts mit einem umfangreichen und vielgestaltigen œuvre bereichert und während der Jahre 1962 bis 1966 als Kultusminister des Landes NRW die Beziehungen dieses Staates zu den Kirchen selbst aktiv mitgestaltet hat, in diesem Sammelband eine Auswahl von insgesamt 18 Veröffentlichungen zu Grundsatzfragen des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland aus den Jahren 1971 bis 1978 vorlegt.

Der Band bildet die thematische Fortsetzung des im Jahre 1967 erschienenen Auswahlbandes „Staat und Kirchen in der Bundesrepublik. Staatskirchenrechtliche Aufsätze 1950–1967", hrsg. von H. Quaritsch und H. Weber und ergänzt ferner das 1974/1975 erschienene zweibändige „Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland", hrsg. von E. Friesenhahn und U. Scheuner in Verbindung mit J. Listl (vgl. ThRv 73 [1977], 226–228). Mit Recht hat der Hrsg. davon Abstand genommen, Abhandlungen aus dem HdbStKirchR in diesem Sammelband abzudrucken.

Die Aufgabe dieser Sammlung sah M. zutreffend vor allem darin, die Schwerpunkte der neueren Grundlagendiskussion auf den verschiedenen Gebieten des Staatskirchenrechts von ihren verschiedenen Ansätzen her aufzuzeigen. Die in chronologischer Anordnung dargebotenen Abhandlungen und Untersuchungen, deren Erstveröffentlichung in sehr verschiedenen Publikationsorganen erfolgt ist, zeigen, mit wie großer Intensität die Fragen der Zuordnung von Kirche und Staat auf dem Gebiete des Rechts von durchaus unterschiedlichen Standpunkten aus diskutiert und behandelt werden.

Eine größere Anzahl von Beiträgen befaßt sich mit dem Grund- und Selbstverständnis der Staatskirchenrechtswissenschaft.

Hierzu gehören die beiden Abhandlungen des Hrsg. P. Mikat, nämlich die in der Festschrift für W. Geiger 1974 erschienene Untersuchung „Bemerkungen zur Ortsbestimmung und Aufgabenstellung des deutschen Staatskirchenrechts" (1–20) und die ein Jahr zuvor erschienene Abhandlung M.s „Zur rechtlichen Bedeutung religiöser Interessen" (319–351). Gerade in der letztgenannten bedeutsamen Abhandlung hat M. dargestellt, daß der moderne freiheitliche und pluralistische demokratische Rechtsstaat, der Religionsfreiheit gewährt, selbst über keine verbindliche religiöse Grundlage verfügt und deshalb, wenn er wirklich ein freiheitlicher Staat sein will, den bei den Bürgern seines Staates existierenden religiösen Interessen auch auf dem Gebiete des Rechts Raum gewähren muß, und zwar nicht nur durch bloße Nichtbehinderung der Religionsausübung, sondern – ebenso wie in anderen Bereichen des kulturellen Lebens – auch durch positive Förderung der Religion, wie z. B. durch Verleihung des Rechtsstatus einer Körperschaft des öffentlichen Rechts an die größeren und bedeutenderen Religionsgemeinschaften.

Grundfragen der rechtlichen Zuordnung von Staat und Kirche behandeln ferner A. Hollerbach in seinem Beitrag „Die staatskirchenrechtliche Ordnung des Grundgesetzes in der gegenwärtigen Diskussion" (121–138), K. Schlaich in seinem Beitrag aus dem Jahre 1975 „Radikale Trennung und Pluralismus – zwei Modelle der weltanschaulichen Neutralität des Staates" (427–451) und P. Häberle in seinem erstmals 1976 in der Zeitschrift „Die Öffentliche Verwaltung" erschienenen Beitrag „Staatskirchenrecht als Religionsrecht der verfaßten Gesellschaft" (452–473).

Zwei großangelegte Literaturübersichten gewähren einen hervorragenden Gesamtüberblick über die wesentliche deutsche staatskirchenrechtliche Literatur seit 1950:

In der engagiert-kritischen Rezension, die der Tübinger Staatskirchenrechtler M. Heckel zu dem Buch „Staat und Kirchen in der Bundesrepublik. Staatskirchenrechtliche Aufsätze" (1950–1967), das H. Quaritsch und H. Weber 1967 hrsg. haben, erst im Jahre 1974 in der ZEvKR veröffentlicht hat (21–66), werden die verschiedenen Grundanschauungen, die die Auseinandersetzungen im deutschen Staatskirchenrecht von 1949 bis 1973 bestimmt haben, mit Kenner- und Meisterschaft vor dem Auge des Lesers ausgebreitet und kritisch gewürdigt. Dies gilt auch von dem umfassenden Literaturbericht, den A. Frhr. von Campenhausen unter dem Titel „Literaturübersicht zum Kirchenrecht und Staatskirchenrecht (Zweiter Teil)" 1976 in der ThR veröffentlicht hat (67–120).

Mit der in den letzten Jahren vielfach heftig diskutierten Frage, ob auch die Kirchen bei der Erfüllung ihres Auftrags – ebenso wie der Staat gegenüber seinen Bürgern – gegenüber ihren eigenen Gläubigen an die (staatlichen) Grundrechte des Grundgesetzes gebunden sind, befassen sich vier Beiträge dieses Sammelbandes,

nämlich W. Rüfner in seinem 1972 bei den „Essener Gesprächen zum Thema Staat und Kirche" vorgetragenen Referat „Die Geltung von Grundrechten im kirchlichen Bereich" (174–198), H. Weber in der 1972 in ZEvKR erschienenen Abhandlung „Die Grundrechtsbindung der Kirchen" (199–239), Bundesverfassungsrichter K. Hesse in seinem 1974 in der Festschrift für W. Weber erschienenen kritischen Artikel „Grundrechtsbindung der Kirchen?" (287–305) und H. Kästner in seinem Beitrag „Geltung von Grundrechten in kirchlichen Angelegenheiten", erschienen 1977 in der Zeitschrift „Juristische Schulung" (474–497).

Ganz überwiegend stehen die Verfasser einer unmittelbaren Geltung staatlicher Grundrechte im kirchlichen Bereich ablehnend gegenüber. Die Kirche lebt in ihrem Bereich nach ihrem eigenen Recht; sie unterliegt gegenüber ihren Gläubigen nicht den staatlichen Grundrechten, sondern ihren eigenen, aus dem Evangelium und dem kirchlichen Recht erfließenden Grundrechten, obwohl phänomenologisch zwischen den Grundpflichten und Grundrechten des Christen, wie sie etwa in dem Entwurf eines Grundgesetzes für die Kirche (Lex Ecclesiae Fundamentalis) enthalten sind, und den Grundrechten, wie sie das Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland gewährleistet, viele auffallende Ähnlichkeiten bestehen.

Ein weiterer Schwerpunkt der in diesem Sammelband vereinigten Beiträge liegt auf der Behandlung der Grundsatzfrage, ob der religiös-neutrale Staat, wie ihn das Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland konstituiert, überhaupt berechtigt ist, die Religion als solche und die Kirchen und Religionsgemeinschaften unmittelbar zu fördern.

Diese Problematik behandelt mit Meisterschaft W. Kewenig in seinem 1971 bei den „Essener Gesprächen zum Thema Staat und Kirche" vorgetragenen Referat „Das Grundgesetz und die staatliche Förderung der Religionsgemeinschaften" (139–173). Dieselbe Problematik geht, wenn auch aus anderer Blickrichtung, T. Maunz an in der 1974 in der Festschrift für E. Forsthoff zum 70. Geburtstag erschienenen Abhandlung „Der öffentliche Charakter der kirchlichen Aufgaben" (306–318).

Eine zentrale Frage auf dem Gebiete des Staatskirchenrechts bildet von jeher der Rechtsstatus, der den Kirchen und Religionsgemeinschaften in der staatlichen Rechtsordnung eingeräumt ist. Zu den während der 60er und 70er Jahre häufig diskutierten Grundfragen des Staatskirchenrechts in der Bundesrepublik gehört die Rechtsstellung der Kirchen als Körperschaften des öffentlichen Rechts, die denjenigen Religionsgemeinschaften, die diese bereits bei dem Inkrafttreten der Weimarer Reichsverfassung im Jahre 1919 besaßen, unmittelbar durch die Verfassung gewährleistet wird.

Mit dieser Thematik befassen sich die Beiträge von Bundesverfassungsrichter a. D. E. Friesenhahn, „Kirchen als Körperschaften des öffentlichen Rechts? Die Rechtslage in der Bundesrepublik Deutschland mit vergleichenden Ausblicken auf die Schweiz", erschienen 1975 in der Zeitschrift für Schweizerisches Recht (352–384), E. G. Mahrenholz, „Kirchen als Korporationen" (385–426) und die im Archiv für öffentliches Recht 1978 veröffentlichte Untersuchung von K. Meyer-Teschendorf, „Der Körperschaftsstatus der Kirchen. Zur Systemadäquanz des Art. 137 V WRV im pluralistischen Gemeinwesen des Grundgesetzes" (498–552).

Mit einer wichtigen Frage des kirchlichen Vermögensrechts setzt sich U. Scheuner in seinem bedeutsamen Beitrag „Der Bestand staatlicher und kommunaler Leistungspflichten an die Kirchen (Art. 138 Abs. 2 WRV)", der 1973 in der Festschrift für H. Flatten erschienen ist (vgl. ThRv 70 [1974], 418–420), auseinander (267–286).

Der vorliegende mit vorzüglicher Sachkenntnis ausgewählte Sammelband zeigt nicht nur die Vielfalt der Probleme, mit denen sich die Grundlagendiskussion des Staatskirchenrechts in der Bundesrepublik Deutschland beschäftigt und den Tiefgang der Auseinandersetzung, der sie bei ihren besseren Vertretern kennzeichnet, sondern auch die Verflechtung zwischen der staatlichen und kirchlichen Rechtsordnung und der Ekklesiologie und überhaupt der Theologie, ohne deren Kenntnis und Berücksichtigung das Staatskirchenrecht seinen eigentlichen Gegenstand, nämlich die Ausübung der Religion und die freie Betätigung der Kirche gemäß dem ihr erteilten Auftrag, verfehlen würde.

Abschließend soll noch mit Bedauern darauf hingewiesen werden, daß ein gutes und detailliertes Sachwortregister dem Leser und Benutzer die Aufschlüsselung und Auffindung der Fülle der in diesem Bd behandelten Materien sehr erleichtern würde.

Augsburg Joseph Listl

Listl, Joseph: **Kirche und Staat in der neueren katholischen Kirchenrechtswissenschaft.** – Berlin: Duncker & Humblot (1978). XVI, 279 S. (Staatskirchenrechtliche Abhandlungen Bd 7) kart. DM 78.–

Das Buch ist wichtig, denn es behandelt historisch und systematisch übersichtlich eingehend ein vor allem im deutschen Sprachraum zu wenig beachtetes Gebiet der kirchlichen Lehre.

Im ersten Kap. stellt L. das die Disziplin des Ius Publicum ecclesiasticum eigentlich begründende Werk des römischen Kanonisten und späteren Kardinals Soglia (1779–1856) vor, und bespricht dessen der süddeutschen Kanonistik angehörende Vorläufer, die insbesondere in der Würzburger Schule angesiedelt sind.

Auf dieses erste, im wesentlichen literargeschichtliche Kap. folgt als zweites die rechtshistorisch-dogmatische Erörterung um den Kirchenbegriff, die von der kath. Lehre gegen die grundlegende Position der evangelischen Theologen und Juristen geführt werden mußte. Die ev. Lehre von der societas aequalis, die vor allem von Pufendorf ausgebaut, später von Böhmer mit dem Namen „systema collegiale" belegt und unter dem Namen Kollegialismus bekannt ist, veranlaßte die kath. Kanonisten, Ekklesiologie und Rechtslehre von der societas inaequalis aufzubauen. Die Einwirkungen des so von der barocken deutschen Kanonistik im 18. Jh. vorbereiteten und von der römischen Kanonistik des 19. Jh.s teilweise stürmisch-apologetisch ausgebauten Kirchenbildes werden bis zum I. und zum II. Vatikanum dargestellt.

Das dritte Kap. ist dem Wachsen eines umfassenden Kirchenbildes durch die Aufnahme der schon in der Antike (Aristoteles) bekannten societas-perfecta-Lehre gewidmet.

Mit der societas-perfecta-Lehre war der durch das vorreformatorische Geschehen eingeleitete und mit der Reformation verwirklichte Dualismus von Kirche und Staat theoretisch so zu bewältigen, daß Freiheit und Eigentumsmacht der Kirche gegenüber dem landesherrlichen Kirchenregiment fundiert werden konnten. Wichtige argumentative Beiträge leistet dabei die italienische Sozialphilosophie, die damit den Widerpart gegen die ebenfalls stark philosophisch argumentierende Lehre des Vernunftrechtes und der Aufklärung überhaupt schafft.

Im vierten Kap. wird die große kirchenpolitische Bedeutung der societas-perfecta-Lehre im Pontifikat Pius IX. analysiert, dabei wird die aus der Situation verständliche, aber bis heute belastende Vermischung lehramtlicher und kirchenstaatsdefensiver, also territorialpolitischer Komponenten deutlich. Besonders wertvoll erscheint die Untersuchung der Beschlüsse und vor allem der nicht mehr verabschiedeten Vorlagen des I. Vatikanums.

Damit ist auch der Übergang zum fünften Kap. gewonnen: die Äußerungen Leo's XIII. sind frei vom Ballast der Kirchenstaatsfrage, die Lehre von der societas perfecta wird unter ihm und unter den Pius-Päpsten zur umfassenden Lehre des Verhältnisses von Kirche und Staat ausgebaut. Besonders dankbar wird die Fachwelt die Ausführungen L.'s zu den Einflüssen des ius publicum ecclesiasticum auf den CIC vermerken, denn deren Relevanz wird durch den Verzicht auf ausdrücklich dem ius publicum ecclesiasticum zugeordnete Canones häufig unterschätzt.

Das abschließende sechste Kap. läßt sich vielleicht dahin charakterisieren, daß Kontinuität und Diskontinuität der als ius publicum ecclesiasticum einzustufenden Lehren des II. Vatikanums untersucht werden. Entscheidend ist die Lehre von der Religionsfreiheit, die ganz andere Konsequenzen verlangt als die bisherige, wenn auch nie recht deutlich ausgedrückte Annahme des katholisch-konfessionsgebundenen Staates. Dies führt zu völlig veränderten Inhalten der kirchlichen Lehre über das Verhältnis von Kirche und Staat. Kontinuität besteht aber in sehr vielen Aussagen dennoch zur so umfassend 150 Jahre von Lehramt, Theorie und Praxis vertretenen societas-perfecta-Lehre, die mutatis mutandis, allerdings ohne daß die Konzilsdokumente den Namen verwenden, kräftig fortlebt.

Das Buch ist für jeden, der sich mit der Rechtsdogmatik und Systematik des kanonischen Rechtes befaßt, unentbehrlich, ebenso für die Probleme der Beziehungen zwischen Kirche und Staat. Die reichliche und exakte Verwertung eines großen Quellenmaterials, darunter nicht weniger verschollener oder fast unzugänglicher Belege, ist eine wertvolle Hilfe für jeden, der mit der angesprochenen Thematik zu tun hat. Nicht ganz zustimmen möchte ich dem Autor in der Behandlung des Josephinismus, dessen Originalität ich für größer halte, als es das S. 57f beigebrachte Material erkennen läßt. Allerdings muß man anerkennen, daß L. dagegen auch bisher wenig beachtete Belege des josephinischen Staatskirchentums, insbesondere die 253 Thesen Rautenstrauchs (118f) heranzieht und damit neue Aspekte erschließt. Besonders dankenswert ist die Publikation des Textes der Rom 1826 veröffentlichen 100 „Theses es Jure Publico Ecclesiastico" im Anhang des sorgfältig hergestellten und mit ausführlichen Registern versehenen Buches.

Graz Helmut Schnizer

Person im Kontext des Sittlichen. Beiträge zur Moraltheologie. Joseph Georg Ziegler zum sechzigsten Geburtstag gewidmet. Hrsg. von Joachim Piegsa und Hans Zeimentz. – Düsseldorf: Patmos Verlag (1979). 211 S. Ln DM 24.80

Der vorliegende Sammelband gilt als Zeugnis eines fruchtbaren Austausches zwischen polnischen und deutschen Theologen. Er ist dem Mainzer Moraltheologen J. G. Ziegler zur Vollendung seines 60. Lebensjahres gewidmet. Dieser hat sich in den vergangenen Jahren besondere Verdienste erworben durch den Aufbau von persönlichen und inzwischen auch universitär institutionalisierten Beziehungen zu polnischen theologischen Fakultäten und Hochschulen. Die acht Beiträge polnischer Kollegen dokumentieren, wie sehr diese Verbindung geschätzt wird. Gerade ihre Beiträge dürften auf besonderes Interesse stoßen, da durch die Ernennung des Lubliner Ethikers K. Wojtyla zum Papst – er selbst ist mit einem Beitrag vertreten – diese ethische Denkweise auch gesamtkirchlich an Bedeutung gewonnen hat. Inhaltlich erörtern die Beiträge „Fragen der Fundamentalmoral" und „Konkretionen" im Bereich der christlichen Existenz.

H. Juros, (Warschau) macht in seinem Beitrag auf „Die Objektschwäche der Moraltheologie" (13–21) aufmerksam, deren Grund vor allem in der Identität der Moraltheologie als Theologie und Ethik zu suchen ist. Im letzten geht es ihm dabei um die Frage: Wie können Ethik und Theologie miteinander verbunden werden, so daß Ethik ethisch und Theologie theologisch bleiben oder noch grundsätzlicher: Läßt das Sittliche überhaupt eine Verbindung mit dem Theologischen zu?

Um das nicht einfache Problem in den Griff zu bekommen, beginnt J. mit der Bestimmung des Sittlichen, näherhin des sittlichen Sollens als dem eigentlichen Gegenstand der Moraltheologie. Die Aufgabe der Ethik sieht er darin, dieses sittliche Sollen zu explizieren. Die Brücke zur Theologie schlägt J. über das Gewissen, durch das der handelnde Mensch als Subjekt der Sittlichkeit das Sollen erkennt. Das Gewissen dürfte allerdings nicht einfachhin als „guter Wille" verstanden werden,

sondern müsse in seinem Urteil eine intrasubjektive und transsubjektive Komponente aufweisen. Die Moraltheologie als theologische Disziplin ist insofern eine Gewissensmoral, indem sie das „Gewissen als unentbehrliches, hermeneutisches Prinzip zum Verstehen ethischer Offenbarungsinhalte voraussetzt. Es ist ein ‚Vorwissen' als analoge Vorwegnahme des ‚Offenbarungswissens'" (18).

Die christologisch-ethischen Erwägungen von A. Nossol, (Bischof von Oppeln und Professor in Lublin) verstehen das „Christsein als radikale Proexistenz" (22–29).

In drei Durchgängen zeigt er, wie Jesus Christus als Kriterium christlichen Handelns zu gelten hat (I). Der proexistente Christus (II) wird als Lebensmodell für den Vollzug der Nachfolge Christi umschrieben (III). „Christliche Existenz ist einfach Pro-Existenz, weil Christus wesentlich den Übergang vom Sein für sich selbst in das Sein füreinander bedeutet . . . Aus der Nachfolge Christi erschauen wir . . . die innere Einheit von Gottes- und Menschenliebe." Die Plausibilität des von N. vorgetragenen ethischen Modells zeigt sich u. a. darin, daß er sich auf so unterschiedliche Autoren wie H. Küng, H. U. v. Balthasar und H. Schürmann berufen kann.

Ein Lehrstück narrativer Theologie bietet T. Styczen, Schüler von Wojtyla und dessen Nachfolger auf dem ethischen Lehrstuhl in Lublin in seinem Beitrag „Personaler Glaube im Spannungsfeld von religiöser Autorität und Gewissensautonomie" (30–68).

Im Anschluß an S. Kierkegaard bietet St. eine Analyse des Verhaltens Abrahams gegenüber der Forderung, seinen Sohn Isaak zu opfern. Er will damit aufweisen, daß das sittliche Sollen durch zwei konstitutive Elemente bestimmt ist: durch das Gewissen, das das Sollen als bindend erkennt und durch die Autorität, die das Sollen hervorruft. Als die eigentlich gesetzgebende Autorität gilt St. die Menschenwürde. Daß die menschliche Person „in der Flüchtigkeit ihrer Existenz" solche Autorität besitzt, verdankt sie aber dem „personalen Sein des Absoluten – Gott".

J. Piegsa, (Augsburg) überschreibt seinen Artikel „Die ‚Sache Jesu' und die Reformmarxisten" (69–81).

Den eigentlichen Beginn der reformmarxistischen Diskussion sieht P. im Frühjahr 1956, als Chruschtschow die stalinistischen Verbrechen aufdeckte und anprangerte. Ihr Anliegen ist es aufzuweisen, daß Marx durch Stalin zur Rechtfertigung einer unmenschlichen Diktatur verkürzt und entstellt wurde, während sein eigentliches Anliegen durchaus human sei. In ihrer Öffentlichkeitswirkung blieb die Reformbewegung Episode. Zeitlich endet sie mit dem „Prager Frühling" (1968), der den Beweis erbringen sollte, daß eine kommunistische Diktatur mit menschlichem Antlitz möglich sei. Das Anliegen und die Aktivitäten der Reformmarxisten dauern jedoch fort. Sie setzen ihre Hoffnung immer mehr auf die Mitarbeit der Christen, denen sie durch eine revidierte Einstellung zur Religion entgegenkommen. Dies ist der Grund für die Anfrage P.s, ob die Sache Jesu mit dem Anliegen der Reformmarxisten vereinbar sei. Er stellt heraus, daß für die Marxisten die Erlösung innerweltlich begrenzt sei (Selbsterlösung des Menschen), Christus aber eine universale Erlösung als Gnadengeschenk Gottes gebracht habe; die Marxisten verkündeten kreativen Haß (Klassenhaß, damit in Zukunft die Liebe unter den Menschen verwirklicht werden kann), Christus dagegen kreative Liebe; der Christ setze sich und seine Sache nicht so absolut, daß dadurch alle Mittel geheiligt würden, anders aber der Marxist, dem allein die Nützlichkeit als Kriterium für die Erlaubtheit gelte; der Christ strebe nach einer für alle Menschen offenen Nächstenliebe und sogar Feindesliebe, der Marxist gehe dagegen nach dem Freund-Feind-Schema vor. Die Sache Jesu für den Reformmarxisten zu vereinnahmen, scheint somit als illegitim.

A. Szostek, (Lublin) – ebenfalls Wojtyla-Schüler – greift mit seinem Beitrag „Zur gegenwärtigen Diskussion über den Utilitarismus" (82–95) in die aktuelle Auseinandersetzung ein zwischen deontologischem (Es gibt Handlungsnormen, die, unabhängig von dem Ergebnis, zu dem sie führen, absolut gelten.) und teleologischem Ansatz (Die Gültigkeit von Handlungsnormen hängt von ihren Folgen ab.) einer theologischen Ethik.

S. weist zunächst auf die eigentümlich zweigleisige Entwicklung des Begriffes „Utilitarismus" hin, die er im Ansatz des neuzeitlichen Hedonismus begründet sieht. Im klassischen Utilitarismus (Bentham, Mill) entscheiden über die Richtigkeit einer Handlung allein die Folgen, näherhin Freude und Leid. S. plädiert nun dafür, den Terminus „Folgen" einer differenzierteren Analyse zu unterziehen. So suche etwa ein kurzsichtiger Utilitarismus das Glück des Menschen in rasch erreichbaren Gütern, übersehe dabei aber, daß menschliches Glück oft nur erreicht werde, indem das Höhere mit dem Niederen bezahlt werde. Die Werte, die der Deontologismus in jedem Fall geschützt haben möchte, sieht S. auch durch den Teleologismus geschützt: Die durch Normen zu schützenden objektiven Werte sind höher als die, welche man durch Normenübertretung erreichen kann. Die Folgen der Einhaltung der Normen bringen den Menschen mehr an Gutem, als die der Übertretung. Um einer Sprachverwirrung zu entgehen, plädiert S. dafür, einen solch überlegenen Utilitarismus, wie er ihn etwa von B. Schüller und H. Weber vertreten sieht, als Teleologismus oder Konsequentialismus zu bezeichnen. Dieser Teleologismus bzw. Konsequentialismus könne ebenfalls absolute Normen begründen und stehe nicht im Gegensatz zum Deontologismus. Mit Interesse registriert man die von S. aufgewiesenen Parallelen zwischen Schüller und Wojtyla (86f). S. vertritt weiterhin die These, daß die derzeit lebhaft geführte Diskussion um die Existenz absoluter Normen durch eine gewisse Einseitigkeit geprägt sei. Die Kritik am Deontologismus, wie sie von der Mehrheit heutiger Moraltheologen vorgebracht werde, sei in der Gefahr, das Problem zu vereinfachen und das aufzugeben, was am Deontologismus beachtenswert sei: eine keineswegs flache, wenn auch ungenügend explizierte Theorie vom Menschen. S. will damit aber keine Rückkehr zur deontologischen (und zugleich legalistischen) Mentalität einleiten.

J. Pryszmont, (Warschau) knüpft mit seinem Beitrag die Verbindung zu der orthodoxen Moraltheologie, wobei er „Die Wiederherstellung der gefallenen Natur" (96–109) als deren Grundgedanken herausstellt.

Zunächst werden die soteriologischen Prämissen dieses Ansatzes dargelegt (I); danach wird der Prozeß der Wiederherstellung der menschlichen Natur nachgezeichnet (II), um dann aufgrund des bereitgestellten Materials Grundstrukturen der orthodoxen Moraltheologie zu skizzieren (III). Hier ist vor allem – wie auch schon der Titel des Beitrages zu erkennen gibt – die soteriologische Struktur zu nennen. Sie zeigt sich beispielsweise in dem biblischen Ansatz, wobei die biblischen Prämissen meist in patristscher Interpretaton rezipiert werden. Außerdem zeigt sie sich in der Aufnahme religiöser Erfahrung, die sie meist aus aszetischen Schriften schöpft. Vornehmlich spiegelt sich die soteriologische Perspektive aber in der Christozentrik wider, und zwar so, daß die Heilsökonomie dem christlichen Leben zugrunde gelegt wird: Das christliche Leben wird als Wiedergeburt, als Erneuerung in Christus, als Streben zu Gott in Christus, dem einzigen Mittler, verstanden. Die persönliche Begegnung mit Christus ist der Weg zur Vergöttlichung. Der geistliche Mensch ist der in Christus verwurzelte Mensch. Christsein bedeutet in der Nachfolge und Nachahmung Christi stehen. Dies alles bedeute indes keine christozentrische Engführung. Die Christozentrik der Orthodoxie trägt auch pneumatologischen und ekklesiologischen Charakter. Für die westliche Moraltheologie bleibt die Frage, ob es sich nicht lohnen würde, auch aus dem Reichtum der ostchristlichen Tradition zu schöpfen, wie es andere theologische Disziplinen mit Erfolg tun.

J. Theiners, (Brixen) Artikel ist einem moralgeschichtlichen Thema gewidmet. Er bringt „Gedanken zur Sündenlehre Abaelards in seinem Werk ‚Ethica seu Scito teipsum'" (110–129).

Abaelards Veröffentlichung, die man heute der „Allgemeinen Moraltheologie" zurechnen würde, versteht sich weniger als Lehrbuch denn als Streitschrift, die in einem 1. Teil die Lehre von der Sünde (Kap. 1–16) und in einem 2. Teil die Lehre von der Versöhnung erörtert (Kap. 17–26). Als positiv stellt Th. heraus, daß Abaelard das Wesen der Sünde und deren Genese eingehend behandelt, und daß er die Absicht und Gesinnung gegenüber einer einseitigen Erfolgsethik betont. Negativ bewertet Th. die ungenaue Terminologie und oft anstößige Ausdrucksweise, die ungenügende Behandlung der objektiven Elemente der menschlichen Handlung, die Abwertung der äußeren Handlung und die Unterschätzung der Begierde.

T. Sikorski, (Warschau) plädiert in seinem Beitrag „Die Aporie des gemeinschaftlichen Lebens" für den „gemeinschaftlichen Charakter der christlichen Moral" (133–143), durch den diese über den Gegensatz „Individualismus – Kollektivismus" erhoben sei.

Dazu bedarf es sowohl einer stärkeren Reflexion der dem christlichen Handeln zugrundeliegenden gemeinschaftlichen Existenz als auch der Fruchtbarmachung der außertheologischen und theologischen Gemeinschaftsmodelle. Ansatzpunkte bzw. Konzepte für die intendierte Moraltheologie findet S. vor allem dort, wo von der Gemeinschaft des Gottesvolkes oder des Neuen Bundes die Rede ist, so etwa in der dogmatischen Konstitution der Kirche, in der pastoralen Konstitution der Kirche in der Welt von heute und in dem Apostolischen Schreiben Paul VI. „Evangelii nuntiandi".

K.-H. Klebers, (Passau) Ausführungen „Der Christ und die Armut" (144–159) sind als Baustein einer noch „unvollendeten Theologie der Armut" anzusehen.

Als biblischen Befund arbeitet K. heraus, daß das Wesen der Armut im Freisein für Gott und für den Dienst am Nächsten bestehe. Wie der Besitz als solcher nicht unsittlich sei, stelle auch die Besitzlosigkeit keinen sittlichen Wert dar. Durch die innere und äußere Unabhängigkeit von den Gütern dieser Welt werde der Mensch aber vor einer möglichen Dämonisierung durch diese bewahrt. Mit H. Volk definiert K. die Armut des Christen als „Kritische Distanz zum Reichtum dieser Welt

im Bewußtsein des Reichtums Christi" (159). Angesichts des „Ärgernisses der Armut" sieht K. den Christen zur Bekämpfung dieses Zustandes herausgefordert.

K. Wojtylas Überlegungen kreisen um „Die menschliche Person im Kontext der ehelichen Hingabe und Elternschaft" (160–174), wobei er den kirchlichen Standpunkt gegenüber der Empfängnisverhütung zu begründen versucht.

Seine Analyse der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" und der Enzyklika „Humanae vitae" veranlassen ihn zu der Schlußfolgerung, daß das maßgebliche Kriterium für das Verbot der Empfängnisverhütung die „Würde der menschlichen Person" sei. Zu der für die Eheleute notwendigen und gegenseitigen Bejahung ihrer personalen Würde gehöre es wesentlich, daß sie den ehelichen Akt ganzheitlich mit Wahrheit vollziehen, nämlich mit den beiden Komponenten „liebende Vereinigung" und „Fortpflanzung". Durch künstliche Methoden der Empfängnisverhütung werde der „tief interpersonale Akt" aber seiner inneren und zugleich objektiven Wahrheit beraubt, „in potentia" auf Elternschaft ausgerichtet sein. Das „Sichschenken und Annehmen, das den personalen Bund konstituiert, muß personal sein, muß die Personen zum Ausdruck bringen, ihren Wert und ihre Würde sicherstellen, und zwar vor allem im intimen Akt der ehelichen Vereinigung. Denn dort sollen beide einander das Zeugnis wahrer Liebe und damit zugleich der Bejahung des personalen Wertes, ihrer transzendenten Würde geben" (174).

J. Tischners, (Krakau) „Überlegungen zur Arbeitsethik" (175–193) haben ihren Ausgangspunkt in der Vorstellung von der Arbeit als eines „zwischenmenschlichen Kommunikationsgeschehens".

In einer zivilisierten und technisierten Gesellschaft besitzt die Arbeit gesellschaftlichen Charakter. Ziel der Arbeit ist die Produktion von „Bedeutungsträgern", Verknüpfung von Material mit einem bestimmten Sinn. Die Moralität der Arbeit hängt nicht allein davon ab, ob das konkrete Produkt adäquater Ausdruck der ursprünglichen Idee ist (innere bzw. ontologische Wahrheit), sondern auch von den darüber hinausgehenden Werten (wozu und wem das Produkt dient). Arbeit verbindet – trotz Anonymität – die Menschen miteinander; so bilden etwa die an der Gütererzeugung Beteiligten eine Gemeinschaft aufgeteilter Verantwortung. Aufgrund ihrer Interpersonalität stellt die Arbeit eine Art Sprache dar. Der Arbeitsbereich ist der Raum, in dem die verschiedenen Gesellschaftsglieder einen Dialog führen. Im Fall der Sprache sind es Worte, im Fall der Arbeit sind es die Produkte, die in ihrer Art bedeutungsvoll sind. Lüge ereignet sich im Bereich der Arbeit durch moralische Ausbeutung (Erledigung, Betrug, Arbeitsvergeudung, Arbeitsmißbrauch). T. versäumt es nicht, nach dem christlichen Proprium einer Arbeitsethik zu fragen: Warum stellen wir als Christen Überlegungen zur Ethik der Arbeit an? „‚Ökonomie der Arbeit' (ist) nach dem christlichen Verständnis menschlicher Existenz ein integraler Bestandteil der Heilsökonomie. Im Alltag seiner Arbeit entscheidet der Mensch nicht allein den Kampf um das tägliche Brot, sondern auch und vor allem den Kampf um seine endgültige erlösende Befreiung" (177).

Einem Mangel in der theologisch-ethischen Reflexion begegnet H. Zeimentz, (Mainz) mit seinem Beitrag „Toleranz–Freiheit–Wahrheit" (194–204).

Denn daß das Postulat der Toleranz von der theologischen Ethik nur zögernd und z. T. auch in kleindimensionierter Weise aufgegriffen wurde, kann wohl kaum bestritten werden. Z. weist zunächst auf die Hypothek hin, die in der kirchlichen Lehrtradition die Sache und den Begriff der Toleranz belastet (I). Toleranz legitimierte sich nicht aus dem Recht der Glaubens- und Gewissensfreiheit, sondern aus den konkreten staatlichen und gesellschaftlichen Gegebenheiten. Sie unterlag dem Kalkül des kleineren Übels und trat nicht als sittlicher Wert bzw. als sittliche Werthaltung zu Tage. Eine Wende bahnte sich mit dem II. Vat. an (II). Obwohl man dem Begriff Toleranz – wohl wegen der auf ihm lastenden Hypothek – in den Konzilstexten nicht begegnet, findet man das Problem Toleranz in befreiender Perspektive erörtert. Im Lichte der Konzilsaussagen wird Toleranz als sittliche Grundhaltung bedacht. Im Zusammenhang mit der Religionsfreiheit sieht das II. Vat. Toleranz im positiven Sinn als Werthaltung, die überall dort gefordert ist, wo Menschen unterschiedlicher Anschauungen, Wertüberzeugungen und Interessen einander begegnen. Sie wird hier – im Ausgang von der personalen Würde des Menschen als der Bedingung ihrer Möglichkeit – in ihrer positiven Gestalt gesehen. Abschließend fragt Z. nach der innerkirchlichen Verwirklichung von Toleranz (III). Hier glaubt er Anzeichen zu erkennen, daß die Grenzen der Toleranz in der deutschen Kirche enger gezogen werden.

Eine umfassende Bibliographie Zieglers (205–210) schließt den Band ab.

Mainz Johannes Reiter

Gründel, Johannes: **Normen im Wandel.** Eine Orientierungshilfe für christliches Leben heute. – München: Don-Bosco-Verlag (1980). 246 S. (reihe engagement) kart. DM 26.–

„Nichts ist so beständig wie der Wechsel!" Diese vom Vf. seinem Werk vorangestellte Volksweisheit trifft nicht nur auf den ständig sich vollziehenden Wandel von Lebenseinstellungen, Traditionen und Normen zu, sondern auch auf die Art und Weise, wie die wissenschaftliche Reflexion dieses Phänomen zu deuten und zu werten sucht.

Der Vf., Ordinarius für Moraltheologie an der Universität München, liefert selbst ein anschauliches Beispiel dafür. Unter dem Titel: „Wandelbares und Unwandelbares in der Moraltheologie" (Düsseldorf 1967 u. ²1971) befaßte er sich schon einmal mit der angesprochenen Problematik. Dem damaligen Systemdenken entsprechend ging er darin wie selbstverständlich von der Voraussetzung aus, daß der Wandel sich lediglich an der Oberfläche bzw. in Akzidentien vollzieht, während der substantielle Kern sich unwandelbar durchhält. In seinem nunmehr vorgelegten Buch dagegen bekennt er sich ausdrücklich zur Notwendigkeit einer differenzierteren Behandlung der Normenproblematik; denn „offensichtlich zeichnet sich ein weitaus radikalerer Wandel ab, der die Struktur menschlichen Handelns wesentlich mit betrifft und der im Bereich menschlicher Verantwortung neue Dimensionen aufbrechen läßt" (10). Und darum stellt sich der Vf. nunmehr ebenso selbstverständlich in die Reihe derer, die anhand des Strukturdenkens auch innerhalb der Ethik und Theologie „die Entfaltung verschiedener geschlossener Systeme und Ansätze aufzubrechen, zu strukturalisieren und für weitere Entwicklungen offenzuhalten" versuchen (6). Mit seiner Studie möchte er aber nicht einfach die Vielzahl der einschlägigen Publikationen um eine weitere vermehren. Vielmehr setzt er sich zum Ziel, „den augenblicklichen Stand der Diskussion für einen größeren Leserkreis zusammenzufassen" und gleichzeitig auf die gegen den Neuansatz „inzwischen vehement vorgetragenen kritischen Einwände einzugehen" (8).

Den entscheidenden Anstoß zum Umdenken erhielt der Vf. bzw. die Moraltheologie zweifellos durch das vom allgemeinen Fortschritt ausgelöste Zerbrechen des alten geschlossenen Weltbildes. Letztlich zugrunde liegt ihm aber doch ein vertieftes Begreifen des unbedingten Anspruchs Gottes auf den Menschen, der diesem eine persönliche Entscheidung abverlangt, die im tiefsten Herzen gründet und mit der dieser sich total identifizieren können muß. Eine solch radikale Eigen-entscheidung aber trifft der Mensch nicht schon dadurch, daß er sich einfach auf einen, wenn auch noch so gut gemeinten Gehorsamsakt gegenüber einer legalistischen Anweisung beschränkt. Damit kann er auf Dauer kein gutes Gewissen gewinnen, denn das bloß am Gesetz orientierte Verhalten entpuppt sich am Ende lediglich als bequemer oder gar feiger Ausweichversuch vor der eigentlichen Ver-antwortung. Insofern daher die traditionelle Gehorsamsmoral mit ihrem festgefügten Normensystem den Menschen gerade auf diesen Weg verpflichtet, kann das neue Verständnis von Sittlichkeit bzw. „Leben aus Glauben" für sie selbst nicht ohne Konsequenzen bleiben. Sie muß vielmehr in eine Entscheidungs- und Verantwortungsethik umstrukturiert werden – in eine Ethik also, die eindeutig nicht mehr nur auf Gehorsam gegenüber einem vorgefertigten Normsystem abhebt, sondern „deren Ziel die auf der Freiheit und Verantwortung gründende Entscheidung des einzelnen ist" (175f).

Bevor freilich der Vf. auf diesen Strukturwandel als den eigentlichen Kernpunkt der Normenproblematik eingeht, versucht er in einem ersten Kapitel (11–55) die Begriffe Freiheit und Verantwortung umsichtig abzuklären, um so nicht nur die grundlegende Voraussetzung für das Verständnis des strukturalen Ansatzes zu schaffen, sondern auch, um von vornherein einem möglichen fundamentalen Mißverständnis vorzubeugen.

Struktural er Wandel ist nämlich keineswegs, wie Kritiker fälschlicherweise behaupten, ein Wandel nach Beliebigkeit. Er basiert vielmehr auf einem relationalen und kreativen Freiheitsverständnis. Sittlichkeit im Sinne von Verantwortlichkeit ist zwar ohne Freiheit schlechterdings unmöglich. Da aber der Mensch selbst als dialogisches Wesen nur durch die Beziehungen zu seiner Um- und Mitwelt zu seinem eigentlichen Menschsein gelangt, erweist sich auch seine Freiheit als eine in sich gerichtete und geordnete und damit gebundene Freiheit; sie beinhaltet, mit anderen Worten, nicht nur ein Freisein von, sondern zugleich und unabdingbar ein Freisein zu. Konkret bedeutet dies, daß der Mensch sich sehr wohl von Manipulation und Fremdsteuerung emanzipieren muß. Doch kann das Ziel dieser Befreiung keineswegs eine totale Unabhängigkeit sein, sondern immer nur die je größere Mündigkeit im Sinne von sittlicher Reife, die sich einerseits gegen alle Egozentrik, modisches Mitläufertum, Faulheit in geistiger Auseinander-

setzung und blind-bequeme Gesetzesbefolgung zur Wehr setzt, und die sich andererseits ihrer Verantwortung für die eigene Person, die Gemeinschaft und die Welt voll bewußt ist. Erst wenn der Mensch diese Un-abhängigkeit erreicht hat, kann er, im Übergang von der Freiheit der Entscheidung zur Freiheit der Entschiedenheit, das eigentliche Wesen seiner Freiheit positiv einholen, kann er sie in kreativer und sinnvoller Selbstverwirklichung erst eigentlich realisieren. Für den Christen vollzieht sich dieses Wagnis der eigenen Lebensgestaltung in schöpferischer Freiheit überdies und ohne Frage im Heilszusammenhang von Sünde und Erlösung wie auch innerhalb der Heilsgemeinschaft des Volkes Gottes. Im gleichen Maße aber, wie er bereit ist, innerhalb dieses Beziehungsgefüges Eigenverantwortung zu übernehmen, begibt er sich auf den Weg zu einer neuen Menschlichkeit, die nach der strukturalen Konzeption Inhalt und Ziel allen sittlichen Handelns ist. Als untrügliches Beurteilungskriterium hierfür bietet sich die in der Gottebenbildlichkeit gründende Personwürde an, aus der sich nicht nur die Grundprinzipien der Solidarität und Subsidiarität hinsichtlich des Spannungsverhältnisses zwischen Individuum und Gemeinschaft, sondern auch die entscheidenden Maßstäbe für eine recht verstandene, d. h. für den Christen ausdrücklich theonom begründete Autonomie ergeben.

Auf dem Hintergrund dieses eindeutig struktural begriffenen Freiheits- und Verantwortungskonzeptes geht der Vf. im zweiten Kapitel (56–202) auf das eigentliche Thema Sittliche Normen und ihr Wandel ein. Da Freiheit und Bindung bzw. Normierung in einem unaufhebbaren dialektischen Beziehungsgefüge stehen, erweisen sich konkrete sittliche Handlungsnormen als grundsätzlich unverzichtbare Richtmaßstäbe für den Vollzug menschlicher Freiheit.

Sie besitzen aber eindeutig funktionalen Charakter und tragen, wie auch die Gesetzeskritik Jesu ausweist, ihren Verbindlichkeitsanspruch nicht schon in sich selbst. Dieser gründet vielmehr einerseits in der Unbeliebigkeit menschlichen Lebens, das ja gelingen und glücken soll, und andererseits in der Vernunft, die die Voraussetzungen und Bedingungen menschlichen Verhaltens aufzeigen und plausibel machen muß. Insofern daher sittliche Normen inhaltlich konkretisierte Sollensforderungen an den Menschen stellen, richten sie zwar menschliches Handeln verbindlich aus, bleiben selbst aber stets zeit- und situationsbezogen, also relational und damit wandelbar. Dadurch aber unterscheiden sie sich wesentlich von formalen Prinzipien (etwa das Gute ist zu tun und das Böse zu meiden), transzendentalen Forderungen (wie der Christ soll aus Glaube und Liebe leben) oder kategorialen Wertungen (z. B. Treue und Verantwortungsbewußtsein bzw. Mord oder Ehebruch).

So wenig freilich der Vollzug menschlicher Freiheit ohne verbindliche Weisungen möglich ist, so undenkbar ist für das strukturale Denken auch die Findung, Setzung und Begründung sittlicher Normen ohne die Gestaltungsprinzipien Erfahrung und Rationalität (92–132).

Insofern nämlich die Wirklichkeit nicht als vor-gefertigte, sondern als offene und dem Menschen zur verantwortlichen Gestaltung aufgegebene begriffen wird, muß der Mensch auch stets seine lebendige Erfahrung mit ihr machen, muß er sie in dem Beziehungsgefüge zwischen Subjektivem und Objektivem, aus Erleben, denkendem Verarbeiten und Interpretieren, aber auch aus Vergangenheit, Gegenwart und Zukunftserwartungen erschließen, um ihr in seinem Handeln entsprechen zu können. Und auch die theologische Ethik kann nur in der dialektischen Wechselbeziehung zwischen Theorie und Praxis bzw. Norm und Erfahrung adäquate Verhaltensmuster entwickeln und ihre Stimmigkeit verifizieren bzw. falsifizieren. Der Glaube bietet hierzu ohne Zweifel ein authentisches Interpretament und die modellhaften Aussagen und Bilder der Bibel eine wertvolle Hilfe für die rechte Gestaltung menschlich christlichen Lebens. Weil aber der Glaube sich als vernünftiger Glaube und die Offenbarungstexte als Niederschlag früherer gläubiger Erfahrungen erweisen, können beide nicht von der rationalen Auseinandersetzung und der deutenden Durchdringung ausgenommen bleiben. Somit aber erweisen sich sittliche Normen zunehmend als Niederschlag bewährter und reflektierter Erfahrung und als Schöpfung menschlicher Vernunft, wobei letztere nicht die eigentliche Erkenntnisquelle, sondern jene Instanz ist, mittels der die vielschichtigen Quellen einer Theologischen Ethik reflektiert und auf ihre Normkraft hin geprüft werden. Zugleich aber wird erkenntlich, daß dem Menschen nicht nur eine Verantwortung vor Normen, sondern auch eine Verantwortung für Normen aufgegeben ist. Weil aber nur im gemeinsamen Ringen ausgemacht werden kann, was für die optimale Entfaltung des Humanums im Leben des einzelnen, der Gemeinschaft wie der Menschheit insgesamt unter den jeweiligen Umständen konkret erforderlich bzw. dienlich ist, und darüber legitimerweise plurale Vorstellungen, auch unter Christen, herrschen, sind Konflikte unvermeidlich. Sie dürfen deshalb nicht umgangen werden, sondern müssen mit Hilfe von Konfliktlösungsstrategien und einem Ethos des Kompromisses, vor allem aber aus christlichem Heilsoptimismus und dem Geist gegenseitigen Vertrauens ausgestanden und bewältigt werden.

Nicht minder wichtig für die Entwicklung konkreter Handlungsurteile ist schließlich auch die Art und Weise des rationalen Argumentierens (132–202), für das die heutige Theologische Ethik dem teleologischen Modell den Vorzug gegenüber dem bisher üblichen deontologischen Modell gibt.

Sie versucht damit aber nicht nur dem legitimen Anspruch des Menschen auf Eigenentscheidung, sondern auch dem eigenen strukturalen Ansatz gerecht zu werden. Um nämlich nicht Kontingentes ungerechtfertigterweise zu verabsolutieren, lehnt sie absolut und unbedingt gültige Normen ab, die bestimmte Verhaltensweisen von vornherein als in sich gut bzw. in sich schlecht qualifizieren. Statt dessen geht sie davon aus, daß dem Handelnden sittlich bedeutsame Güter und Werte verpflichtend vorgegeben sind, von denen er aber, unter Berücksichtigung aller Umstände bis hin zu den Handlungsfolgen, jeweils erst ausmachen muß, welche aufgrund ihrer Höherwertigkeit oder Vordringlichkeit den Vorzug verdienen und deshalb auf Verwirklichung drängen. Ihre eigene Aufgabe erblickt die Theologische Ethik im Aufweis der aus dem Glauben sich ergebenden Werteinsichten bzw. Wertprioritäten wie auch in der Provozierung des unerläßlichen sittlichen Aktes der inneren Zustimmung zu dem als richtig Erkannten. Nur auf diese Weise glaubt sie dem Menschen den Weg zur Wahrnehmung seiner eigenen Verantwortung vor Gott zu öffnen, anstatt ihn zu verbauen.

Im dritten Kapitel (203–230) schließlich versucht G. am Beispiel der Toleranz zu belegen, daß das Anliegen des Strukturdenkens zumindest in bestimmten Bereichen sich bereits durchgesetzt hat.

In der Tat ist nicht zu verkennen, daß aufgrund einer im Verlauf der Geschichte fortschreitenden Offenheit und differenzierteren Bewertung des jeweiligen Falles sowie des Blickes für das größere Ganze das Verständnis von Toleranz sich vom intoleranten Wahrheitsfanatismus zur Forderung nach vertiefter Mitmenschlichkeit gewandelt hat – eine Entwicklung, von deren Ergebnis wohl kaum jemand behaupten kann, es stelle einen willkürlichen Abfall vom Anliegen und Geist Christi dar.

Insgesamt können die Darlegungen G.s, nicht zuletzt dank ihrer Allgemeinverständlichkeit und Plastizität, als sachlich wertvolle Information über den Entwurf einer strukturalen Ethik wie auch über den augenblicklichen Stand der Diskussion bezeichnet werden. Zweifellos bleiben da und dort Wünsche offen. So hätten etwa einzelne Begriffe wie Werte, Prinzipien, Institution und Identität noch klarer formuliert bzw. in ihrer gegenseitigen Beziehung herausgestellt, das teleologische Argumentationsmodell noch systematischer zur Darstellung gebracht oder die auf drei Seiten zusammengedrängten und daher wenig aussagekräftigen Ausführungen über die Autonomie-Theorien von Kant, Fichte und Schelling gleich ganz weggelassen werden können. Ebenso hätte die Lektüre des Buches dadurch erleichtert werden können, daß die Inhaltsübersicht vor und die Anmerkungen unter den Text gesetzt worden wären. Doch diese Marginalien ändern nichts am positiven Gesamturteil: Das Bändchen stellt in der Tat, wie der Untertitel ankündigt, eine echte Orientierungshilfe für christliches Leben heute dar.

Und darum bleibt zu wünschen, daß es von möglichst vielen Interessenten mit der gleichen Objektivität und Offenheit gelesen wird, mit der es vom Autor geschrieben wurde.

Eichstätt Antonellus Elsässer

Cooper, Eugen J.: **Bußerziehung in Schule und Gemeinde.** Orientierungen und Modelle für Katechesen mit Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen. – Freiburg: Herder (1980). 120 S. (Veröffentlichung der Zeitschrift „Anzeiger für die katholische Geistlichkeit") kart. DM 18.–

Das vorliegende Buch macht eine Artikelreihe im „Anzeiger für die katholische Geistlichkeit" einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich.

Der Vf. geht von zwei Beobachtungen aus: Einerseits liegen – ausgehend vom II. Vat. und in Deutschland fortgeführt auf der Synode – wichtige Orientierungen für die Erneuerung des Bußsakramentes vor; sie haben nicht zuletzt in der neuen Bußordnung ihren Ausdruck gefunden. Andererseits sind diese Orientierungen noch keineswegs allgemein praxiswirksam geworden. Der Prozeß der Erneuerung in den Gemeinden wird nicht allein durch Papiere gefördert, sondern bedarf der Mühe um eine Bußerziehung, die sich nicht nur auf die Hinführung von Kindern zum Bußsakrament beschränkt. Es ist darum konsequent, daß der Vf. nach einer Darstellung der wichtigsten Anliegen der neuen Bußordnung einmal die ganze Aufgabe der Buß-

erziehung skizziert und dazu eigene Kapitel entwirft: Bußerziehung im Vor- und Grundschulalter, anläßlich der Erstbeichte, im Jugendalter, im Erwachsenenalter (insbesondere bei der Elternkatechese und im Glaubensgespräch). Am Ende findet sich noch eine Besinnung auf die Versöhnung als Weg der Buße.

Geprägt sind alle Kap. von Erfahrungen des Vf.s mit den Menschen, um die es in den Gemeinden geht. Er weiß um die Fragen und Einstellungen und bringt sie so mit den Intentionen der Erneuerung in Kontakt, daß sich ein orientierter Weg öffnet. Es gelingt ihm dabei, sowohl die Bedeutung des Plurals der Bußformen als auch die besondere Bedeutung des Bußsakramentes hervorzuheben. Die einzelnen Kap. enthalten grundsätzliche Hinweise, die theologisch zuverlässig und differenziert sind, und Handlungsvorschläge für die Katechese, die konkrete Praxis, anregen können. Diese Hilfen eignen sich nicht nur für einen kleinen Kreis von Spezialisten, sondern auch für katechetische Mitarbeiter, die eine reflektierte Glaubensorientierung suchen. Diesem Adressatenkreis kommt nicht zuletzt die Sprache entgegen, die weitgehend fachsprachliche Verfremdungen vermeidet.

Der Weg, auf den der Vf. bringt, wird künftig noch unausweichlicher vor die Frage führen, wie eine Praxis der Feier der Versöhnung entwickelt werden kann, die die theologischen und katechetischen Aussagen erfahrbarer werden läßt. So wünscht man sich, daß das in dem Buch vorgestellte Konzept fortgeschrieben wird, damit auch von einer überzeugenderen liturgischen Praxis her die Katechese wirksamer werden kann.

Münster Dieter Emeis

Werbs, Ulrich: **Die Bedeutung des Hörers für die Verkündigung.** Pastoraltheologische Überlegung zum anthropologischen Ansatz der Verkündigung im Holländischen Katechismus für Erwachsene. – Leipzig: St. Benno-Verlag 1978. XXIII, 187 S. (Erfurter Theologische Studien Bd 39). kart. DM 19.80

W. legt mit seiner Arbeit ein für DDR-Theologie-Verhältnisse überaus offenes Buch vor. Als Bd 39 in den Erfurter Studien erschienen, wird der „anthropologische Ansatz" in der Theologie grundsätzlich reflektiert und am Beispiel des Holländischen Katechismus abgehandelt. Wichtig ist, daß W. Kriterien für einen anthropologischen Ansatz herausschält, zumal es ja überhaupt keine Theologie gibt, die sich nicht mit dem Menschen befaßt. Daher muß der anthropologische Ansatz im Sinn jüngerer Theologie (vor allem um K. Rahner) dem Menschen einen spezifischen Stellenwert zuschreiben.

W. sieht ihn zurecht darin, daß Verkündigung dem Menschen dabei dient, seine „eigentliche Wirklichkeit" wiederzuerkennen. Expressive Funktion wäre somit in erster Linie zu leisten. Der Mensch und seine Welt wird auf diese Weise ein genuiner „locus theologicus". Theologie wird zur „Kairologie". Allerdings verfestigt solche Theologie nicht die geschichtliche Gestalt des Menschen, sondern verändert sie auch kritisch auf das „Eigentliche" hin.

Natürlich ist die Darstellung von W. nicht so einfach. Aber die Frage bleibt, in welcher Relation die expressive und instrumentale Funktion zwischen Wirklichkeit und Verkündigung aussieht und wie vermieden wird, daß innerhalb dieses anthropologischen Ansatzes Theologie schlicht zur Rechtfertigung vorfindbarer (aber eben oft doch inhumaner) Verhältnisse wird. Außerdem wäre der Leser auch im Westen neugierig gewesen, wie ein solcher anthropologischer Ansatz innerhalb eines marxistisch geformten Gesellschaftssystems durchgeführt wird.

Passau Paul M. Zulehner

Krämer, Heinz Michael: **Eine Sprache des Leidens** – Zur Lyrik von Paul Celan. (München/Mainz): Kaiser/Grünewald (1979). 267 S. (Gesellschaft und Theologie, Abtlg.: Praxis der Kirche Nr. 31) kart. DM 32.–

Die Frage nach dem „religiösen Quellenwert" von Literatur steht gegenwärtig im Zentrum der Diskussion um das Verhältnis von Dichtung und Verkündigung (E. Biser, K. Rahner u. a.). Das Wort der Dichtung und das Wort der Verkündigung sind in je spezifischer Weise „authentische Artikulation und Interpretation menschlicher Erfahrung (13).

Daß der Vf. diese Zentralfrage einer Korrelation und Korrespondenz von Dichtung und Theologie an der Lyrik Paul Celans (1920–1970) konkretisiert, begründet sich ausdrücklich unter der Perspektive der Kategorie „Leiden". Wie die Schrift – alten und neuen Testaments – in ihren tiefsten Dimensionen geprägt ist von der Leidensgeschichte Israels und von der Leidensgeschichte des Erlösers, so nimmt der Dichter Paul Celan nach Herkunft und Schicksal unmittelbarsten Anteil an der menschlichen, konkreter: der jüdischen Leidensgeschichte in unserer Zeit. „Eine Sprache des Leidens" – dies ist die vor anderem charakterisierende exakte Beschreibung von Celans lyrischer Dichtung.

Die Struktur der Untersuchung leitet sich her vom dreifachen Erkenntnis-Interesse des Autors: er fragt nach dem „Zusammenhang von sogenannter hermeneutischer Lyrik und theologischem Sprechen" (14), bietet sodann paradigmatische Interpretationen ausgewählter Gedichte (im gewichtigen Teil B seiner Arbeit), ergänzt sie durch Kommentare, die den Versuch vorbereiten, im Teil C Resultate für die Verkündigung zu gewinnen.

Methodisch verbindet K. glücklich zwei gleichberechtigte, einander ergänzende Ansätze: Zunächst baut sich im Leser ein Assoziationsfeld auf, das nah am sprachlichen Befund des lyrischen Textes bleibt; sodann läßt die dem An-Spruch des Textes folgende Interpretation den Leser teilnehmen an einem „Gespräch auf dem Hintergrund von Leidensgeschichte mit der Hoffnung auf Befreiung" (16). Die eigene geistesgeschichtliche (nicht nur literaturwissenschaftliche oder theologische) Position des Vf.s ist grundsätzlich und durchgehend bestimmt von Impulsen und Motiven der „Politischen Theologie", wie sie Johann Baptist Metz entwickelt hat, fernerhin von Walter Benjamin und Ernst Bloch.

Im theoretischen Einleitungskapitel kommt dem Abschnitt II „Das ‚hermetische' Gedicht als Anfrage an theologisches Reden" ein besonderer Stellenwert zu.

Hier wird konsequent Ernst gemacht mit Auffassungen, wie sie exemplarisch Karl Rahner in seinen „Schriften zur Theologie" (Bd IV in dem Kapitel „Das Wort der Dichtung und der Christ) dargelegt hat:

„Welches Wort muß der Christ zu hören befähigt, geübt und begnadigt sein, um das christliche Wort der Botschaft Gottes hören zu können? Er muß das Wort hören können durch das das schweigende Geheimnis anwest, er muß das Wort vernehmen können, das das Herz in seinem Inwendigsten trifft, er muß eingeweiht sein in die humane Gnade, das sammelnd einende Wort zu hören, und das Wort, das inmitten seiner eigenen klaren Endlichkeit die Leibhaftigkeit des unendlichen Geheimnisses ist. Wie nennt man aber solches Wort? Dieses Wort ist das dichterische Wort ... die Fähigkeit und die Übung, das dichterische Wort zu vernehmen, ist eine Voraussetzung dafür, das Wort Gottes zu hören."

Hier werden Beziehungslinien sichtbar, die K. in seinen Basis-Thesen deutlicher auszeichnet: Das Gedicht überschreitet „im Sprechen die Sprache"; Dichtung findet „ihren Gehalt im Prozeß des Einspruchs des Ausdruckslosen gegen den schönen Schein" – (hier wäre freilich zu diskutieren, ob Schillers Begriff des ‚schönen Scheins' und Benjamins Begriff des ‚Ausdruckslosen' nicht doch bemerkenswerte, freilich dialektische Beziehungen erlauben!) –; das Gedicht steht immer am Rande des Unaussprechlichen, in der Nähe zum Verstummen; es ist gleichwohl ein Kommunikationsversuch, da es seinem Wesen nach dialogisch ist; schließlich und besonders wichtig: „Der Wahrheitsgehalt der Lyrik ist geschichtlich." Solche – im Blick auf Celan kaum bestreitbaren – Fixierungen bilden den tragenden Grund für jene Themen und Intentionen, die das Gedicht „auf dem Hintergrund einer Geschichte von Leid und Unrecht", aber auch in der Hoffnung auf Erlösung und Vollendung Gestalt finden lassen.

Die Sprache der Theologie (durchaus verstanden als Sprache lebendigen Glaubens!) und die Lyrik Paul Celans kommen darin überein, daß sie „Antizipation von Erlösung" (26) leisten. Diese Vorausschau auf Befreiung, ja, diese Vorausnahme von Befreiung in der Zeit der Leiden verbindet beide in ihrem wesentlichen Grund:

„Literatur und Lyrik sind gerade in der Gegenwart, wenn sie ihren Namen verdienen, oftmals ohnmächtig gewesen und, sobald ihre Gefährlichkeit offenbar wurde, nicht selten unter das Verbot der Herrschenden geraten. Ähnlich ergeht es schließlich auch der Religion, wo immer sie sich auf die Seite der Unterdrückten und der Leidenden stellt. So können sich Theologie und Literatur/Lyrik gerade hier in ihrer Aufgabe bestärken, jenen Unterdrückten und Leidenden Stimme zu geben" (27).

Der Hauptteil des Buches bietet eine eindrucksvolle Auswahl von lyrischen Texten Paul Celans unter dem Doppelaspekt einer Interpretation, die zugleich assoziiert und kommentiert.

Nach einführenden Bemerkungen entwickelt K. vier Phasen von Celans lyrischer Entwicklung. Deren einleuchtende Schlüssigkeit wäre unter werkgeschichtlichem Aspekt in Einzelheiten zu diskutieren, unter dem Aspekt des leitenden Erkenntnis-Interesses erscheinen die herangezogenen Texte als repräsentativ und keineswegs als willkürlich, etwa zum bloßen Beleg einer subjektiven Hypothese, ausgewählt. Das Interpretations-Instrumentarium des Vf.s erweist sich als zur Erschließung der hermetischen Lyrik Celans besonders geeignet. Die Inter-

pretations-Modelle geben Aufschluß über die inneren Bewegungen, Bilder und Zusammenhänge, die einem nur „ästhetisch" lesenden Rezipienten verschlossen bleiben müßten.

Das 3. Kap. stellt den Zusammenhang Celanscher Lyrik mit der Verkündigung und deren Sprache her.

Es kann hier unerörtert bleiben, ob vom Ergebnis auf die „Notwendigkeit" einer bestimmten Theologie geschlossen werden muß, sicher wird von einer Legitimierung gesprochen werden können (falls es eines Nachweises in dieser Richtung bedürfte!). Das Postulat eines größeren Sprachbewußtseins in Predigt und Meditation dürfte gegenwärtig allgemein anerkannt sein; um so verdienstlicher ist es, daß der Vf. dem Postulat im Zusammenhang seiner „Resultate" Konkretionen auf der Basis von Celan-Texten hinzufügt.

Im IV. Abschnitt bietet der Vf. eine Predigtreihe zum Advent, Meditationen und eine Hochzeitsansprache. Auch wer in der pastoralen Praxis den Wahrheitsgehalt der Lyrik auf einer „niedrigeren" Reflexions- und Erfahrungsebene anzusiedeln sich genötigt sieht, kann von den gebotenen Modellen eine Fülle guter Anregungen, ja Ermutigung erfahren. Zugleich zeigt sich, daß das „Schwerzugängliche" keineswegs auch das praktisch „Unbrauchbare" sein muß. Der Interpret steht – in Literatur und Verkündigung – unter einer doppelten Verpflichtung. Aber die Voraussetzung, daß er selbst durch gleiche Erfahrung (der „Leiden dieser Zeit", Röm 8,18) sowohl mit dem Wort als auch mit dem Zeitgenossen verbunden ist, schafft einen Kommunikationsrahmen, der das Amt des Vermittlers unersetzlich macht.

Für den vertieften Dialog zwischen Theologie und Dichtung leistet die vorliegende Arbeit einen inspirierenden Beitrag.

Paderborn Friedrich Kienecker

Theologie des Volkes. Hrsg. von Adolf Exeler und Norbert Mette. Mainz: Grünewald (1978). 208 S. (Grünewald Reihe) kart. DM 26.–

In einer vorzüglichen Zusammenfassung aus der Feder von N. Mette, wohl einem der besten Leute aus dem pastoraltheologischen Nachwuchs, wird schon deutlich, daß der modische Begriff einer „Theologie des Volkes" heuristisch hilfreich und fragwürdig zugleich ist.

Mette, der auf die im Buch gesammelten Beiträge von A. Exeler, F.-J. Ortkemper, J. H. Schneider, G. Bitter, M. Bußmann, H. Frankemölle, E. Biser, H. J. Pottmeyer, G. Langemeyer und M. Göpfert zurückgreift, grenzt zuerst diese Theologie des Volkes gegen eine popularisierte Schriftenstandstheologie ab, verweist auf das durchgängige pastorale Anliegen dieser Debatte und kommt zum Schluß, daß weder der vielverwendete Begriff des Volkes noch der zusammengesetzte Begriff einer Theologie des Volkes geklärt sind.

Wer diesen für die Diskussion der Volkstheologie wichtigen Sammelband liest, möge sich einmal den Luxus begleitender „wissenssoziologischer Fragen" leisten: Wozu dient dieser Begriff (sieht man vom alten Problem des consensus fidelium oder dem „pastoralen Anliegen" ab, daß die Menschen selbst ihren Glauben zur Sprache bringen sollen und damit im Ansatz Subjekte der Theologie werden)? Wer verwendet ihn (außer theologische „Virtuosen" im Sinn von M. Weber)? Welches sind die Alternativen zu ihr (Schultheologie, lehramtliche Theologie „von oben")? Sollte es zum Beispiel möglich sein, daß mit Hilfe einer „Theologie des Volkes" (und seiner „Erfahrungen": wer sucht sie aus, wer macht sie?) im Grund innerhalb der theologischen Debatte eine Verschiebung der Kompetenzen, der „Entscheidungsmacht" gesucht wird (was sinnvoll sein kann: wozu aber dann die versteckte Debatte, warum das Kind nicht deutlich beim Namen nennen, statt dies einfach als „fatale Unterstellung" rasch abzuweisen, 22f, 200)? In den naiven Klartext gebracht: Es sollen über theologische Positionen in der katholischen Kirche nicht immer nur die herkömmlichen Kompetenzträger entscheiden! Vielmehr sollen jene „entscheidend sein", welche das Volk zu interpretieren vermögen. Ich bin dessen sicher, daß dieser Aspekt einer „Theologie des Volkes" nicht der entscheidende ist. Ich habe aber im Lauf meiner theologischen Arbeit gelernt, daß solche untergründigen Machtspiele wichtiger sind, als man unter fortschrittlicheren Kollegen annimmt.

Passau Paul M. Zulehner

Engelke, Ernst: **Sterbenskranke und die Kirche.** – München/Mainz: Kaiser/Grünewald (1980). 196 S. (Gesellschaft und Theologie. Abt. Praxis der Kirche Nr. 32) kart. DM 25.–

Es ist gut, daß diese Arbeit, die 1978 an der kath.-theol. Fak. in Würzburg als Diss. entstanden ist, der Öffentlichkeit zugänglich gemacht wird. Zwar mangelt es nicht mehr an sogenannter Sterbeliteratur; hier wird jedoch eine kirchliche Praxis untersucht, die, weil es sich um ein Sakrament handelt, bislang eher von kritischen Anfragen ausgeschlossen war. Der Autor, selbst Theologe und Psychotherapeut, stellt die Frage, ob das kirchliche Angebot, vor allem das Sakrament der Krankensalbung, der psychosozialen Situation der Sterbenskranken und ihren Erwartungen an die Kirche gerecht wird. Dazu entwickelte er eine eigene Methode. Er analysierte 153 Verbatims (Gedächtnisprotokolle, wie sie in der Klinischen Seelsorgausbildung benutzt werden), die von 70 verschiedenen Seelsorgern erstellt wurden – nach einem eigens dafür gewonnenen Merkmalsystem. Außerdem wurde die Zahl der Kranken nach Kriterien wie Alter, Geschlecht und Beziehung zur Kirche aufgeschlüsselt.

Der erste Teil der Arbeit dient der Abklärung der Begriffe und gibt einen knappen, aber gut durchdachten Überblick über den gegenwärtigen Stand der Thanatologie. Der zweite Teil befaßt sich mit der Situation der Kranken. Im dritten Teil wird das Angebot für Sterbenskranke untersucht. Vor allem die nach dem Vatikanum II erneuerten Texte für die Spendung des Sakraments der Krankensalbung werden hier historisch-kritisch analysiert. Im vierten Teil werden die Ergebnisse aus dem zweiten und dem dritten Teil miteinander verglichen und interpretiert. Zum Schluß gibt der Vf. Anregungen für eine Änderung in der Krankenseelsorge.

Der interessanteste Teil der Arbeit ist der vierte, in dem die Erwartungen der Kranken an die Kirche dem Angebot der Kirche an die Kranken gegenübergestellt werden. Das Ergebnis ist erschütternd: In fast keinem Punkt decken sich „Angebot und Nachfrage". Die Kirche geht an der konkreten physischen und psychischen Leid-Situation der Sterbenden vorbei: Bei allen Sterbenskranken dominiert die akute Schmerz- und Leiderfahrung – die Kirche sorgt sich um die religiöse Zukunft des Kranken. Der Kranke liegt im Konflikt mit sich selbst, mit der Umwelt und mit der Religion (Sinnfrage) – die Kirche klammert Konflikte aus; sie setzt einen in sein Schicksal ergebenen Patienten voraus. Der Kranke steht in einer emotionalen Spannung zwischen Hoffnung und Angst – die kirchlichen Dokumente berücksichtigen Gefühlsambivalenzen überhaupt nicht; es wird auf Hoffnung im Jenseits gesetzt, für Angst ist kein Platz. Der Kranke will ernst genommen werden – doch nirgends wird seine Schwäche auch nur angesprochen; der Ritus geht über den Kopf des Kranken hinweg. Der Kranke erwartet Antwort auf seine Existenzfrage – ein Kampf mit Gott ist jedoch für die Kirche außerhalb der Möglichkeiten; das Warum des Leidens und Sterbens ist keine Frage. – Insgesamt setzen die Texte der Krankensalbung voraus, daß der Patient sich voll und ganz mit seiner Kirche identifiziert. In Wirklichkeit jedoch ist nur noch ein ganz geringer Prozentsatz der Sterbenden sich ihres Glaubens sicher.

Es ist also die Frage, ob Leiden, Schmerz, Krankheit und Sterben von der Kirche so abgehandelt werden dürfen, wie es in ihren Gebeten und Dokumenten geschieht, ob es nicht geradezu grausam und lieblos ist, angesichts eines Sterbenden von Gottesliebe zu sprechen. Wenn die Ergebnisse dieser Arbeit und die Anregungen des Vf.s (z. B. stärkere Berücksichtigung atl. Texte – Hiob, Psalmen, Kohelet, der leidende Gottesknecht –, Berücksichtigung der besonderen Lebens- und Glaubenssituation, Zulassung der „Schatten"-seite, Erarbeitung einer Theologie des Sterbens) von der Kirche berücksichtigt würden, stünde es bald ein Stück weit besser um das Dilemma, das unter dem Stichwort „unmenschliches Krankenhaus" charakterisiert wird.

Tübingen Katharina Elliger

Vom Behandeln zum Heilen. Die vergessene Dimension im Krankenhaus. Hrsg. von Josef Mayer-Scheu und Rudolf Kautzky. – Wien, Freiburg, Basel/Göttingen: Herder/Vandenhoeck & Ruprecht (1980). 180 S. (Sehen – Verstehen – Helfen. Pastoralanthropologische Reihe Bd 4) kart. DM 23.80

Spätestens seit I. Illich (Die Enteignung der Gesundheit, Hamburg 1975) ist die Medizin in die Defensive geraten. Vor allem ertönt von allen Seiten der Ruf nach einem menschlicheren Krankenhaus, in dem der Hauptbetroffene, der Patient, mit seinen Bedürfnissen wieder im Mittelpunkt steht.

Laut Einführung der Hrsg. möchte deshalb dieses Buch, das im wesentlichen aus einem 1977 stattgefundenen Kongreß für Ärzte, Pfleger und Krankenhausseelsorger hervorgegangen ist, einen Brückenschlag versuchen „zwischen den therapeutischen

und seelsorglichen Berufen zugunsten eines ganzheitlichen Ansatzes im heilenden Handeln aller im modernen Krankenhaus". Ist er gelungen?

Zwei Autoren, Wolfgang Böker (Sprache, Ursachenkonzepte und Hilfesuchverhalten des Kranken in unserer Zeit) und Hans-Christoph Piper (Kranksein – Erleiden und Erleben), ein ausgewiesener Gesprächstherapeut für Kranke und Sterbende, vertreten den Patienten; der eine (Böker), indem er aus den sprachlichen Äußerungen der Kranken die jeweils anthropologischen Muster der Krankheitsverarbeitung erschließt und diese dem medizinisch-objektiven Umgang mit der Krankheit gegenüberstellt, der andere (Piper), indem er ganz von der Gefühls- und Erlebnisebene des Patienten aus die Barrieren und Einschränkungen aufzeigt, die ihn innerlich isolieren. Kautzky (Die Antwort des Therapeuten) als Arzt wirbt um Verständnis für die Therapeuten, Mayer-Scheu, der Seelsorger, bemüht sich nicht nur, der Seelsorge ihren alten Platz in der Krankenbehandlung (s. Schipperges, Die Entwicklung der „Cura" im Verständnis der therapeutischen Dienste) zurückzugewinnen, sondern ihre Notwendigkeit für die Seelsorge allgemein, ja sogar für die Kirche aufzuzeigen, ein Unterfangen, das darin seine Berechtigung hat, daß „heute fast zwei Drittel der Bundesbürger im Krankenhaus sterben und im Verlauf eines Jahres über 10 Millionen Menschen – ein Sechstel der Bundesbürger – in der Bundesrepublik Deutschland das Krankenhaus wegen irgendwelcher Beschwerden zumindest ambulant aufsuchen müssen" (121).

Mögen auch die einzelnen Beiträge getragen sein vom Verständnis für die jeweils anderen Positionen, so bleiben doch übergreifende Spannungen bestehen, die den ersehnten Brückenschlag erschweren. Gewiß möchte auch Kautzky eine bessere psycho-soziale Ausbildung der Ärzte und des Pflegepersonals, auch er möchte das Krankenhaus befreien von dem Verdacht, „Reparaturbetrieb für gestörte Funktionen" zu sein, aber der Wunsch Mayer-Scheus, Medizin und Krankenhausbetrieb stärker in ein Konzept der „instrumentenlosen Begleitung" und „Heilung" zu integrieren, stößt bei ihm auf Zurückhaltung, wenn nicht Ablehnung. Er stellt sich hinter ein Zitat Naunyns von der Jahrhundertwende: „Medizin wird eine Naturwissenschaft sein oder sie wird nicht sein." Und: „Der Kampf mancher sentimentaler Illusionisten gegen Technik und Spezialistentum ist ganz abwegig" (61).

Genauso schwierig dürfte in der Realität die problemlose Eingliederung des Krankenhausseelsorgers sein. So tolerant und unkonfessionell er auch denkt, so interessant und neu seine theologische Konzeption des Heilens auch ist, der Seelsorger im Krankenhaus wird immer „dazwischen" stehen, zwischen einer Zugehörigkeit und einer Isolierung im „Betrieb" des Krankenhauses. Und seine seelsorgliche Tätigkeit wird, geht man von dem weithin profanen Bewußtsein des modernen Menschen aus, immer auch als „peinlich" empfunden werden (so Kautzky, 67). Die unterschiedliche Beurteilung der einzelnen Phänomene wird bleiben. Aber gerade darin scheint der Vorzug dieses Buches zu liegen, daß es trotz bester Absicht, sie zu überwinden, Schwierigkeiten nicht vertuscht, sondern stehen läßt.

Tübingen Katharina Elliger

Besier, Gerhard: **Seelsorge und klinische Psychologie.** Defizite in Theorie und Praxis der „Pastoralpsychologie". – Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht 1980. 269 S. kart. DM 28.–

B., evangelischer Theologe und Diplompsychologe, legt mit dieser reifen empirisch-wissenschaftlichen Untersuchung eine kritische, mathematisch-statistisch abgesicherte Untersuchung vor über die pastoral-psychologische Ausbildung in den evangelischen Landeskirchen von Württemberg und Hessen-Nassau.

Dazu bedient er sich eines 26seitigen, ungemein gründlich erarbeiteten Fragebogens (226–251), der nahezu erschöpfend die Ausbildung und Fortbildung, die persönliche Einstellung zu pastoralpsychologischen Methoden und ihre praktische Anwendung ermittelt. 160 von 210 ausgesandten Fragebögen wurden zurückgeschickt, also mehr als zwei Drittel.

Nach einem genauen Überblick über die verschiedenen „Schulen" der Pastoralpsychologie (I. Hauptteil) und über alle Einrichtungen zur Ausbildung evangelischer Seelsorger in der Bundesrepublik (II. Hauptteil) wertet B. dann die Ergebnisse seiner Befragung aus, erläutert also „die Theorie im Spiegel der Empirie" (so lautet die Überschrift des III. Hauptteils).

Vier Hauptschulen der Pastoralpsychologie werden mit ihren Methoden vorgestellt:
die „tiefenpsychologisch orientierte Seelsorge (32ff),
die „gesprächstherapeutisch orientierte Seelsorge" (45ff),
die „angewandte Gruppendynamik in der Seelsorge" (53ff) mit „Sensitivity Training", „Encounter-Gruppen", „psychoanalytischen Selbsterfahrungsgruppen", „Psychodrama-Gruppen", „Gestalt-Gruppen", „Bioenergetic-Gruppen", „themenzentrierten-interaktionellen Gruppen", „Transaktionaler Analyse" und „klinischer Seelsorge-Ausbildung", sowie die „klinische Verhaltenstherapie" (die in einem Sonderteil in ihrer Bedeutung für die Seelsorge untersucht wird) (79ff).

Zu den Hauptergebnissen der Untersuchung zählen folgende Tatsachen:

Rund 30 % der Pfarrer wenden „psychotherapeutische Verfahren" an. Mehr als ein Drittel gibt an, sie stellten deutliche Mängel „in ihren Seelsorgekenntnissen fest" (204). Etwa die Hälfte zeigte große Bereitschaft zur Fortbildung." Pfarrer führen im Durchschnitt drei, höchstens aber fünf Seelsorgegespräche in der Woche, und zwar meist nicht mehr als drei je „Klient" (202).

B. fordert zum Beheben der Mängel eine „Klinische Psychologie für Theologen" mit Schwerpunkten in der Diagnostik, der Alterspsychologie und im prophylaktischen Bereich.

Auch wenn sich die Ergebnisse dieser Untersuchung nicht ohne weiteres auf andere Landeskirchen (und schon gar nicht auf die katholische Kirche) übertragen lassen, so zeigen sie doch eine verbreitete Wirklichkeit mit den recht unterschiedlichen Ansichten über das Wesen, die Aufgaben und die vielen methodischen Wege der Seelsorge und der Psychologie, die ihr helfen soll.

Auch wenn das Buch nur Tatsachen sammeln und psychologische Überlegungen anstellen will, die sich kaum bestreiten lassen, so muß doch auffallen: das Wesen der Seelsorge wird ganz vorwiegend als ein psychologischer Vorgang gesehen, nicht aber als eine geistliche Aufgabe.

Die psychologischen Erkenntnisse finden sich dann in der Sprache und der Mathematik der strengen Wissenschaft mit Formeln und Prozentzahlen, mit Tabellen und Diagrammen so dargeboten, daß der fachlich nur selten ausreichend vorgebildete Pfarrer nur den ersten 150 S. wird ohne Schwierigkeiten folgen können.

Dennoch wird jede Überlegung zur notwendigen Ausbildung in der Seelsorge auf diese vorbildlich gründliche Arbeit zurückgreifen müssen. Das Werk verdient es, nicht nur gelesen, sondern studiert zu werden. (Dabei würden Sach- und Namensregister helfen, die leider fehlen.)

Berlin Klaus Thomas

Scharfenberg, Joachim/**Kämpfer,** Horst: **Mit Symbolen leben.** Soziologische, psychologische und religiöse Konfliktbearbeitung. – Olten und Freiburg: Walter (1980). 331 S., kart. DM 34.–

In der Tat: ein „ungewöhnliches Buch, weil es außerordentlich heterogene Elemente in sich zu vereinen sucht" (7), wie die Vf. vorausschicken. Ein Werkstattbuch könnte man es auch nennen, wenn das nicht die Assoziation „Rezept" hervorriefe und es damit den Praktikern zuteilte. Denn wenn schon, dann gehörte es zunächst in die Hand derjenigen, die Wissenschaft zu betreiben als Praxis verstehen, und erst in zweiter Linie wäre es ein Werkbuch für die Hand des Seelsorgers.

Der erste Teil (Kap. 1–5) enthält eine theoretische Grundlegung des Symbolverständnisses, wie es zumal der im zweiten Teil reflektierten Praxis zugrunde liegt.

Ähnlich wie A. Lorenzers bahnbrechende Arbeiten (insbesondere „Sprachzerstörung und Rekonstruktion", 1973, und „Kritik des psychoanalytischen Symbolbegriffs", 1970) den Symbolbegriff ins Zentrum der wissenschaftstheoretischen, psychoanalytischen und sozialisationstheoretischen Diskussion gerückt haben, stellt er auch für K. und Sch. eine (praktisch-)theologische Zentralkategorie dar.

Die jeweilige Verwendung und Wandlung des Symbolbegriffs in der Psychoanalyse wie im Symbolischen Interaktionismus wird in einer Weise rekonstruiert, die das Interesse der Theologen am Dialog mit den Humanwissenschaften deutlich macht. Daß die komplexe Problematik der Vermittlung von Psychoanalyse und Symbolischem Interaktionismus zugunsten eines pragmatischen Aufweises ihrer Möglichkeit und Notwendigkeit in den Hintergrund tritt, wird man um der Sache der Revitalisierung des Symbols in Theologie und kirchlicher Praxis willen zunächst gern in Kauf nehmen.

Vor dem Hintergrund dieses, für die gegenwärtige human- und sozialwissenschaftliche Diskussion zweifellos repräsentativen Symbolverständnisses werden dann – ausgehend von P. Tillich, P. Ri-

coeur und U. Mann – Umrisse einer Theorie des religiösen Symbols entworfen. Originell und anziehend – gerade in diesem systematischen Teil – die kreative Didaktik des Buches: Alltagsbeispiele zu Beginn, auf die immer wieder zur Veranschaulichung zurückgegriffen wird; Dialoge der beiden Autoren: zur Einführung, als Zwischenbilanz, als „Tutorium", wo der theoretische Gedankengang zu abstrakt zu werden droht. Die Vf. demonstrieren gleichsam eines ihrer zentralen Anliegen: „Symbol und Interaktion lassen sich nicht unabhängig voneinander betrachten. Infolgedessen gibt es kein Symbol an sich" (101).

Der zweite Teil („Realisierungen") trägt eine Reihe von Elementen aus der psychoanalytischen, seelsorgerlichen und hochschuldidaktischen Praxis der Autoren zusammen:

Fallberichte aus Therapien; reflektierte Praxis religiöser Selbsterfahrungsgruppen; Berichte über zwei hochschuldidaktische Experimente sowie ein Kap. über „narrative Liturgien". Wie ein roter Faden zieht sich durch diese Praxisberichte und Reflexionen der Aufweis, daß die wesentliche Funktion des Symbols darin besteht, menschliche und gesellschaftliche Grundambivalenzen als solche darzustellen und – therapeutisch, religionspädagogisch und pastoralpsychologisch – bearbeitbar zu machen. Hierbei zeigt sich nochmals die theoretische Valenz der Lorenzerschen Unterscheidung von Symbol, Zeichen und Klischee, die den Vf.n nie aus dem Blick gerät.

Es fällt schwer, einzelne Details adäquat zu würdigen, etwa die richtungweisenden Überlegungen K.s zu einer (schichtspezifischen!) Didaktik der Symbole oder auch die originelle Typologie der Anfangsrituale religiöser Selbsterfahrungsgruppen von Sch.

Ähnlich erschwert ist eine angemessene Kritik: Daß C. G. Jung, wenn es um Symbol geht, nicht zur Sprache kommt, erscheint unter systematischem Aspekt unverzeihlich – gleichwohl begründen es die Autoren mit Verweis auf den Umfang des „Werkstattbuches" plausibel. Bedauerlich in jedem Fall die psychoanalytische Engführung der Praxisbeispiele – auch wenn angesichts des gegenwärtig heftig umstrittenen psychologisch-therapeutischen Methodenpluralismus eine solche Beschränkung eher als seriös gelten muß: Zum Nachahmen und Weiterexperimentieren lädt das nur die Eingeweihten ein. Das ist schade, denn Symbol, symbolische Kommunikation und Erziehung zu Symbolfähigkeit sollten nicht Domäne der Psychoanalyse und einer exklusiven Pastoralpsychologie bleiben.

Münster Hermann Steinkamp

Adam, Adolf/**Berger,** Rupert: **Pastoralliturgisches Handlexikon.** – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1980). XXII, 570 S., Lw. DM 58.–

Die anhaltende Nachfrage nach dem im Jahre 1969 als Dreifachband der Herderbücherei (339–341) erschienenen, inzwischen jedoch seit längerem vergriffenen „Kleinen Liturgischen Wörterbuch" des Bad Tölzer Pfarrers Rupert Berger hat den Verlag veranlaßt, den Autor um eine Neubearbeitung seines Werkes zu bitten. Bei dieser Neufassung wirkte als zweiter Autor der emeritierte Mainzer Liturgiewissenschaftler Adolf Adam mit, der sich während der letzten Jahre um die einer breiten Leserschaft verständliche Darstellung des nachkonziliaren Gottesdienstes sehr verdient gemacht hat. Der Titel des neuen Buches klingt anspruchsvoller, macht aber deutlich, daß es sich um ein Werk handelt, das nicht in erster Linie für Liturgiewissenschaftler geschrieben ist, sondern für all jene, die den katholischen Gottesdienst etwas tiefer verstehen möchten und rasch eine erste Information in allen seinen praktischen Vollzug betreffenden Fragen suchen.

Das ist um so nötiger, als die vom II. Vatikanum in Auftrag gegebene Reform der liturgischen Bücher nahezu abgeschlossen ist, der Seelsorger aber ebenso wie der Theologiestudent sich nur schwer in der Fülle der Texte und Verordnungen zurechtfindet und vor allem jeder, der bereits vor der Liturgiereform Gottesdienst bewußt erlebt und gestaltet hat, Verständnishilfen für den in vielen Bereichen notwendigen Prozeß des Umdenkens braucht.

Es geht den Vf.n darum, Sinn und Gestalt des heutigen Gottesdienstes darzulegen, wobei freilich die geschichtliche Entwicklung, vor allem in ihren Anfängen, nicht außer acht bleibt. In den einzelnen Artikeln werden darum zumeist behandelt: Wort- und Begriffserklärung, Ursprung und geschichtliche Entfaltung, heutige Gestalt und Ordnung; gegebenenfalls werden pastorale Hinweise hinzugefügt. Dem klaren Aufbau entspricht eine ebenso klare, gut lesbare Sprache. Am Inhalt an sich der einzelnen Artikel gibt es nichts auszusetzen. Doch wird man fragen dürfen, ob man sich nicht um mehr Ausgewogenheit hinsichtlich des Umfangs der Artikel hätte bemühen sollen.

Es ist von der Sache her schwer einzusehen, daß in einem pastoralliturgischen Lexikon beispielsweise das Stichwort „Prälat" ausführlicher behandelt wird als die Begriffe „Doxologie" und „Anamnese", daß über das „Birett" ebensoviel gesagt wird wie über die „Lesehore" und mehr als über die „Juden".

Die Weiterführung der liturgischen Erneuerung seit 1969 hat es nötig gemacht, daß viele Artikel gegenüber der ersten Auflage hinzukommen mußten, beispielsweise über Bußgottesdienste, Gruppenmesse, Handkommunion, priesterlosen Gottesdienst. Vermutlich dieser Umfang der nach 1969 erschienenen liturgischen Bücher und anderen Erlasse zur Neuordnung des Gottesdienstes hat den Vf.n andererseits ein strenges Gebot der Beschränkung auferlegt – bedauerlich vor allem im Hinblick auf die Besprechung der nicht-römischen Liturgien.

Als guter Kenner der orientalischen Liturgien, vor allem der byzantinischen, hat B. seinerzeit in seinem „Kleinen Liturgischen Wörterbuch" den Wißbegierigen zuverlässig informiert, was ein Dikirion ist, oder was Ekphonese meint. Übrigens war der Informationswert seines Buches für jene, die nicht nur an der gegenwärtigen Praxis des römischen Ritus im deutschen Sprachgebiet interessiert waren, noch erheblich gesteigert durch das vorzügliche Ergänzungsregister, mit dessen Hilfe man leicht feststellen konnte, wer etwa die „Akoimeten" waren, was ein „Euchologion" oder ein „Horologion" ist; selbst so ausgefallene Dinge wie „fistula" und „Pacifikale" oder Begriffe wie „clivis" oder „latria" waren verzeichnet. Hierin hat das neue Werk eine bedauerliche Lücke: nicht, daß diese Themen darin nicht angesprochen würden, das Verzeichnis der Artikel und Verweise bietet nur keine ausreichende Hilfe zum Auffinden. 324 Verweisstichworte sind gegenüber den mehr als 500 der ersten Auflage wohl doch zu wenig (und das Schriftstellenregister ist ganz weggefallen). Allein deshalb sollte man die erste Auflage des Buches nicht vorschnell als veraltet betrachten.

Das Pastoralliturgische Handlexikon ist wie jedes alphabetisch geordnete Nachschlagewerk bestens geeignet, auf gezielte Fragen präzise zu antworten; es kann jedoch nur in begrenztem Maße informieren. Darum haben die Vf. gut daran getan, bei vielen Artikeln weiterführende Literatur anzugeben.

Auch hierbei mußten sie sich selbstverständlich beschränken. Daß neueren Werken der Vorzug gegeben wurde, ist einsichtig. Aber auch auf wichtige vorkonziliare Veröffentlichungen wird hingewiesen. Gewiß unterliegt die Auswahl der Literatur dem Ermessen des jeweiligen Autors, doch hätte man etwa zum Artikel „Liturgie" den grundlegenden Aufsatz von Lengeling im Hdb. theol. Grundbegriffe II (75–97) angeben sollen; immerhin wird der ebenso wichtige Aufsatz desselben Autors im ersten Bd des gleichen Handbuches beim Stichwort „Kult" genannt (ein Querverweis dorthin wäre bei „Liturgie" nützlich gewesen). Ebenfalls wäre die „Theologie der Liturgie" (1959) C. Vagagginis, der als einer der Väter des 1. Kapitels der Liturgiekonstitution zu gelten hat, einen Hinweis wert gewesen; und auch was beispielsweise J. Pascher in LJ 16 (1966) 133–145 über „Die liturgische Rolle des Lektors" geschrieben hat, dürfte heute noch nicht als überholt betrachtet werden. Bei den ausländischen Titeln im Artikel „Zeitschriften, liturgische" hätte man auch das englische, italienische und spanische Sprachgebiet mit den wichtigsten liturgischen Periodica nicht außer acht lassen dürfen: Worship, Collegeville (USA), Rivista Liturgica, Torino-Leumann, und Phase, Barcelona. (Der Erscheinungsort der Tijdschrift voor Liturgie lautet richtig: Affligem.)

Wenn hier auch auf einige Lücken – im Blick auf das ganze Buch kleine Schönheitsfehler – hingewiesen wird, dann soll doch zugleich auch an den Satz erinnert werden, den der Hauptverantwortliche für die nachkonziliare Liturgiereform, A. Bugnini, zu sagen pflegte, wenn alsbald nach Veröffentlichung eines neuen liturgischen Buches sich erste kritische Stimmen meldeten: „Le cose perfette non sono di questo mondo." Der Benützer wird trotzdem großen Gewinn ziehen können aus diesem mit umfassendem historischen und theologischen Wissen, mit gründlicher Kenntnis des erneuerten Gottesdienstes und aus reicher pastoraler Erfahrung abgefaßten Lexikon. Den Autoren gebühren dafür Anerkennung und Dank.

München Reiner Kaczynski

Sudbrack, Josef S. J.: **Wege zur Gottesmystik.** – Einsiedeln: Johannes Verlag (1980). 163 S. (Sammlung Horizonte, Neue Folge 17) kart. DM 22.–

Das Buch steht im Zusammenhang der zahlreichen Veröffentlichungen des Autors zu Geschichte und Systematik der Frömmigkeit und Mystik und konkretisiert dessen Grundeinsichten zu einer personal geprägten christlichen Mystik diesmal von einer besonders erregenden und gefahrvollen Perspektive aus, der spekulativen Seins- und Gottesmystik. Nachdem in einer einleitenden

Untersuchung das Begriffs- und Sachumfeld der „Mystik" erklärt worden ist, bemüht sich S. im Gespräch mit sufistischen Mystikern (34–41), vor allem aber mit Thomas Merton (51–85), Meister Eckhart (87–133) und Johannes Tauler (135–163) um eine Erhellung grundlegender Themen, Axiome, Erfahrungswege und -abwege einer denkerisch geprägten Gottinnigkeit. Dabei gewinnen im vorliegenden Buch die die gesamte geistliche Theologie Sudbracks tragenden und von ihm immer wieder variierten Axiome einer Kriteriologie christlicher Mystik in unserer Zeit deutlichere Kontur.

An solchen Einsichten seien genannt:

1. Es gibt eine zweifache Einheitserfahrung: eine solche, die im Prozeß wachsender Selbstwerdung und Identitätsfindung des Subjekts entsteht und diese symbolisiert, und jene andere, die sich dem Spannungsbogen eines liebenden Gegenüberstandes verdankt (24f, 40f).

2. Je mehr eine Mystik von der erfahrungsmäßigen Überwältigung durch die Liebe (oder besser: den unbekannten Geliebten) und der in ihr erlebten Zweiheit abstrahiert, je intellektueller sie also wird, um so mehr drängt sich eine begrifflich konzipierte Einheitsmystik in den Vordergrund, um so stärker widerfährt Gott dem Geist des Menschen als das Eine Sein (20ff, 32f, 122ff, 139).

3. Eine an der Erfahrung der Liebe orientierte Mystik wird das gleichsinnige und oft dramatische Miteinander von Einheit und Vielheit, Distanz und Nähe, Seligkeit und Leiden, Einsicht und Entscheidung erleben und bedenken, und zwar in ihrer unauflöslichen Polarität (45, 146f).

4. Je tiefer der Mystiker in den Abgrund seines Selbst hineingerissen wird, desto stärker wird er in einem unerbittlichen Sog auch über sich hinausgerissen. Der Gott-in-uns treibt die Seele zum Gott-vor-uns; Tiefe und Freiheit, Selbstfindung und Ekstasis in die Selbstvergessenheit, Einheit und Gegenüber bedingen einander (43, 74, 112f).

5. Menschlicher Einheitswille und gottverfügte bleibende Geschiedenheit von Gott und Mensch, wie sie sich in Leid und brennender Sehnsucht äußern, gehören zueinander wie (als deren Grund) die differenzierte und unaufgebbare Geschiedenheit und Unmittelbarkeit der drei göttlichen Personen inmitten des einen unmittelbaren Selbstverhältnisses Gottes und die freie Entgegenkunft dieses Gottes in der demütigen Liebe Jesu, der als Gott-Mensch in bleibendem Gegenüberstand zum Vater und den Menschen verharrt. Diese Elemente bilden die sich gegenseitig stützenden und miteinander steigernden Grundgegebenheiten christlicher Mystik (126f).

Von diesen in langjähriger historischer Forschung erarbeiteten Axiomen aus werden Thomas Merton und Meister Eckhart adäquat interpretiert und kritisiert und gewinnen dabei eine überzeugende Physiognomie. Der Beitrag S.s ist angesichts der oft emotionalen und undifferenzierten Ablehnung bzw. Verdächtigung oder auch Vergötzung dieser beiden geistlichen Meister in ihrer abgewogenen und doch engagierten Art sehr hilfreich.

Erst recht ist es zu begrüßen, wenn im Gewoge heutiger Meinungen um Meditation, Gotteserfahrung etc. ein Autor eine derart klare und eingängige Kriteriologie und Grundlegung christlicher Mystik vorlegt, die in ihren Kernaussagen m. E. kaum zu bestreiten ist.

Demgegenüber kann sich eine ergänzende Kritik nur auf Detailpunkte richten.

Bei der Darstellung der Seinsmystik Eckharts wird eigentlich nie recht deutlich, warum er eine solche Anziehungskraft auf das neuzeitliche Denken ausgeübt hat (und ja erst deshalb so oft fehlinterpretiert wird, 103–106). Dieses Seins- und Einheitsdenken ist nämlich keineswegs archaisch und entlegen, sondern bildet eine der Wurzeln neuzeitlichen Weltverstehens, seiner stringenten Einheitlichkeit in der Funktionalität aller ihrer Teile. Die Studien Heinrich Rombachs (Substanz System Struktur, Freiburg-München 1965, bes. 179–206) zu diesem Thema und die genauere Erforschung des Einflusses Eckharts auf Cusanus (von dem S. mehrmals spricht) hätten den Umschlag von exzessivem Realismus zum extremen Nominalismus (124) und die zündende Kraft des Eckhartschen Denkens, das sich noch bis in die Popularisierung Erich Fromms nachweisen läßt, plausibler und plastischer erscheinen lassen.

Im übrigen scheint mir die Darstellung Taulers, dessen Mystagogie S. doch offenbar für klassisch gelungen und seinen Vorstellungen am nächsten kommend hält, etwas blaß und kurz geraten zu sein. Insbesondere vermißt man eine sich an den Untersuchungen von Weilner, Wyser u. a. orientierende geraffte Darlegung der Dialektik von Grund und Gemüt bzw. der Verbindung von mystischer Anthropologie und Gnadenlehre, wie sie gerade bei Tauler zu greifen ist.

Aufs Ganze gesehen ist das Buch eine gut lesbare Einführung in die Gedankenwelt von Merton und Meister Eckhart (wohl kaum Taulers) und darüber hinaus – und das scheint mir das eigentliche Verdienst der Ausführungen zu sein – ein kundiges Weggeleit durch den Dschungel mystischer Theorien zu einem klar abgegrenzten und darin sehr integrationsfähigen Begriff einer christlichen Mystik.

Gerleve Elmar Salmann

Hagemann, Wilfried: **Freundschaft mit Christus.** Hinführung zu einem bewußten Leben mit Jesus Christus. – München, Zürich, Wien: Verlag Neue Stadt (1980). 112 S. (Spiritualität. Hilfen zum christlichen Leben), kart. DM 10.80

Nach dem die seinerzeitige Diss. des Vf.s sich mit diesem Thema bei Hieronymus beschäftigte (unter dem Titel „Wort als Begegnung mit Christus"), sammelte Vf. nunmehr als mehrjähriger Spiritual in Münster und jetziger geistlicher Leiter einer Heimvolkshochschule in zahlreichen Gesprächen mit jungen Menschen pastorale Erfahrungen zum Thema, die er in diesem Buch in ansprechender und anregender Weise nutzbar macht. Er gibt dem Leser bewußt Raum zum Weiterdenken zwecks Auffindung seines eigenen Weges und empfiehlt, Probleme und Fragen in Gemeinschaft mit anderen anzugehen und unter Betrachtung des Lebens Jesu als Vorbild zur Nachfolge.

Beverungen Oda Hagemeyer

Greshake, Gisbert: **Signale des Glaubens.** Gnade neu bedacht. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1980). 71 S. kart. DM 8.80

Die kleine Schrift „möchte nur schlicht und verständlich darstellen, welche verschiedenen Grundzüge und Zentralgehalte des christlichen Glaubens im Wort Gnade signalisiert werden" (7). Sie will den geistlichen Gehalt der Gnadenlehre zusammenfassend darstellen und verweist zur eingehenden Begründung auf die zahlreichen wissenschaftlichen Veröffentlichungen des Vf.s zu diesem Thema.

Beverungen Oda Hagemeyer

Albert, Hans: **Das Elend der Theologie.** Kritische Auseinandersetzung mit Hans Küng. – Hamburg: Hoffmann und Campe (1979). 240 S., kart. DM 22.–

Das Buch ist im wesentlichen eine etwas breit geratene Rezension von H. Küngs „Existiert Gott?". Leser, die sich an der Umständlichkeit der Küngschen Darstellungen geärgert haben und nicht in der Lage sind, ohne fremde Hilfe deren philosophische Schwächen zu entdecken, werden sich an dieser neuerlichen Attacke A.s auf die Theologie im besonderen und allgemeinen delektieren. Der (partiell berechtigten) Klage an dem „Elend der Theologie" entspricht leider aber auch das Elend (einer bestimmten) Philosophie. A. ist kaum weniger verbos und popularisierend als Küng – dafür aber bedauerlicherweise weit weniger vornehm als dieser in der Behandlung von wissenschaftlichen Kontrahenten. Die entscheidende Schwäche der philosophischen Argumentation Küngs – Unverständnis oder zumindest Nichtbeachtung transzendentalen Denkens – kennzeichnet die Ausführungen A.s nicht minder (Vf. scheint Küngs Vorgehen gar als „transzendental" zu verstehen, vgl. S. 146, 177!). A. rechnet sich seine Kritik an einer Absolutsetzung des Prinzips vom zureichenden Grund[1] offenbar noch immer als Erstentdeckung zugute.[2] Seine Kenntnisnahme der historischen Frage nach Jesus bleibt bei A. Schweitzer stehen. Daß A.s Religionskritik anscheinend von vielen noch immer als aktuell empfunden wird, spricht nicht für den zeitgenössischen Wissensstand in theologischen und philosophischen Fragen. Verallgemeinernde Klassifizierungen wie z. B. der Theologie als „der professionalisierte und institutionelle Mißbrauch der Vernunft im Dienste des Glaubens" (186) und Pauschalurteile wie das über Küng: „Nachdem sein Nachweis der Existenz Gottes sich ohnehin als leeres Gerede enthüllt hat, lege ich keinen Wert darauf, derartige Naivitäten noch zu diskutieren..." (154) liegen allerdings unter dem Niveau wissenschaftlicher Auseinandersetzung.

Essen Hansjürgen Verweyen

[1] Vgl. H. Albert, Traktat über kritische Vernunft (1968), 3., erweit. Aufl. Tübingen 1975, 11ff, 183ff.

[2] Vgl. dagegen meine Verweise auf F. Van Steenberghen, M. Heidegger, B. Welte, G. Siewerth und A. Guggenberger in: Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes, Düsseldorf 1969 (!), 210f.

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

Zusammengestellt von Erwin Gotenburg, Münster, unter Mitarbeit von Instituten und Seminaren des Fachbereichs Kath. Theologie der Universität Münster

(Sigelverzeichnis s. ThRev LXVII, 1971, Sp. 149–160)

I. Allgemeines

Dreß, Walter: Evangelisches Erbe und Weltoffenheit. Gesammelte Aufsätze. Hrsg. von Wolfgang Sommer. – B: CZV – (Christlicher Zeitschriftenverl. 1980). 338 S.; DM 32,–.

Seston, William: Scripta varia. Mélanges d'histoire romaine, de droit, d'épigraphie et d'histoire du christianisme. – (R:) Ecole Française de Rome – Palais Farnèse 1980. 717 p. = Collection de l'École Française de Rome XLIII; F 127,–.

Niederdeutsch als Kirchensprache. Festgabe für Gottfried **Holtz**. Hrsg. von Dieter Andresen [u. a.]. Mit 27 Abb. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1980). 113 S.

Erfahrung als Weg. Beiträge zur Theologie und religiösen Praxis. Festschrift zur Feier des fünfzigjährigen Bestehens der Philos.-Theol. Hochschule der Salesianer Don Boscos, **Benediktbeuern**. Hrsg. von Horacio E. Lona u. Otto Wahl. – Dnwth: Auer (1981). 205 S.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Haacker, Klaus: **Dibelius** und **Cornelius**. Ein Beispiel formgeschichtlicher Überlieferungskritik. – BZ, N. F. XXIV, 1980, 234–251.

Knijff, H. W. de: Sleutel en slot. Beknopte geschiedenis van de bijbelse hermeneutiek. – Kampen: Kok 1980. 179 blz.; hfl 27,50.

A la découverte de la Bible. Par A. Hari [e. a.] T. I: Chemins d'un peuple, histoire d'un livre. L'Ancien Testament. T. II: Un seul Jésus-Christ, une foule de témoins. Le Nouveau Testament. – P: Éd. Ouvrières (1980). 271 p.; 286 p.

Paliard, Charles: Lire l'Écriture, écouter la parole. La parabole de l'économe infidèle. – P: Éd. du Cerf 1980. 157 p. = Lire la Bible LIII; F 54,50.

2. Altes Testament

Bickerman, Elias: Studies in Jewish and Christian History. Part II. – Lei: Brill 1980. VIII, 405 p., 2 pl. = Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums IX; hfl 160.

Fohrer, Georg: Studien zu alttestamentlichen Texten und Themen ‹1966–1972›. – B, NY: de Gruyter 1981. 212 S. = ZAW, Beih. CLV.

Remembering all the way. A collection of Old Testament studies. Publ. on the occasion of the fortieth anniversary of the Oudtestamentisch Werkgezelschap in Nederland. By B. Albrektson [e. a.] – Lei: Brill 1981. 298 p. = Oudtestamentische studiën XXI; hfl 160; p. 5–18: Albrektson, Bertil: Difficilior lectio probabilior: A rule of textual criticism and its use in Old Testament studies; p. 19–37: Barr, James: A new look at Kethibh-Qere; p. 38–54: Beuken, W. A. M.: **Psalm XLVII**: Structure and drama; p. 55–67: Boer, P. A. H. de: Cantate Domino: An erroneous dative?; p. 68–90: Fokkelman, J. P.: Stylistic analysis of **Isaiah 40: 1–11**; p. 91–115: Houtman, C.: **Ezra** and the Law. Observations on the supposed relation between Ezra and the Pentateuch; p. 116–128: Jagersma, H.: The tithes in the Old Testament; p. 129–154: Lust, J.: Remarks on the redaction of **Amos V 4–6, 14–15**; p. 155–163: Uchelen, N. A. van: **Isaiah I, 9** – Text and context; p. 164–176: Williamson, H. G. M.: 'We are yours, o David'. The setting and purpose of **1 Chronicles XII, 1–23**; p. 177–189: Brongers, H. A.: Some remarks on the biblical particle *hᵃlō'*; p. 190–200: Jongeling, B.: Lākēn dans l'Ancien Testament; p. 201–227: Mulder, M. J.: Die Partikel *kēn* im Alten Testament; p. 228–239: Talstra, E.: The use of *kēn* in biblical Hebrew. A case study in automatic text processing; p. 240–276: Schoors, A.: The particle *kī*; p. 277–287: Tromp, N. J.: The Hebrew particle *bal*.

Dockx, S(tanislas): Le récit du Paradis, **Gen. II–IIII**. – (P-Gembl:) Duculot (1981). 158 p.; FB 600.

Eslinger, Lyle: The case of an immodest lady wrestler in **Deuteronomy XXV 11–12**. – VT XXXI, 1981, 269–281; p. 282–292: Gammie, John G.: On the intention and sources of **Daniel I–IV**; p. 293–304: Geyer, John B.: Mice and rites in **1 Samuel V–VI**; p. 305–317: Höffken, Peter: Beobachtungen zu **Ezechiel XXXVII 1–10**.

Ibáñez Araña, Andrés: La redacción deuteronomista del libro de **Josué**. – ScriptVict XXVIII. 1981, 5–38.

Stolz, Fritz: Das erste und zweite Buch **Samuel**. – Zü: Theologischer Verl. (1981). 310 S., 1 Faltkt. = Zürcher Bibelkommentare Altes Testament IX; DM 37,–.

Höffken, Peter: Notizen zum Textcharakter von **Jesaja 7, 1–17**. – ThZ XXXVI, 1981, 321–337.

Kaiser, Otto: Das Buch des Propheten **Jesaja**. Kapitel **1–12**. Übers. u. erkl. von Otto Kaiser. 5., völlig neubearb. Aufl. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1981. 257 S. = Das Alte Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk. Teilbd. XVII.

Merendino, Rosario Pius: Der Erste und der Letzte. Eine Untersuchung von **Jes 40–48**. – Lei: Brill 1981. XVII, 597 S. = Supplements to Vetus Testamentum XXXI; hfl 172,–.

Ringgren, Helmer: **Sprüche / Prediger**. Das **Hohe Lied / Klagelieder**. Das Buch **Esther**. Übers. u. erkl. von Helmer Ringgren, Walter Zimmerli u. Otto Kaiser. 3., neubearb. Aufl. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1981. IX, 420 S. = Das Alte Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk Teilbd. XVI.

Waaijman, Kees: Psalmen over recht en onrecht. **Psalmen 3,4,5,7, 11,23,26,27,57,63**. – Kampen: Kok (1980). 110 blz. = Verklaring van een bijbelgedeelte; hfl 14,90.

Vanderkam, J. C.: **2 Maccabees 6, 7a** and calendrical change in Jerusalem. – Journal for the Study of Judaism XII, 1981, 52–74.

Lang, Bernhard: **Ezechiel**. Der Prophet und das Buch. – Dmst: Wissenschaftl. Buchges. 1981. IX, 184 S. = Erträge der Forschung CLIII.

Tsevat, Matitiahu: The meaning of the Book of **Job** and other biblical studies. Essays on the literature and religion of the Hebrew Bible. – NY: KTAV Publ. House; Dallas, Texas: Institute for Jewish Studies (1980). VII, 216 p.; $ 20,–.

Münchow, Christoph: Ethik und Eschatologie. Ein Beitr. zum Verständnis der frühjüdischen Apokalyptik mit einem Ausblick auf das Neue Testament. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1981). 192 S.

Stadelmann, Helge: **Ben Sira** als Schriftgelehrter. Eine Untersuchung zum Berufsbild des vor-makkabäischen Sofer unter Berücks. seines Verhältnisses zu Priester-, Propheten- u. Weisheitslehrertum. – Tü: Mohr 1980. XIV, 346 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 6; DM 68,–.

Tarragon, Jean-Michel de: Le culte à **Ugarit** d'après les textes de la pratique en cunéiformes alphabétiques. – P: Gabalda 1980. 208 p. = Cahiers de la Revue biblique XIX; F 150,–.

Larsson, Göran: Der Toseftatraktat Jom hak-Kippurim. Text, Übersetzung, Kommentar. [Von] Göran Larsson T. I: Kapitel 1 und 2. – (Lund: Lund Univ. – Faculty of Theology) 1980. XIX, 233 p.

André, Gunnel: Determining the destiny. PQD in the Old Testament. – Lund: CWK Gleerup (1980). 264 p. = Coniectanea biblica – Old Testament series XVI; scr 150,–.

Wilms, Franz-Elmar: Freude vor Gott. **Kult** und **Fest** in Israel. – Rgb: Pustet (1981). 469 S. = Schlüssel zur Bibel; kart. DM 39,80.

Saperstein, Marc: Decoding the Rabbis. A thirteenth-century commentary on the Aggadah. – Cambridge, Mass., Lo: Harvard Univ. Press 1980. IX, 289 p. = Harvard Judaic monographs III; $ 17,50.

3. Neues Testament

Betz, Hans Dieter: Eine Episode im Jüngsten Gericht ‹**Mt 7, 21–23**›. – ZThK LXXVIII, 1981, 1–30.

Sauer, Jürgen: Der ursprüngliche »Sitz im Leben« von **Mk 10, 13–16**. – ZNW LXXII, 1981, 27–50.

Dillon, Richard J.: Previewing Luke's project from his prologue ‹**Luke 1: 1–4**›. – CBQ XLIII, 1981, 205–227.

Nardoni, Enrique: A redactional interpretation of **Mark 9:1**. – CBQ XLIII, 1981, 365–384; p. 385–404: Wahlde, Urban C. von: The witnesses to Jesus in **John 5: 31–40** and belief in the Fourth Gospel; p. 405–408: Evans, Craig A.: The voice from heaven: A note on **John 12:28**.

Genèse et structure d'un texte du Nouveau Testament. Étude interdisciplinaire du chapître **11** de l'Évangile de **Jean**. [Par] A(lbert) – L(ouis) Descamps [e.a.]. – P: Éd. du Cerf; Louvain-la-Neuve: Cabay, Lv: Publ. Linguistiques de Louvain 1981. 293 p. = Lectio divina CIV = Bibliothèque des Cahiers de l'Institut de Linguistique de Louvain XX; FB 895; [cont.:] p. 11–34: Malherbe, Jean-François: Approches disciplinaires et travail interdisciplinaire; p. 35–80: Descamps, Albert: Une lecture historico-critique; p. 81–105: Ponthot, Joseph: La méthode historico-critique en exégèse. Application à Jean 11; p. 107–122: Selis, Claude: Principes et méthode d'analyse structurale appliquée à Jean 11; p. 123–149: Mourlon Beernaert, P., SJ: Parallélisme entre Jean 11 et 12. Étude de structure littéraire et théologique; p. 151–163: Malherbe, Jean-François: Genèse et/ou structure? A propos de l'articulabilité des approches historico-critique et structurale; p. 165–184: Gritti, Jules: L'idéologie dans le texte: Jean 11; p. 185–211: Lafon, Guy: Propositions pour une lecture sémiotique; p. 213–246: García-Bardón, Salvador: Sémantique du texte. Les localisations spacio-temporelles des personnages dans le récit de Jean 11; p. 247–267: Ladrière, Jean: Les aspects performatifs d'un texte de l'évangile; p. 269–275: Renaud, Michel: Questions d'herméneutique autour de Jean 11; p. 277–292: Malherbe, Jean-François: Remarques sur la complémentarité des approches génétique et structurale d'un texte biblique.

Niccacci, Alviero, OFM: Esame letterario di **Gv 15–16**. – Antonianum LVI, 1981, 43–71.

Bouwman, Gijs: Paulus aan de Romeinen. Een retorische analyse van **Rom 1–8**. – Averbode: Abdij Averbode 1980. 299 p. = Cahiers voor Levensverdieping XXXII; hfl 32,–.

Wischmeyer, Oda: Der höchste Weg. Das **13.** Kapitel des **1. Korinther**briefes. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1981). 256 S. = Studien zum Neuen Testament XIII; kart. DM 84,–.

Fuchs, Eric – Pierre Reymond: La **deuxième épître** de saint **Pierre**. L'épître de saint **Jude**. – (Neuch, P:) Delachaux & Niestlé (1980). 194 p. = Commentaire du Nouveau Testament II, 13 b.

Lodge, John G.: James and Paul at cross-purposes? **James 2, 22**. – Biblica LXXII, 1981, 195–213.

Saracino, Francesco: Quello che lo Spirito dice ‹**Apoc. 2,7** ecc.› – RBibl XXIX, 1981, 3–31.

Belo, Fernando: Das **Markus**-Evangelium materialistisch gelesen (Lecture matérialiste de l'évangile de Marc, dt.) (Die Übers. besorgten Kuno Füssel [u. a.]) – (Stu:) Alektor-Verl. (1980). 392 S.; kart. DM 36,–.

Léon-Dufour, Xavier: Towards a symbolic reading of the **Fourth Gospel**. – NTSt XXVII, 4, 1981, 439–456; p. 516–524: Matsunaga, Kikuo: Is John's Gospel anti-sacramental? A new solution in the light of the evangelist's milieu; p. 525–543: Painter, John: The farewell discourses and the history of Johannine Christianity.

Kim, Seyoon: The origin of **Paul's Gospel**. – Tü: Mohr 1981. X, 391 p. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 4.

Moxnes, Halvor: Theology in conflict. Studies in Paul's understanding of God in **Romans**. – Lei: Brill 1980. XIV, 319 p. = Supplements to Novum Testamentum LIII; hfl 88,–.

Karavidopoulos, John D.: The epistle to the **Philippians** in the modern research. – Bulletin of Biblical Studies N.S. I, 1980, 35–55; p. 56–62: Prokopios, Metropolitan of Philippi: The organization of the Philippians church in the apostolic and post-apostolic time. The presbiteries of the church at Philippi; p. 63–76: Galanis, John L.: The particular characteristics in the narrative of Acts for the transition and the work of Paul in Philippi in relation with the person of the writer; p. 77–85: Agouridis, Savas Chr.: The role of women in the church of Philippi; p. 86–98: Galitis, George A.: The christological hymn of the Phillippians and the Psalm 109.

Dussaut, Louis: Synopse structurelle de l'épître aux **Hébreux**. Approche d'analyse structurelle. Préface de Maurice Carrez. – P: (Éd. du Cerf) 1981. VII, 202 p.; F 68,–.

Études sur la première lettre de **Pierre**. Congrès de l'ACFEB, Paris 1979. Par Charles Perrot [e. a.] Présentation par Charles Perrot. – P: Éd. du Cerf 1980. 279 p. = Lectio divina CII; F 125,–; [cont.:] p. 3–42: Cothenet, Édouard: Les orientations actuelles de l'exégèse de la première lettre de Pierre; p. 43–64: Lepelley, Claude: Le contexte historique de la première lettre de Pierre. Essai d'interprétation; p. 65–96: Schlosser, Jacques: Ancien Testament et christologie dans la Prima Petri; p. 97–128: Vanhoye, Albert: I Pierre au carrefour des théologies du Nouveau Testament; p. 129–152: Chevallier, Max-Alain: Comment lire aujourd'hui la première Épître de Pierre. De l'actualisation interne à l'Ecriture à l'actualisation contemporaine; p. 155–173: Amphoux, Christian-Bernard et Jean Duplacy: A propos de l'histoire du texte de la première épître de Pierre; p. 175–206: Calloud, Jean: Ce que parler veut dire ‹1 P 1,10–12›; p. 207–217: Carrez, Maurice: L'esclavage dans la première Épître de Pierre; p. 219–229: Sandevoir, Pierre: Un royaume de prêtres; p. 231–246: Perrot, Charles: La descente aux enfers et la prédication aux morts; p. 247–267: Bonnardière, Anne-Marie de la: La prédication du Christ aux esprits en prison d'après l'interprétation de Saint Augustin; p. 269–274: Cothenet, Edouard: Bibliographie sélective sur la première lettre de Pierre.

Kieffer, René: Nytestamentlig teologi. – (Lund: Berlings 1979.) 359 p.

Schelkle, Karl Hermann: **Paulus**. Leben, Briefe, Theologie. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1981. XVIII, 261 S. = Erträge der Forschung CLII; kart. DM 59,–.

Pesch, Rudolf: **Simon-Petrus**. Geschichte und geschichtliche Bedeutung des ersten Jüngers Jesu Christi. – Stu: Hiersemann 1980. VIII, 193 S. = Päpste und Papsttum XV; Lw. DM 120,–.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Bischoff, Bernhard: Die südostdeutschen Schreibschulen und Bibliotheken in der Karolingerzeit. Bd II: Die vorwiegend österreichischen Diözesen. – Wiesb: Harossowitz 1980. XIII, 292 S., 25 Abb.

Beiträge zur Handschriftenkunde und mittelalterlichen Bibliotheksgeschichte. Referate der 7. Tagung österreichischer Handschriftenbearbeiter in Innsbruck/Neustift ‹Südtirol›, Juni 1979. Hrsg. von Walter Neuhauser. – Innsbr: AMOE 1980. 153 S., 18 Taf. = Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft. Sonderh. XLVII.

Bogaerts, A[mbrosius] M.: Repertorium der **Dominikanen** in de **Nederlanden**. Deel 1: Antwerpen-Lier. – Leuven: Dominikaans Archief 1981. XXIX, 443 blz., fig. 4° = Bouwstoffen voor de Geschiedenis der Dominikanen in de Nederlanden XIX.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Fichtinger, Christian: Lexikon der **Heiligen** und **Päpste**. – Gü: Prisma 1980. 389 S., Ill.; Ppb. DM 14,80.

De Gaiffier, Baudouin: Un thème hagiographique: mer ou fleuve traversés sur un manteau. – AnBoll 1C, 1981, 5–15; p. 17–44: Halkin, François: Panégyrique de Marie l'Egyptienne par Euthyme le Protasecretis; p. 45–63: Renoux, Charles / Michel Aubineau: Une homélie perdue d'Hésychius de Jerusalem sur saint Jean-Baptiste, retrouvée en version arménienne; p. 65–73: Unterkircher, Franz: Die Kapitelüberschriften in der Nikolaus-Vita in Cod. Vind. 416; p. 75–94: Lucchesi, Enzo / Paul Devos: Un corpus basilien en copte – Appendices I–IV; p. 95–99: Lucchesi, Enzo: Un corpus épiphanien en copte; p. 101–116: Detorakis, Theocharis: Vie inédite de Cosmas le Mélode, BHG 394b; p. 117–134: Getatchew Haile: A new Ethiopic version of the Acts of St. Mark (EMML 1763, ff 224r–227r); p. 135–138: Lemarié, Joseph: Nouvelle édition du Sermon pour les saints Innocents. Cum uniuersus mundus; p. 139–150: ∼ Le sermon mai 193 et l'origine de la fête de Saints Innocents en Occident; p. 151–159: Mathisen, Ralph W.: The last year of Saint Germanus of Auxerre; p. 160–164: Brown, Robert / David Yerkes: A sermon on the birthday of St. Machutus; p. 165–168: Brooke, Rosalind B.: The «Legenda antiqua S. Francisci», Perugia Ms. 1046.

Horstmann, Axel: Der **Mythos**begriff vom frühen Christentum bis zur Gegenwart. – Archiv für Begriffsgeschichte XXIII, 1979, 7–54. 197–245.

Loci ubi deus quaeritur. Die **Benediktinerabteien** auf der ganzen Welt. Hrsg. von Benedict Kominiak. – St. Ottilien: EOS 1981. 527 S., zahlr. Ill.; Ppb. DM 98,–.

Martínez, Germán: Perspectivas histórico-teológicas del sacramento de la **penitencia**. – Antonianum LVI, 1981, 86–100.

3. Alte Kirchengeschichte

Frede, Hermann Josef: Kirchenschriftsteller. Verzeichnis und Sigel. 3., neubearb. und erw. Aufl. des „Verzeichnis der Sigel für Kirchenschriftsteller" von Bonifatius Fischer. – Frb/B: Herder 1981. 784 S. = Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel I/1; DM 278,–.

Grant, Robert M.: Christen als Bürger im Römischen Reich. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1981. 234 S. = Sammlung Vandenhoeck.

Conzelmann, Hans: Heiden – Juden – Christen: Auseinandersetzungen in der Literatur der hellenistisch-römischen Zeit. – Tü: Mohr 1981. VIII, 351 S. = Beiträge zur historischen Theologie LXII.

Meeks, Wayne A. / Robert L. Wilken: Jews and Christians in **Antioch** in the first four centuries of the common era. – Missioula, Montana: Scholars Pr. 1981. X, 127 p. = Society of biblical literature. Sources for biblical study XIII.

Schindler, Alfred: **Charis** oder **Charisma**? Zur Entstehung einer bedenklichen theologischen Alternative in der Alten Kirche. – EvTh XLI, 1981, 235–243.

Jacobsen Buckley, Jorunn: A cult-mystery in **The Gospel of Philip**. – JBL IC, 1980, 569–581.

Quacquarelli, Antonio: Catechesi liturgica e iconologica alla Trinità nei primi secoli. Gammadia (lettera cristologica) Γ. – Vetera Christianorum XVIII, 1981, 5–32; p. 33–79: Marin, Marcello: Note sulla fortuna dell'esegesi agostiniana di Mt 25, 1–13; p. 81–103: Martimort, Amato G.: Attualità della catechesi sacramentale di Sant'**Ambrogio**; p. 105–127: Nazzaro, Antonius V.: Quibus libris manu scriptis tres S. Ambrosi 'De Viduis', 'De Exhortatione virginitatis', 'De Institutione virginis' sermones tradantur; p. 129–192: Sordi, Marta: Cristianesimo e cultura nell'impero romano; p. 143–156: Spinelli, Mario: Il ruolo sociale del digiuno in **Pier Crisologo**.

Vermes, Geza: The **Essenes** and history. – JJS XXXII, 1981, 18–31.

Peña, Ignace – Pascal Castellana – Romuald Fernández: Les reclus syriens. Recherches sur les anciennes formes de vie solitaire en **Syrie**. – Jer: Franciscan Printing Pr. (1980). 429 p., avec illustr. = Studium Biblicum Franciscanum. Collectio minor XXIII.

Jufresa, Montserrat: **Basilides**, a path to Plotinus. – VigChr XXXV, 1981, 1–15; p. 16–23: Goehring, James E.: A classical influence on the gnostic Sophia myth; p. 24–31: Nikolaou, Th.: Der Mensch als politisches Lebewesen bei Basilios dem Großen; p. 32–34: Datema, C.: Three fragments of Ps. Chrysostom identified; p. 35–42: Hazelden Walker, Joan: Reflections on a new edition of the **Didache**; p. 43–56: Den Boeft, Jan / Jan Bremmer: Notiunculae martyrologicae: p. 57–81: De Vogel, Cornelia J.: Greek cosmic love and the Christian love of God. Boethius, Dionysius the Areopagite, and the author of the fourth Gospel; p. 105–151: Runia, David T.: **Philo**'s De Aeternitate Mundi: The problem of its interpretation; p. 152–169: Zeeghers-Vandevorst, Nicole: Satan, Ève et le serpent chez **Théophile** d'**Antioche**; p. 170–173: McDonough, Christopher J.: Notes on the text of **Avitus**; p. 174–182: Mansfeld, J.: Hesiod and Parmenides in Nag Hammadi.

Crouzel, Henri: Quelques remarques concernant le texte patristique de *Mt* 19,9. – BLE LXXXII, 1981, 83–92.

Tertullianus [Quintus Septimus Florens]: Contre les Valentiniens (Adversus Valentinianos, lat., franz.). Introd., texte critique, trad. par Jean-Claude Fredouille. T. I. II. – P: Ed. du Cerf 1980–81. 391 p. = Sources chrétiennes CCLXXX. CCLXXXI.

Peri, Vittorio: Omelie Origeniane sui Salmi. Contributo all'identificazione del testo latino. – CdV: Biblioteca Apostolica Vaticana 1980. 196 p. = Studi e testi CCLXXXIX.

Hammond Bammel, C. P.: Philocalia IX, Jerome, Epistle 121, and Origen's Exposition of Romans VII. – JThSt XXXII, 1981, 50–81.

Orbe, Antonio, SJ: Cinco exégesis **ireneanas** de Gen 2,17b Adv. haer., V, 23,1–2. – Gr LXII, 1981, 75–113.

Diodorus Tarsensis Episcopus: Commentarii in Psalmos. [T.] I: Commentarii in Psalmos I–L; quorum editionem principem curavit Jean-Marie Olivier. – Turnhout: Brepols; Lv: University Pr. 1980. CXXV, 328 p. = Corpus Christianorum. Series Graeca VI.

Arché e Telos. L'antropologia di **Origene** e di **Gregorio di Nissa**. Analisi storico-religiosa. Atti del Colloquio Milano, 17–19 maggio 1979. Pubblicati a cura di U. Bianchi con la cooperazione di H. Crouzel. – Mil: Vita e Pensiero 1981. VIII, 340 p. = Studia Patristica Mediolanensia XII; Lire 56 000; [cont.:] p. 9–27: Bianchi, Ugo: L'intention du Colloque. Analyse historico-religieuse; p. 36–49: Crouzel, Henri: L'anthropologie d'**Origène**: de l'*archē* au *telos*; p. 58–117: Rius-Camps, Josep: La hipótesis origeniana sobre el fin último ‹*peri telous*›. Intento de valoración; p. 122–159: Alexandre, Monique: Protologie et eschatologie chez **Grégoire** de **Nysse**; p. 170–191: Stead, G. Christopher: Individual personality in Origen and the Cappadocian Fathers; p. 197–212: Corsini, Eugenio: La polemica contro Eunomio e la formazione della dottrina sulla creazione in Gregorio di Nissa; p. 217–228: Quacquarelli, Antonio: L'antropologia del martire nel panegirico del Nisseno a san Teodoro di Amasea; p. 231–266: Sfameni Gasparro, Giulia: Restaurazione dell'immagine del celeste e abbandono dell'immagine del terrestre nella prospettiva origeniana della doppia creazione; p. 274–279: Cosi, Dario M.: Nota sull'utilizzazione della leggenda della fenice.

Evans, Gillian R.: *Absurditas* in **Augustine**'s scriptural commentary. – DR IC, 1981, 109–118.

Aubineau, Michel: «Hesychius redivivus.» Un prédicateur hiérosolymitain de la première moitié du Ve siècle. – FZPhTh XXVIII, 1981, 253–270.

4. Mittelalter und Neuzeit

Csóka, J. Lajos: Geschichte des **benediktinischen** Mönchtums in **Ungarn** [Aus d. Ungar. übers. von Mátyás Esterházy und Zoltán Paulinyi]. – Mchn: Bayerische Benediktinerakademie; St. Ottilien: EOS-Verlag (in

Komm.) 1980. 461 S., Ill. (z. T. farbig), Kt. = Studien und Mitteilungen des Benediktinerordens und seiner Zweige. Erg.-Bd. XXIV; DM 98,–.

Regesten der Prämonstratenserabtei **Wadgassen** bis zum Jahre 1571. Bearbeitet und hrsg. von Josef Burg. – Saarbrücken: Die Mitte 1980. 564 S.; kart. DM 60,–.

Die Benediktinerklöster in Nordrhein-Westfalen. Bearb. von Rhaban Haacke. – St. Ottilien: EOS 1980. 671 S., Ill. (z. T. farbig), Kt. = Germania Benedictina VIII; Lw. DM 98,–.

5. Mittelalter

Matter, E. Ann: The Pseudo-Alcuinian *De septem sigillis*: an early Latin Apocalypse exegesis. – Tr XXXVI, 1980, 111–137; p. 139–159: Lewis, Suzanne: Sacred calligraphy: The Chi Rho page in the Book of Kells; p. 161–236: Cross, J. E. – C. J. Tuplin: An unrecorded variant of the *Passio S. Christinae* and the *Old English Martyrology*; p. 237–268: Reeves, Marjorie: The originality and influence of **Joachim** of **Fiore**; p. 317–345: Forey, A. J.: The military orders in the crusading proposals of the late-thirteenth and early-fourteenth centuries; p. 373–398: Emmerson, Richard Kenneth – Ronald B. Herzman: Antichrist, Simon Magus, and Dante's *Inferno* XIX.

Diesner, Hans-Joachim: Fragen der Macht- und Herrschaftsstruktur bei **Beda**. – Mz: Akademie der Wiss. u. der Literatur; Wiesb: Steiner 1980. 38 S. = Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse / Akademie der Wissenschaften und der Literatur Jg. 1980, 8.

Sladden, John Cyrill: **Boniface** of Devon, Apostle of Germany. – Exeter: The Paternoster Pr. (1980). 254 p., 2 maps; £ 7,–.

Klüppel, Theodor: **Reichenau**er Hagiographie zwischen Walahfrid und Berno. Mit einem Geleitwort von Walter Berschin. – Sigmaringen: Thorbecke 1980. 179 S., 1 Ill. (farb.) = Reichenau-Bücherei; Lw. DM 38,– [Diss., Heidelberg]

Stiene, Heinz Erich: **Wandalbert** von **Prüm**. Vita et miracula sancti Goaris. – Ffm, Bern: Lang 1981. LXI, 330 S. = Europäische Hochschulschriften I, 399; kart. sfr 64,– [Diss., Köln]

Goetz, Hans-Werner: Strukturen der spätkarolingischen Epoche im Spiegel der Vorstellungen eines zeitgenössischen Mönchs. Eine Interpretation der „Gesta Karoli" **Notkers** von **St. Gallen**. – Bo: Habelt 1981. 150 S.; kart. DM 25,–.

Ordeig i Mata, Ramon: Inventari de les Actes de consagració i dotació de les esglésies catalanes. II: **Anys 952–988.** – Revista Catalana de Teologia V, 1980, 153–180.

Ringler, Siegfried: Viten- und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters. Quelle und Studien. – Zü, Mchn: Artemis 1980. XVI, 488 S. = Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters LXXII; Lw. DM 124,– [Diss., Würzburg]

Schieffer, Rudolf: Die Entstehung des päpstlichen **Investiturverbots** für den deutschen König. – Stu: Hiersemann 1981. XXIII, 237 S. = Schriften der MGH XXVIII; Pp. DM 86,– [Habil.-Schrift, Regensburg]

Vones, Ludwig: Die ‚Historia **Compostellana**' und die Kirchenpolitik des nordwestspanischen Raumes **1070–1130**. Ein Beitrag zur Geschichte der Beziehungen zwischen Spanien und dem Papsttum zu Beginn des 12. Jahrhunderts. – Köln, Wien: Böhlau 1980. XII, 628 S. = Kölner historische Abhandlungen XXIX; DM 98,– [Diss., Köln. Überarb.]

Lohr, Charles H.: Peter **Abälard** und die scholastische Exegese. – FZPhTh XXVIII, 1981, 95–110; S. 111–132: Guth, Klaus: Standesethos als Ausdruck hochmittelalterlicher Lebensform. Zur Gestalt des ethischen Humanismus in der Briefwelt des **Johannes** von **Salisbury**; S. 133–147: Sturlese, Loris: **Albert** der **Große** und die deutsche philosophische Kultur des Mittelalters; S. 271–289: Lardet, Pierre: Epistolaires médiévaux de S. **Jérôme**: jalons pour un classement.

De Sandoli, Sabino: Itinera Hierosolymitana Crucesignatorum ‹saec. XII–XIII›. Vol. II: Tempore Regum Francorum ‹**1100–1187**›. Textus Latini cum versione Italica. – Jer: Franciscan Printing Pr. 1980. XLI, 492 p. = Studium Biblicum Franciscanum. Collectio Maior XXIV.

Lohr, Charles H.: Ramón **Lull** und **Nikolaus** von **Kues**. Zu einem Strukturvergleich ihres Denkens. – ThPh LVI, 1981, 218–231; S. 232–243: Goetz, Hans-Werner: „Ratio" und „Fides". Scholastische Philosophie und Theologie im Denken **Ottos** von **Freising**.

Leitmaier, Charlotte: **Thomas Becket** oder die Rolle des Gewissens im Spannungsfeld von Kirche und Staat. – ÖAKR XXXI, 1980, 48–64.

Imkamp, Wilhelm: „Virginitas quam ornavit humilitas." Die Verehrung der Gottesmutter in den Sermones Papst **Innocenz' III.** – Lateranum N. S. XLVI, 1980, 344–378.

Sechi, Antonietta Angela: La Certosa di **Trisulti** da Innocenzo III al Concilio di Costanza ‹1202–1414›. ‹Note e documenti›. – Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik 1981. 197 p. – Analecta Cartusiana LXXIV, 1.

Lupprian, Karl-Ernst: Die Beziehungen der Päpste zu islamischen und mongolischen Herrschern im 13. Jahrhundert anhand ihres Briefwechsels. – CdV: Biblioteca Apostolica Vaticana 1981. 328 p. = Studi e testi CCXCI.

Matanić, Atanasio: **Bonaventura** e **Bernardino**: rapporto storico – ideale. – Antonianum LVI, 1981, 72–85.

Guillelmus Altissiodorensis: Summa aurea. Cura et studio Jean Ribaillier. – P: Ed. du Centre National de la Recherche Scientifique; Grottaferrata ‹Roma›: Ed. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas 1980. 403 p. = Spicilegium Bonaventurianum XVI; Lire 35 000.

Schönberger, Rolf: Nomina divina. Zur theologischen Semantik bei **Thomas** von **Aquin**. – Ffm, Bern: Lang 1981. IV, 161 S. = Europäische Hochschulschriften XX, 72; kart. sfr 37,–.

Regan, Richard J.: Aquinas on political obedience and disobedience. – Thought LVI, 1981, 77–88.

Les Questions de Craton et leurs commentaires. Édition critique par Olga Weijers. – Lei, Köln: Brill 1981. XIV, 151 p. = Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters XIV; hfl 40,–.

Carley, James P.: **Melkin** the Bard and esoteric tradition at Glastonbury Abbey. – DR IC, 1981, 1–17.

Wettengel, Michael: Der Streit um die Vogtei **Kelkheim**, 1275–1276. Ein kanon. Prozeß. – Ffm, Bern, Cirencester / U. K.: Lang 1980. 250 S. = Rechtshistorische Reihe XIV; kart. sfr 46,–.

Johannes [de Erfordia]: Die Summa confessorum des Johannes von Erfurt. Hrsg. von Norbert Brieskorn. Teil I: Einleitung. – Ffm, Bern, Cirencester/U. K.: Lang 1980. XLIII, 223 S. = Europäische Hochschulschriften II, 245; kart. sfr 37,– [Diss., Würzburg]

McGrath, A. E.: The anti-Pelagian structure of "nominalist" doctrines of justification. – EThL LVII, 1981, 107–119.

Berns, Wolf-Rüdiger: Burgenpolitik und Herrschaft des Erzbischofs **Balduin** von **Trier** ‹1307–1354›. – Sigmaringen: Thorbecke 1980. 232 S., 1 Kt. = Vorträge und Forschungen. Sonderbd. XXVII; kart. DM 62,– [Diss., Gießen]

Shatzmiller, Joseph: Converts and Judaizers in the early fourteenth century. – HThR LXXIV, 1981, 63–77.

Cudeiro, Vicente: Santa **Catarina** de **Siena** y la reforma de la Iglesia. – Communio XIV, 1981, 83–109.

Hugolini de Urbe Veteri, OESA: Commentarius in quattuor libros Sententiarum, Tomus I: Quem edendum curavit Willigis Eckermann, OSA. – Wü: Augustinus-Vlg. 1980. LXI, 407 p. = Cassiciacum Supplementband VIII; Lw. DM 140,–.

Norman, Julie C.: **Nicholas** of **Cusa**, apostolate of unity. – DR IC, 1981, 59–74.

Ulbrich, Rolf: Der altschechische „Tkadleček" und die anderen „Weber". Waldenserliteratur in Böhmen um 1400. – B: (Selbstverl. des Autors) 1980. 167 S.; DM 40,–.

Schrama, Martijn: Gabriël **Biel** en zijn leer over de Allerheiligste Drievuldigheid volgens het eerste boek van zijn Collectorium. – Mchn: Verl. der Bayer. Akademie der Wissenschaften 1981. XXX, 285 blz. = Bayer. Akademie der Wissenschaften IX.

6. Gesamte Neuzeit

Muller, Richard A.: Christ in the eschaton: Calvin and Moltmann on the duration of the *Munus Regium*. – HThR LXXIV, 1981, 31–59.

Zumkeller, A., OSA: Der Augustiner Angelus **Dobelinus** ‹† nach 1420›, erster Theologieprofessor der Erfurter Universität, über Gnade, Rechtfertigung und Verdienst. – ACist XLIV, 1981, 67–148; p. 149–248: Leccesi, V.: Un codice quattrocentesco di prediche di autore agostiniano nella biblioteca francescana di Falconara Marittima; p. 249–298: Alonso, C., OSA: Cartas del P. **Melchor** de los **Angeles,** OSA, y otros documentos sobre su actividad en Persia ‹1610–1619›; p. 299–328: Gavigan, J., OSA – F. Cruciani, OSA: La provincia agostiniana picena negli ultimi due secoli; p. 329–335: Fenning, H., OP: **Irish Friars** in the Augustinian Schools of **Italy: 1698–1808.**

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Evangelischer Geist und Glaube im neuzeitlichen Bayern. – Mchn: Beck 1980. X, 468 S. = Schriftenreihe zur bayerischen Landesgeschichte LXX; kart. DM 78,–.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Maxcey, Carl E.: Bona Opera. A study in the development of the doctrine in Philip **Melanchthon**. – Nieuwkoop: de Graaf 1980. XI, 327 p. = Bibliotheca Humanistica & Reformatorica XXXI.

Chantraine, Georges: **Erasme** et **Luther,** libre et serf arbitre. Étude historique et théologique. – P: Lethielleux; Namur: Pr. Univ. de Namur (1981). XLVI, 503 p. = Coll. 'le sycomore'. Série 'horizon' V.

Lohse, Bernhard: Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk. – Mchn: Beck 1981. 255 S.; kart. DM 24,–.

Manns, Peter: Martin Luther, Ketzer oder Vater im Glauben? – Han: Lutherhaus-Verlag 1980. 28 S. = Vorlagen IV; geh. DM 3,–.

Rubio, Vicente: Fecha de llegada de los primeros frailes de la Orden de Predicadores al Nuevo Mundo. – Communio XIV, 1981, 111–145.

Reuter, Karl: Vom Scholaren bis zum jungen Reformator. Studien zum Werdegang Johannes **Calvins** – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1981. VIII, 268 S.; kart. DM 38,–.

450 [Vierhundertfünfzig] Jahre **Berne**r Reformation. Beiträge zur Geschichte der Berner Reformation und zu Niklaus Manuel. – (Bern:) Historischer Verein des Kantons Bern (1980). 700 S., zahlr. Taf. im Text; [enth. u. a.:] S 25–59: Dellsperger, Rudolf: Zehn Jahre bernischer Reformationsgeschichte ‹1522–1532›. Eine Einführung; S. 60–103: Lavater, Hans Rudolf: Zwingli und Bern; S. 104–137: Zinsli, Paul: Niklaus **Manuel** als Schriftsteller; S. 138–155: Locher, Gottfried W.: Die Berner Disputation **1528**; S. 156–193: Känel, Ernst von: Peter **Kunz,** Kilchherr von Erlenbach, ein bernischer Reformator; S. 194–224: Im Hof, Ulrich: Die reformierte Hohe Schule zu Bern. Vom Gründungsjahr 1528 bis in die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts; S. 225–247: Aeschbacher, Gerhard: Die Reformation und das kirchenmusikalische Leben im alten Bern; S. 248–269: Gerber, Ulrich: Die Reformation und ihr „Originalgewächs": die Täufer. Das Schweizer Täufertum; S. 270–284: Lindt, Andreas: Reformation und Ökumene; S. 289–312: Lavater, Hans Rudolf: Niklaus Manuel **Deutsch** – Themen und Tendenzen; S. 350–379: Zinsli, Paul: Der „Seltsame wunderschöne Traum" – ein Werk Niklaus Manuels?; S. 380–382: Huggler, Max: Niklaus Manuel und die Reformatoren; S. 383–404: Locher, Gottfried W.: Niklaus Manuel als Reformator; S. 405–431: Tardent, Jean-Paul: Niklaus Manuel als Politiker; S. 441–583: Walder, Ernst: Reformation und moderner Staat; S. 585–700: Wäber, J. Harald: Bibliographie zur Berner Reformation (Berichtszeit **1956–1979**).

Bornert, René: La réforme protestante du culte à **Strasbourg** au XVIe siècle ‹1523–1598›. Approche sociologique et interprétation théologique. – Lei: Brill 1981. XVIII, 654 p. = Studies in Medieval and Reformation thought XXVIII; hfl 220,–.

Bonorand, Conradin: Joachim **Vadian** und der Humanismus im Bereich des Erzbistums Salzburg. – St. Gallen: Fehr 1980. 252 S. = Vadian-Studien. Untersuchungen und Texte X.

Iserloh, Erwin: 450 Jahre Confessio Augustana. Eine Bilanz. – Cath XXXV, 1981, 1–16.

Beinert, Wolfgang: Auf 2030 hoffen? Literarische Nachlese zum Augustana-Jubiläum. – ThGl LXXI, 1981, 1–16.

Vásquez, Isaac: En busca de un nombre para el traductor del *Carro de las Donas*, de F. Eximénez. – Antonianum LVI, 1981, 170–207.

Hengst, Karl: **Jesuiten** an Universitäten und Jesuitenuniversitäten. Zur Geschichte der Universitäten in der Oberdeutschen und Rheinischen Provinz der Gesellschaft Jesu im Zeitalter der konfessionellen Auseinandersetzung. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1981. 425 S. = Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte. N. F. II, 2; kart. DM 70,– [Habil.-Schrift, Bochum]

Decot, Rolf: Religionsfrieden und Kirchenreform. Der Mainzer Kurfürst und Erzbischof Sebastian von **Heusenstamm 1545–1555**. – Wiesb: Steiner 1980. VII, 282 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz C; Lw. DM 74,– [Diss., Mainz]

Fois, Mario: Il contributo dei Vescovi Toscani al Concilio di Trento in ordine al ricupero della figura del vescovo-sacerdote. – Gr LXII, 1981, 319–348.

Garrison-Estebe, Janine: **Protestants** du **Midi 1559–1598**. – (Toul:) Privat (1980). 367 p. = Le Midi et son histoire.

8. Neuere Zeit

Kirche und gesellschaftlicher Wandel in deutschen und niederländischen Städten der werdenden Neuzeit. Hrsg. von Franz Petri. – Köln, Wien: Böhlau 1980. XVII, 304 S. = Städteforschung A, X.

Austin, M. R.: Bible and event in the *Journal* of George **Fox**. – JThSt XXXII, 1981, 82–100; p. 101–124: Matthew, H. C. G.: Edward Bouverie **Pusey**: From scholar to tractarian.

Akten und Urkunden zur Außenpolitik Christoph Bernhards von **Galen** ‹**1650–1678**›. Teil I: Vom Antritt der Regierung bis zum Frieden von Kleve ‹**1650–1666**›. Hrsg. von Wilhelm Kohl. – Mstr: Aschendorff 1980. XXII, 569 S. = Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen XLII = Quellen und Forschungen zum Absolutismus in Westfalen I; kart. DM 128,–.

Sauget, Joseph-Marie: Un cas très curieux de restauration de manuscrit: Le *Borgia syriaque 39*. Étude codicologique et analyse du contenu. – CdV: Biblioteca Apostolica Vaticana 1981. VII, 128 p. = Studi e testi CCXCII.

Romantisme et religion. Théologie des théologiens et théologie des écrivains. Colloque interdisciplinaire organisé a la Faculté des Lettres de Metz, les 20, 21, 22 octobre 1978, sous le patronage de la Société des Études Romantiques. Actes publiés par Michel Baude et Marc-Mathieu Münch. – (P:) Pr. Univ. de France 1980. 455 p. = Centre de Recherche «Littérature et Spiritualité» de l'Université de Metz.

Thiel, John E.: God and world in **Schleiermacher**'s *Dialektik und Glaubenslehre*. Criticism and the methodology of dogmatics. – Bern, Ffm, Las Vegas: Lang 1981. XIV, 239 p. = Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie XLIII; sfr 49,50.

Theis, Robert: L'écriture et son autre. Du rapport entre la philosophie et la théologie dans les écrits de jeunesse de **Hegel**. – FZPhTh XXVIII, 1981, 177–205.

L'actualité de **Lamennais.** Colloque de La Tourette, 2–4 juin 1978. Préface par Jean Lacroix. – Strasb: Cerdic 1981. 171 p. = Recherches institutionnelles VI; F 65,–; [cont.:] p. 21–30: Guiral, Paul: L'actualité de ‹L'Avenir›; p. 37–45: Le Guillou, Louis: Les vraies raisons de la condamnation de Lamennais par le Saint-Siège; p. 52–65: Gadille, Jacques: Lamennais ‹instituteur› de la démocratie; p. 73–102: Rude, Fernand: Les insurrections ouvrières lyonnaises de 1831 et de 1834 et l'‹engagement› de Lamennais; p. 109–118: Payot, Roger: Lamennais métaphysicien: le système de philosophie; p. 127–140: Derré, Jean-René: La théologie sociale de Gerbet; p. 145–158: Le Guillou, Marie-Joseph: Lamennais à la lumière de Vatican II; p. 165–171: Le Guillou, Louis: Bibliographie mennaisienne.

True, Michael / Gerald McCarthy: John Henry **Newman**: The third spring. – Cross Currents XXX, 1980, 151–152; p. 153–166: Cameron, J. M.: Newman and Liberalism; P. 167–179: Wicker, Brian: Newman and the idea of an education for gentlemen.

Powell, Jouett L.: Cardinal Newman on faith and doubt: The role of conscience. – DR IC, 1981, 137–148.

Denis, Yves: Catholicisme de l'anglicanisme: Le concept newmanien de ‹wholeness› dans la tradition anglicane. – BLE LXXXII, 1981, 93–113.

Jamieson, John F.: Jonathan **Edward**'s change of position on Stoddardeanism. – HThR LXXIV, 1981, 79–99; p. 101–121: Blackwell, Albert L.: The antagonistic correspondence of 1801 between Chaplain **Sack** and his protégé **Schleiermacher**.

Žužek, Roman: La transfiguración escatológica del mundo visible en la **teología rusa.** Estudio de la doctrina corriente entre **1836** y **1917**. – R: Pont. Inst. Orientalium Studiorum 1980. XVI, 220 p. = Orientalia Christiana Analecta CCIX; Lire 15 000.

Becker, Winfried: Georg von **Hertling** 1843–1919. Bd. I: Jugend und Selbstfindung zwischen Romantik und Kulturkampf. – Mz: Grünewald 1981. XXXVIII, 361 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B, XXXI.

Martí, Casimir: Les missions populars i la visita pastoral a **Barcelona** durant l'episcopat de Costa i Borràs ‹1850–1857›. – Revista Catalana de Teologia V, 1980, 181–221.

Libre pensée et religion laïque en France. De la fin du Second Empire à la fin de la Troisième République. Introduction par J.-M. Mayeur. – Strasb: Cerdic 1981. 257 p. = Recherches institutionnelles V; F 99,–; [cont.:] p. 12–25: Gérard, Alice: Le thème de la Révolution/religion dans l'historiographie républicaine, de Michelet à Mathiez; p. 26–42: Combes, André: Charles **Fauvety** et la religion laïque; p. 43–80: Chevallier, P.: Le frère **Thevenot**, secrétaire général du Grand Orient, devant la suppression des affirmations dogmatiques et la tolérance absolue ‹1877–1882›; p. 81–103: Ligou, Daniel: Positivisme et rituels maçonniques du Grand Orient de France ‹1877–1887›; p. 104–125: Jacquemet, Gérard: Edmond **Lepelletier** et la libre pensée à Paris au début de la IIIe République; p. 126–183: Vandenbussche, Robert: Libre pensée et libres penseurs dans le Nord sous la IIIe République; p. 184–192: Faury, Jean: Religion laïque et libre pensée dans le Tarn de la fin du Second Empire au début du XXe siècle; p. 193–210: Fouilloux, Etienne – Claude Langlois: Les parrainages civils à Ivry-sur-Seine au XXe siècle; p. 211–230: Pérouas, Louis: Les libres penseurs devant la mort: un corpus de discours funéraires; p. 231–246: Baubérot, Jean: Le christianisme social protestant et la libre pensée ‹1898–1914›; p. 247–257: Mayeur, J.-M.: La foi laïque de Ferdinand **Buisson**.

Ragins, Sanford: Jewish responses to anti-Semitism in Germany, 1870–1914. A study in the history of ideas. – Cincinnati, Ohio: Hebrew Union College Press 1980. XIII, 226 p. = Alumni Series of the Hebrew Union College Press.

9. Neueste Zeit

Festgabe für Bernhard **Stasiewski** zum 75. Geburtstag. Hrsg. von Gabriel Adriány. – Leverkusen-Opladen, Bonn: Borengässer 1980. 187 S.; kart. DM 25,–; [enth.:] S. 1–16: Jedin, Hubert: Kardinal **Frings** auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil; S. 17–34: Hegel, Eduard: Rückkehr der Benediktiner in das Erzbistum Köln nach der Säkularisation; S. 35–48: Adriányi, Gabriel: Die osteuropäische Kirchengeschichte und ihre Integrierung in die westeuropäische; S. 49–68: Sabisch, Alfred: Das Nationalbewußtsein der katholischen **Oberschlesier** mit polnischer Muttersprache bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts; S. 69–80: Zlepko, Dmytro: Zur Geschichte der **Reliquien** des hl. **Josaphat** im besonderen seit dem I. Weltkrieg; S. 81–103: Hainbuch, Friedrich: Die Extremismus-Beschlüsse der Fuldaer Bischofskonferenz von 1930 und 1931 unter Vorsitz Kardinal Adolf Bertrams; S. 104–143: Fastenrath, Elmar: Leitmotive der Seelsorge in den Predigten des Berliner Propstes Wilhelm Emmanuel Freiherr von **Ketteler 1849/1850**; S. 144–153: Tauch, Max: Köln und Neuss. Zu den Beziehungen zweier rheinischer Städte; S. 154–158: Reifferscheid, Gerhard: Die Jurisdiktionsträger im Bistum **Ermland** im Sommer **1945**; S. 159–169: Clauss, Manfred: Die Errichtung der japanischen Botschaft beim Heiligen Stuhl im Jahre 1942; S. 170–187: Raem, Heinz-Albert: Die kirchenpolitischen Auseinandersetzungen auf dem Reichsparteitag der Arbeit vom 6. bis 13. September **1937**.

Nöthiger-Strahm, Christine: Der deutschschweizerische Protestantismus und der Landesstreik von **1918**. Die Auseinandersetzung der Kirche mit der sozialen Frage zu Beginn des 20. Jh. – Bern, Ffm, Las Vegas: Lang 1981. 359 S. in getr. Zählung. = Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie XLIV; sfr 35,–.

Nowak, Kurt: Evangelische Kirche und Weimarer Republik. Zum politischen Weg des deutschen **Protestantismus** zwischen **1918** und **1932**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1981. 359 S.; kart. DM 68,–.

Crimmann, Ralph P.: Karl **Barths** frühe Publikationen und ihre Rezeption. Mit einem pädagog.-theol. Anh. – Bern, Ffm, Las Vegas: Lang 1981. 256 S. = Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie XLV; kart. sfr 46,– [Diss., Erlangen]

Krötke, Wolf: Der Mensch und die Religion nach Karl Barth. – Zü: Theologischer Verlag 1981. 42 S. = Theologische Studien CXXV.

Stock, Konrad: Anthropologie der Verheißung. Karl Barths Lehre vom Menschen als dogmat. Problem. – Mchn: Kaiser 1980. 261 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie LXXXVI; kart. DM 42,– [Habil.-Schr., Tübingen]

Burggraeve, Roger: The ethical basis for a human society according to Emmanuel **Levinas**. – EThL LVII, 1981, 5–57.

Morley, John F.: Vatican diplomacy and the Jews during the **Holocaust 1939–1943**. – NY: KTAV Publ. House 1980. XVII, 327 p.; $ 20,–.

Malgeri, Francesco: La chiesa **italiana** e la guerra ‹**1940–45**›. – R: Ed. Studium 1980. 215 p. = Nuova Universale Studium XXXVI.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

André-Vincent, Philippe-I., OP: Bartolomé de **Las Casas**, prophète du Nouveau Monde. – P: Tallandier 1980. 281 p. = Figures de Proue; F 68,–.

Bergen, Jan P. van: Development and religion in **Tanzania**. Social soundings on Christian participation in rural transformation. – Madras, India: The Christian Literature Society; Lei: The Interuniversity Institute for Missiological and Ecumenical Research 1981. XVI, 336 p.

Ela, Jean-Marc / René Luneau, OP: Voici le temps des héritiers. Eglises d'Afrique et voies nouvelles. – P: Karthala 1981. 266 p. = Chrétiens en liberté; F 59,–.

Grulich, Rudolf: Der Beitrag der böhmischen Länder zur Weltmission des **17.** u. **18.** Jahrhunderts. – Königstein/Taunus: Institut f. Kirchengesch. v. Böhmen-Mähren-Schlesien 1981. 230 S. = Veröffentlichungen des Inst. f. Kirchengesch. v. Böhmen-Mähren-Schlesien. Reihe A: Monographien, Texteditionen VII.

Romero, Oscar: Assassiné avec les pauvres. – P: Ed. du Cerf 1981. 234 p. = L'évangile au XXe siècle; F 39,–.

Sacra Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli: Annuario **1980**. – R: Urbaniana University Press 1981. 411 p.

Wooding, Dan / Ray Barnett: Unter dem Folterpräsidenten. Tatsachenbericht über die Christenverfolgung in **Uganda** ‹Uganda Holocaust, 1980, dt.› – Liebenzell: Missionsverlag 1980. 260 S. = TELOS 2071; DM 19,80.

The Bible in Mission. – IRM LXX, 1981, 113–201.

Lunde, Einar: Sosialisme i Afrika og misjonen. – Norsk Tidskrift for Misjon XXXV, 1981, 77–91.

Meeking, Basil: The **Melbourne Conference.** Reflections and comments. – Verbum SVD XXII, 1981, 105–126.

Connor, John S., CM: Toward a trinitarian theology of mission. – Missiology (Pasadena, California) IX, 1981, 155–169.
The Universal Church and the local church. – The Japan Missionary Bulletin XXXV, 1981, 191–231.
Voies du salut dans le christianisme et les autres religions. – Studia Missionalia XXX, 1981, 1–375.
González Dorado, Antonio: Agentes religiosos y evangelizadores populares en **América Latina**. – Medellín. Teología y pastoral para América Latina (Medellín) VII, 1981, 5–22.
Lorscheider, Aloisio, OFM: Impulse aus Lateinamerika. – Graz: Styria 1981. 192 S.; DM 19,80.
Cazzaniga, Pino, PIME: Come i giapponesi hanno visto il Papa. – Mondo e Missione CX, 1981, 367–394.
Gómez, Felipe, SJ: **John Paul II** in the **Philippines**. – East Asian Pastoral Review (Manila) XVIII, 1981, 104–137.
Libre et sandiniste: le **Nicaragua**. – Vivant Univers. Revue de la promotion humaine et chrétienne dans le monde (Namur) n° 333, mai-juin 1981, 1–39.
Pérez Esquivel, Adolfo: Le Christ au poncho. Suivi de témoignages de luttes non-violentes en Amérique latine. – P: Le Centurion 1981. 151 p.
Pourraz, Robert: La force des pauvres. Communautés chrétiennes au Brésil. – P: Ed. du Cerf 1981. 240 p.; F 49,–.
Spae, Joseph, CICM: La Chine et l'Eglise: réconciliation? – P: Ed. du Cerf 1981. 204 p.; F 64,–.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Allen, Douglas, and Doeing, Dennis: Mircea **Eliade**. An annotated bibliography. – NY: Garland 1980. XXII, 262 p. = Garland reference library of humanities; $ 30,–.
Marino, Adrian: L'herméneutique de Mircea Eliade (Hermeneutica Lui Mircea Eliade, franz.) Trad. du Roumain par Jean Gouillard. – (P:) Gallimard (1981). 421 p. = Les essais CCXIV; F 155,–.
Crosby, Donald A.: Interpretive theories of **religion**. – The Hague, P, NY: Mouton Publ. (1981). XI, 335 p. = Religion and reason XX.
L'expérience de la **prière** dans les grandes religions. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve et Liège ‹22–23 Novembre 1978›. Éd. par Henri Limet et Julien Ries. – Louvain-la-Neuve: Centre d'Histoire des Religions 1980. 474 p. = Homo religiosus V; FB 830,–.
Thrower, James: The alternative tradition. Religion and the rejection of religion in the Ancient World. – The Hague, P, NY: Mouton Publ. (1980). 286 p. = Religion and society XVIII.
Begelsbacher-Fischer, Barbara L.: Untersuchungen zur Götterwelt des Alten Reiches im Spiegel der Privatgräber der IV. u. V. Dynasue. – Frb/S: Univ.-Verl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1981. 336 S. = Orbis biblicus et orientalis XXXVII. [Diss., Basel. Überarb.]
Hermsen, Edmund: Lebensbaumsymbolik im Alten Ägypten. Eine Untersuchung. Als Manuskript veröffentlicht. – Köln: Brill [in Komm.] 1981. XVI, 167 S. = Arbeitsmaterialien zur Religionsgeschichte V.
Watt, William Montgomery – Alford T. Welch: Der **Islam**. I: Mohammed und die Frühzeit, islamisches Recht, religiöses Leben. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1980. 371 S. = Die Religionen der Menschheit XXV; Gewebe DM 78,–.
Mysteria **Mithrae**. Atti del Seminario Intern. su 'La specificità storico-religiosa dei Misteri di Mithra, con particolare riferimento alle fonto documentarie di Roma e Ostia'. Roma e Ostia 28–31 marzo 1978. Pubblicati a cura di Ugo Bianchi. – R: Ed. dell'Ateneo & Bizzarri 1979. XXVII, 1005 p. = Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain XXIV; Lire 100 000.
Islam and the Medieval West. Aspects of intercultural relations. Papers presented at the Ninth Annual Conference of the Center for Medieval and Early Renaissance Studies, State University of New York at Binghamton. Ed. by Khalil I. Semaan. – Albany N. Y.: State University of New York Press (1980). XI, 172 p.
Bocking, Brian: **Neo-Confucian** spirituality and the Samurai ethic. – Religion X, 1980, 1–15; p. 16–30: Gillies, Francis: The **Bantu** concept of time; p. 31–40: Olson, Carl: The **Savia** mystic, self-sacrifice, and creativity; p. 41–59: King, Ursula: Who is the ideal karmayogin? The meaning of a Hindu religious symbol.
Karma and rebirth in classical Indian traditions. Wendy Doniger O'Flatherty, ed. – Berkeley, Los Angeles, Lo: Univ. of California Pr. (1980). XXV, 342 p.; $ 27,50.
Pérez-Remón, Joaquín: Self and non-self in early Buddhism. – The Hague, P, NY: Mouton Publ. (1980). XII, 412 p. = Religion and reason XXII. [Diss., Bombay]
Gonda, J[an:] **Vedic** ritual. The non-solemn rites. – Lei, Köln: Brill 1980. XIV, 516 p. = Handbuch der Orientalistik II, 4, 1; hfl 148,–.
Hill, Samuel S.: The South and the North in American religion. – Athens: The Univ. of Georgia Pr. (1980). XVI, 152 p. = Mercer University Lamar memorial lectures XXIII; $ 12,50.
Granet, Marcel: La religion des **Chinois**. – P: Éd. Imago (1980). XIII, 175 p. = Petite bibliothèque Payot CCCLXXXIV; F 19,–.

VI. Religionsphilosophie

Twersky, Isadore: Introduction to the Code of **Maimonides** ‹Mishneh Torah›. – NH (Conn.), Lo: Yale Univ. Press 1980. XVI, 641 p. = Yale Judaica Series XXII; $ 40,–.
Kelly, Charles J.: Some fallacies in the first movement of **Aquinas**' third way. – International journal for philosophy of religion XII, 1981, 39–54; p. 3–16: Maloney, J. Christopher: "God" is a term than which none greater can be used.
Schmidinger, Heinrich: **Kierkegaard** und **Fichte**. – Greg LXII, 1981, 499–542.
Virgoulay, René: **Blondel** et le modernisme. La philosophie de l'action et les sciences religieuses ‹1896–1913›. – P: Éd. du Cerf 1980. 577 p.; F 190,–.
Kowalczyk, Stanisław: Le rôle de la sixième voie de J. **Maritain** dans la philosophie moderne de Dieu. – DThom LXXXIII, 1980, 381–393.
Falkenstein, Matthias: Religion als philosophisches Problem. Studien zur Grundlegung der Frage nach der Wahrheit der Religion im religionsphilosophischen Denken von Heinrich **Scholz**. – Ffm, Bern: Lang 1981. VII, 232 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 160; sfr 55,– [Diss., Marburg]
Gamerro, Renzo: Romano **Guardini**, filosofo della religione. – Mil: Istituto Propaganda Libr. 1981. XXVIII, 389 p. = Fede e cultura.
Fenton, John Y.: Mystical experience as a bridge for cross-cultural philosophy of religion: A critique. – Journal of the American Academy of Religion XLIX, 1981, 51–76.
Martínez Gómez, Luis, SJ: Un siglo de filosofía católica. De la ancilaridad a la libertad. – EE LVI, 1981, 515–543.
Neidl, Walter M.: Christliche Philosophie – eine Absurdität? Antrittsvorlesung gehalten am 27. März 1979 an der Univ. Salzburg ‹1›. – Salzburg, Mchn: Pustet (1981). 48 S. = Salzburger Universitätsschriften LXX; brosch. DM 12,–.
Vattuone, Giuseppe: Il falso scientifico materialista alla base dell'ateismo moderno ‹aspetto scientifico›. – Diagnose dell'ateismo contemporaneo ... = Studia Urbania VIII, (R, Brescia 1980), 92–132.
Marxer, Fridolin: Die Infragestellung Gottes. Antwort auf die Provokation des Atheismus. – (Frb/S:) Imba Verl. (1980). 143 S. = Imba Impulse XV; DM 10,80.
Kaufman, Gordon D.: Constructing the concept of God. – NZSystTh XXIII, 1981, 29–56.
Battaglia, Anthony: The ontological argument one more time. – Horizons VII, 1980, 219–230.

VII. Fundamentaltheologie

Kolping, Adolf: Fundamentaltheologie. Bd. III: Die katholische Kirche als Sachwalterin der Offenbarung Gottes. Teil 1: Die geschichtlichen Anfänge der Kirche Christi. – Mstr: Regensberg (1981). XXV, 875 S.
Stobbe, Heinz Günther: **Hermeneutik** – ein ökumenisches Problem. Eine Kritik der kath. **Gadamer** Rezeption. – Zü, Köln: Benziger; Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1981. XII, 278 S. = Ökumenische Theologie VIII; kart. DM 48,– [Diss., Münster. Gekürzt]
Coulson, John: Religion and imagination: 'in aid of a Grammar of Assent'. – Oxf: Clarendon Pr. 1981. 192 p.; £ 12,50.
Anderer, Emmeram Peter: Theologiesprache in Frankreich nach der soziozentrischen Wende. Versuch eines Neologismenwörterbuchs anhand der Zeitschr. „Lumière et vie" – Bd. I. II: Theol. Neologismenwörterbuch. – Wien: VWGÖ (1981). 160 S.; 454 S. = Dissertation der Universität Salzburg XV; öSch 480,–.
Biser, Eugen: Theologie im Stadium ihrer Selbstkorrektur. Gastvorlesung bei der Thomasfeier der Kath.-Theol. Fakultät der Univ. Salzburg am 5. März 1981. – Salzbg, Mchn: Pustet (1981). 21 S. = Salzburger Universitätsreden LXXI; brosch. DM 7,–.
Bartsch, Christian: **„Frühkatholizismus"** als Kategorie historisch-kritischer Theologie. Eine methodologische u. theologiegeschichtliche Untersuchung. – B: Selbstverl. Institut Kirchen und Judentum 1980. VII, 622, XLV S. = Studien zu jüdischem Volk und christlicher Gemeinde III; kart. DM 21,50.
Neufeld, Karl H., SJ: Frühkatholizismus – systematisch. – Greg LXII, 1981, 431–466.
Whitney, Barry L.: Divine immutability in Process philosophy and contemporary Thomism. – Horizons VII, 1980, 49–68.
Welker, Michael: Universalität Gottes und Relativität der Welt. Theologische Kosmologie im Dialog mit dem amerikanischen Prozeßdenken nach Whitehead. – (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verl. (des Erziehungsvereins 1981). XII, 256 S. = Neukirchener Beiträge zur systematischen Theologie I; DM 32,– [Habil.-Schrift, Tübingen]
Troconiz, L. M. Fz. de: Recurso al «**sensus fidei**» en la teología católica de **1950** a **1960**. – ScripVict XXVII, 1980, 142–183.
Sæbo, Magne: **Offenbarung** in der Geschichte und als Geschichte. – Studia theologica XXXV, 1981, 33–54.
Blanco, Arturo: La revelación como «locutio Dei». – Scripta theologica XIII, 1981, 9–62.
Schall, James V., SJ: Revelation, reason and politic. – Greg LXII, 1981, 349–366. 467–498.
Gervais, Pierre, SJ: Les énoncés de foi de l'Eglise aux prises avec la contingence de l'histoire selon Karl **Rahner**. – NRTh, A. CXIII = T. CIII, 1981, 481–511.
Aubert, J.-M.: Le magistère moral de l'Eglise. – La foi et les temps N. S. X, 1980, 311–333.
Dulles, Avery, SJ: Fundamental theology and the dynamics of **conversion**. – Thomist XLV, 1981, 175–193.

VIII. Dogmatik

Bühler, Pierre: Une dogmatique existentielle. – RThPh CXIII, 1981, 139–154.
Mut zur Theologie. Zur Dogmatik von Gerhard **Ebeling**. Tagung vom 16.–20. April 1980. Leitung: Udo Titgemeyer, Joachim Schmidt. – Loccum: Evang. Akademie Loccum (1980). I, 56 S. = Loccumer Protokolle 1980, 15.
Jäger, Alfred: Gott. 10 Thesen. – Tü: Mohr 1980. 160 S.; DM 26,–.
Manaranche, André: Des noms pour Dieu. – (P:) Fayard (1980). 318 p.; F 69,–.
Gisel, Pierre: La **création**. Essai sur la liberté et la nécessité, l'histoire

et la loi, l'homme, le mal et Dieu. – (Genève:) Labor et Fides (1980). 313 p. = Lieux théologiques II; sfr 29,–.

Gesché, Adolphe: Péché originel et culpabilité chrétienne. – La foi et le temps N. S. X, 1980, 568–586.

Jésus Christ. Fils de Dieu. [Par] Albert Dondeyne [e. a.] – Brux: Facultés Univ. Saint-Louis 1981. 242 p. = Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis XVIII; FB 550,–; [cont.:] p. 13–49: Dondeyne, Albert: Le malaise christologique contemporain; p. 51–114: Mouson, Jean: Genèse de la christologie dans le Nouveau Testament. De l'histoire de Jésus à la confession du Fils de Dieu; p. 115–146: Vergote, Antoine: Jésus de Nazareth sous le regard de la psychologie religieuse; p. 147–173: Renaud, Michel: Le problème christologique et la philosophie de la finitude; p. 175–216: Gesché, Adolphe: La confession christologique «Jésus, Fils de Dieu». Étude de théologie spéculative.

Corbin, Michel: L'inouï de Dieu. Six études christologiques. – (P:) Desclée [&] de Brouwer (1980). 364 p.; F 132,–.

Galot, Jean: Le Christ, foi et contestation. – (Chambray:) C. L. D. (1981). 247 p. = Le Caillou blanc III; F 63,50.

Margerie, Bertrand de: Les perfections du Dieu de Jésus Christ. – P: Éd. du Cerf 1981. 489 p.; F 126,–.

Marchesi, Giovanni: Gesù di Nazareth: tu chi sei? La coscienza filiale del Cristo. – CivCatt CXXXII, 1, 1981, 429–443.

Amigues, Maguy: Le chrétien devant le refus de la mort. Essai sur la **résurrection**. – P: Éd. du Cerf 1981. 286 p. = Cogitatio fidei CVII.

Nicolas, Marie-Joseph: Pour une théologie intégrale de la **rédemption**. – RThom, A. LXXXIX = T. LXXXI, 1981, 34–78.

Beek, A. van de: De menselijke persoon van Christus. Een onderzoek aangaande de gedachte van de anhypostasie van de menselijke natuur van Christus. – Nijkerk: Callenbach 1980. 260 blz.; hfl 39,50.

Gaboriau, Florent: Naître à Dieu. Questions sur le **baptême**. – P: FAC (1981). 124 p. = Théologie nouvelle; F 45,–.

Fernández, Pedro: El bautismo en el Espíritu Santo. Hermenéutica católica de la renovación carismática. – CTom, A. LXXII = T. CVIII, 1981, 277–326.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

M[a]cSweeney, William: Roman Catholicism. The search for relevance. – NY: St. Martin's Pr. (1980). XVI, 272 p.

Döpmann, Hans-Dieter: Die russische orthodoxe Kirche in Geschichte und Gegenwart. 2., überarb. Aufl. – B: Union-Verl. 1981. 389 S.

Rouleau, François: La grande épreuve de l'Eglise **russe**. – Istina XXVI, 1981, 7–20; p. 21–36: Emmanuel, Pierre: Solidarité des Eglises occidentales avec les Eglises de l'est.

Lenhardt, Pierre: Auftrag und Unmöglichkeit eines legitimen christlichen Zeugnisses gegenüber den Juden. Eine Untersuchung zum theologischen Stand des Verhältnisses von Kirche u. jüdischem Volk. (Aus dem Franz. übers. von Ursula Bohn.) – B: Selbstverl. Institut Kirche und Judentum 1980. IX, 140 S. = Studien zu jüdischem Volk und christlicher Gemeinde I.

Bouwen, Fr.: Ouverture du dialogue théologique entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe. – Parole d'Orient XXIX, 1979, 314–341.

Aalst, A. J. van der: De theologische dialoog tussen de orthodoxe en de katholieke kerk. – HCO XXXIII, 1981, 153–171.

Den Lutherske bekendelse i dag. Udgivet i anledning af den Augsburgske Bekendelses 450 års jubilaeum. Red. af Johannes Langhoff. – Århus: Aros 1980. 208 p.

Desseaux, Jacques-Élisée: Nouveau vocabulaire œcuménique. – P: Éd. du Cerf (1980). 139 p. = Dossiers libres; F 28,50.

Major studies and themes in the ecumenical movement, compiled by Ans J. van der Bent. – Geneva: World Council of Churches 1981. VII, 133 p.

Hryniewicz, Wacław: Ökumenische Rezeption und konfessionelle Identität. – UnSa XXXVI, 1981, 116–131; S. 132–148: Meyer, Harding: Ökumenische Dialoge auf Weltebene. Entstehung, Charakter, Ergebnisse.

Vismann, Dieter: Tagesordnungspunkt Ökumene. – (Han:) Lutherhaus-Verl. (1980). 140 S. = Top IV; kart. DM 9,60.

Einheit im Geist – Vielfalt in der Kirche. Bericht der VIII. Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen, 18.–25. Okt. 1979, Kreta. – (Genf: Konferenz Europäischer Kirchen 1980.) 351 S.; DM 14,–.

Faith and science in an unjust world. Report of the World Council of Churches' Conference on Faith, Science and the Future. Massachusetts Institute of Technology, Cambridge, USA, 12–24 July 1979. Vol. I: Plenary presentations. Ed. by Roger L. Shinn. II: Reports and recommendations. Ed. by Paul Abrecht. – Gen: World Council of Churches (1980). XIV, 392 p.; 214 p.; F 25,–.

Den Frieden tun. Die 3. Weltversammlung der Weltkonferenz der Religionen für den Frieden. Hrsg. von Maria Alberta Lücker. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1980). 142 S.; kart. DM 14,80.

Friedli, Richard: Frieden wagen. Ein Beitrag der Religionen zur Gewaltanalyse und zur Friedensarbeit. – Frb/S: Univ.-Verl. 1981. 252 S. = Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie XIV; sfr 29,–.

Lorenzen, Thorwald: Baptists and ecumenicity with special reference to baptism. – EcumRev XXXII, 1980, 257–272.

X. Moraltheologie

Perini, G., CM: Temi e problemi di una teologia morale «alla luce del Concilio». – DThom LXXXIII, 1980, 140–164.

Schlögel, Herbert, OP: Kirche und sittliches Handeln. Zur Ekklesiologie in der Grundlagendiskussion der deutschsprachigen katholischen Moraltheologie seit der Jahrhundertwende. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. (1981). XXVII, 261 S. = Walberberger Studien. Theologische Reihe XI; Lw. DM 42,–. [Diss., Bonn]

Hare, R. M.: Moral thinking. Its levels, method, and point. – Oxf: Oxford Univ. Press 1981. 220 p.; £ 11,–.

Maren-Grisebach, Manon: Stellung beziehen. Einführung in ethische Probleme. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1981). 112 S.

Ceccarini, Luigi: La morale come chiesa. Ricerca di una fondazione ontologica. – Nap: d'Auria 1980. XIX, 224 p. = Historia salutis. Serie teologica VI; Lire 12 000.

Roth, Robert J., SJ: Moral obligation and God. – NewSchol LIV, 1980, 265–278; p. 279–304: Burch, Robert: Objective values and the divine command theory of morality.

Frey, Christofer: Zum Thema der Vernunft in der evangelischen Ethik. – ZevE XXV, 1981, 197–217.

Furger, Franz: Geschichtlichkeit und Verbindlichkeit sittlicher Normen. – Studia moralia XVIII, 1980, 269–297.

La loi dans l'éthique chrétienne. [Par] Morand Kleiber [e. a.] – Brux: Facultés Univ. Saint-Louis 1981. 254 p. = Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis XIX; FB 550,–; [cont.:] p. 11–38: Kleiber, M.: Le concept de loi et la place de la loi dans l'éthique; p. 39–85: Kerckhove, Michel van de: Le problème des fondements éthiques de la norme juridique et la crise du principe de légalité; p. 87–110: Remy, Jean: Valeurs, normes et légitimité: point de vue sociologique; p. 111–138: Bogaert, Pierre-Maurice: Signification et rôle de la loi dans l'Ancien Testament; p. 139–184: Giblet, Jean: La loi du Christ; p. 185–207: Florence, Jean: Le désir de la loi; p. 209–250: Weber, Philippe: La loi et vie chrétienne.

Wohlman, Avital: Amour du bien propre et amour de soi dans la doctrine thomiste de l'**amour**. – RThom, A. LXXXIX = T. LXXXI, 1981, 204–234.

Bleske, Elisabeth: Konfliktfeld **Ehe** und christliche Ethik. Mit einem Vorw. von Anita Mandel. – Mchn: Kösel-Verl. (1981). 301 S.; DM 48,–.

Atomwaffen und Ethik. Der deutsche Protestantismus und die atomare Aufrüstung 1954–1961. Dokumente u. Kommentare. Hrsg. von Christian Walther unter Mitarb. von Wolf Werner Rausch [u. a.] – (Mchn:) Kaiser (1981). 186 S. = Studienbücher zur kirchlichen Zeitgeschichte III; kart. DM 25,–.

Thielicke, Helmut: Leben mit dem Tod. – Tü: Mohr 1980. XI, 346 S.

Schmalenberg, Erich: Tötende Gewalt. Ein theol.-ethische Studie. – Ffm, Bern: Lang 1981. 312 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 167; brosch. sfr 56,–.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Trenner, Florian: Der heilige **Florian**. – Rgb: Pustet (1981). 144 S., zahlr. Abb. im Text, 22 Taf. im Text; DM 19,80.

Voguée, Adalbert de: Saint **Benoît**, sa vie et sa règle. Études choisies. – (Bégrolles-en-Mauges ‹Maine-&-Loire›: Abbaye de Bellefontaine 1981.) 236 p. = Collection "Spiritualité orientale et vie monastique" XII; F 172,–.

Kleiner, Sighard: Dans l'unité du Saint-Esprit. Entretiens spirituels sur la Règle de St. Benoît. – P: Téqui (1980). 259 p.; F 48,–.

Waddell, Chrysogonus, OCSO: Simplicity and ordinariness: The climate of early Cistercian hagiography. – Simplicity and ordinariness..., Kalamazoo 1980, 1–47; p. 48–67: Bell, David N.: Contemplation and mystical experience in the Libellus de contemplatione of Master **Hildebrand**.

Laba Lajar, Leo: "Franciscus vir Dei". Indagine analitico-teologica sulla figura di S. Francesco come "uomo-di-Dio" in S. **Bonaventura**, nel contesto dell'agiografia precedente. – R: Pont. Athenaeum Antonianum 1980. 248 p. = Studia Antoniana XXV; Lire 7 000.

Meister **Eckhart** heute. Beiträge von Karl Albert [u. a.] – Hrsg. von Wolfgang Böhme. – (Karlsr: Selbstverl. Böhme 1980). 109 S. = Herrenalber Texte XX.

Das **„Einig Ein"**. Studien zu Theorie und Sprache der deutschen Mystik. Hrsg. von Alois M. Haas u. Heinrich Stirnimann. Mit Beitr. von J. Boeckmans [u. a.] – Frb/S: Univ.-Verl. 1980. 454 S. = Dokimion. Neue Schriftenreihe zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie VI; sfr 65,–; [enth.:] S. 11–61: Mieth, Dietmar: Meister **Eckhart**: Authentische Erfahrung als Einheit von Denken, Sein und Leben; S. 63–86: Brunner, Fernand: Le mysticisme de Maître Eckhart. Étude comparative; S. 87–107: Friedli, Richard: Der „Große Tod" und das „Große Mitleid". Kulturanthropologische Bemerkungen zur Übersetzungsproblematik im Gespräch über Eckhart zwischen Christen und japanischen Buddhisten; S. 109–166: Malte Fues, Wolfram: Unio inquantum spes: Meister Eckhart bei Ernst Bloch; S. 167–207: Gnädinger, Louise: Der Abgrund ruft dem Abgrund. **Taulers** Predigt Beati oculi (V 45); S. 209–280: Stirnimann, Heinrich: Mystik und Metaphorik. Zu **Seuses** Dialog; S. 281–367: Michel, Paul: Heinrich Seuse als Diener des göttlichen Wortes. Persuasive Strategien bei der Verwendung von Bibelzitaten im Dienste seiner pastoralen Aufgaben; S. 369–415: Haas, Alois M.: Die „Theologia Deutsch." Konstitution eines mystologischen Texts; S. 417–443: Boeckmans, Jef: Mystik als Bewußtseinsprozeß und als Gemeinschaft der Liebe. Zum Problem der natürlichen Mystik bei **Ruusbroec**.

Huot de Longchamp, Max: La croissance intensive de l'expérience mystique: blessure et brûlure chez Saint **Jean de la Croix**. – Carmelus XXVIII, 1981, 16–67.

Utz, Hans J.: Wallfahrten im Bistum **Regensburg**. – Zü: Schnell & Steiner (1981). 280 S., zahlr. Taf. im Text; DM 26,–.

Hoornaert, P.: The contemplative aspiration. A study of the prayer theology of **Tomás de Jesús** ‹1568–1627›. – EThL LVI, 1980, 339–376.

Ménard, Michèle: Une histoire des mentalités religieuses aux **XVII**e et **XVIII**e siècles. Mille retables de l'ancien diocèse du **Mans**. Préface de Pierre Chaunu. – (P:) Beauchesne (1980). 467 p., 51 fig., 30 cartes; F 270,– [Diss., Paris-Sorbonne]

Laroche, Michel-Philippe: Théotokos. Marie, Mère de Dieu dans

l'expérience spirituelle de l'Église Orthodoxe. – (Sisteron:) Éd. Présence (1981). = Le Soleil dans le Cœur XVIII; F 43,20.

Saward, John: Perfect fools. Folly for Christ's sake in Catholic and Orthodox spirituality. – Oxf [e. a.:] Oxford Univ. Press 1980. XII, 247 p.

Earle, William: Mystical reason. – Chic: Regnery Gateway (1980). XV, 203 p.

Boden, Liselotte M. – Hubert Fein – Alois Staudt: Meditieren – sich entfalten. – Limburg: Lahn-Verl. (1980). 150 S.; kart. DM 16,80.

Bouhours, Fernand: Soyez mes témoins. Une expérience spirituelle. Préface de Joseph Thomas. – P, Frb/S: Ed. Saint-Paul (1980). 173 p.

Barth, Hans-Martin: Wohin – Woher mein Ruf? Zur Theologie des **Bittgebets**. – (Mchn:) Kaiser (1981). 260 S.; kart. DM 32,–.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Poulat, Émile: Une église ébranlée. Changement, conflit et continuité de Pie XII à Jean-Paul II. – (Tourn:) Casterman 1980. 303 p. = Religion et sociétés; F 89,–.

Séguy, Jean: Christianisme et société. Introduction à la sociologie de Ernst **Troeltsch**. – P: Éd. du Cerf 1980. 334 p. = Sciences humaines et religions; F 95,–.

Brattinga, Teija: Theologie van het socialisme. Een studie over het religieus socialisme met name de theorie van het religieus socialisme zoals die is ontwikkeld door Paul **Tillich**. – Bolsward: Witte 1980. XVI, 356 blz.; hfl 49,50.

Dives in misericordia. Commento all'Enciclica **Paolo II** a cura di José Saraiva Martins. – (Bresc:) Paideia (1981). 518 p. = Studia Urbaniana XIII; Lire 18 000.

Bandera, Armando: Justicia, amor, misericordia. Reflexiones sobra la encíclica "Dives in misericordia". – CTom, A. LXXII = T. CVIII, 1981, 209–238.

Lener, Salvatore, SJ: Giustizia, carità e misericordia. Per un'analisi correlativa delle tre idee. – CivCatt CXXII, 2, 1981, 338–357.

Cottier, Georges, OP: Signification chrétienne de la sécularisation. – Nova et vetera LVI, 1981, 14–35.

Daubercies, P.: Égalité et droits de l'homme. – RThL XII, 1981, 187–211.

Scheuner, Ulrich: Ökumenische Zusammenarbeit in Fragen der christlichen Sozialethik. – OekRu XXX, 1981, 234–259; S. 260–274: Navarrete, Urbano, SJ: Soziales Handeln der Kirchen.

Weber, Wilhelm: La realización de lo cristiano en una sociedad pluralista. – Etica y teología ante la crisis contemporánea. I Simposio internacional de teología . . ., Pampl 1980, 451–473; p. 475–490: Stallmach, Josef: Emancipación: realidad y utopía; p. 491–500: Illanes, José Luis: Verdad y convivencia cívica; p. 501–507: Strobl, Wolfgang: Etica, ideologías y metafísica transcendental; p. 567–580: Saranyana, José Ignacio: Significación teológica del crecimiento demográfico; p. 581–590: Aranda, Antonio: Crisis contemporánea y pérdida del sentido del pecado. ‹Reflexiones a partir de la Encíclica «Redemptor Hominis»›; p. 591–595: Messner, Johannes: Derechos humanos y ética.

Femmes dans la société et dans l'église. Des femmes s'adressent aux évêques, des évêques réfléchissent et s'expriment. – P: Éd. du Cerf (1980). 134 p. = Dossiers libres; F 25,60.

Freizeit und Arbeit. Gesellschaftliche Bedingungen und theologische Aspekte. Hrsg. von Paul Guntermann u. Hans-Georg Pust. – (Gelnhausen:) Burckhardthaus-Laetare Verlag; (W:) Echter Verlag (1980). 138 S., 4 Tab. im Text; kart. DM 12,80.

Religions, pouvoir, rapports sociaux. – P: [Société d'Éd.] 'Les Belles Lettres' (1980). 256 p. = Annales littéraires de l'Université de Besançon CCXXXVII = Centre de Recherches d'Histoire Ancienne XXXII; F 140,–.

Herr, Theodor: Soziale Marktwirtschaft oder laboristische Ordnung. Der Standort der katholischen Soziallehre. – ThGl LXXII, 1981, 35–48; S. 49–62: Ermecke, Gustav: Kirche – Naturrecht – Christliche Gesellschaftslehre und deren Beitrag zur Überwindung der Krise des Rechtspositivismus nach dem Zweiten Weltkrieg.

XIII. Kirchenrecht

Proceedings of the Fifth International Congress of Mediaeval Canon Law, Salamanca, 21–25 Sept. 1976 (Ed.:) S. Kuttner and K. Pannington. – CdV: Biblioteca Apostolica Vaticana 1980. XXX, 588 p. = Monumenta Iuris Canonici. Ser. C: Subsidia VI; $ 72,50.

Holmes, P. J.: Elisabethan casuistry. – [Lo:] Catholic Record Soc. 1981. 130 p. = Catholic record Society publications. ‹Records series› LXVII.

Bertagna, Bruno: Santa Sede ed Organizzazioni Internazionali. – MonEccl Series XVI, Vol. CVI, 1981, 250–286.

Aznar, Federico R.: La nueva concepción global de la Curia diocesana en el Concilio Vaticano II. – RED XXXVI, 1981, 419–447.

Oliveri, Mario: The representatives. The real nature and function of **papal legates**. Pref.: Giovanni Benellii. Postscript: Salvatore Pappalardo. – Gerrard Cross: Van Duren 1980. 192 p.

Parisella, Innocentius: De aequitate doctrinae et praxis in iurisprudentia rotali. – PRMCLit LXIX, 1980, 375–398.

Coriden, James A.: Law in service to the People of God. – Jurist XLI, 1981, 1–20; p. 59–80: Huels, John M., OSM: Another look at lay jurisdiction.

Schmitz, Heribert: Pfarrer und Gemeinde. – AkKR CXLVIII, 1980, 48–71.

Barberini, Giovanni: Appunti e riflessioni sull'applicazione del principio di sussidiaretà nell'ordinamento della Chiesa. – EJC XXXVI, 1980, 329–361.

Zalba, Marcelino, SJ: De sacerdotalis caelibatus dispensatione normae hodiernae. – PRMCLit LXX, 1981, 237–256.

Müller, Hubert: Der **Bischof** als erstberufener Spender des **Firmsakramentes**. – Der Dienst für den Menschen in Theologie und Verkündigung. Festschrift für Alois Brems, Rgb (1981), 313–327.

Boekholt, Peter: Das Geheimnis der Eucharistie in der kirchlichen Rechtsordnung. Grundriß der partikularen Gesetzgebung für die Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. – R: LAS (1981). 193 S. = Biblioteca di scienze religiose XXXVI; Lire 15 500.

Turowski, Leopold: Ein Rechtsinstitut im Umbruch. Das neue Ehe- und Familienrecht in katholischer Sicht. – Ffm: Knecht 1981. 256 S. = Familie in Kirche, Gesellschaft und Staat; kart. DM 34,–.

Mendonça, Augustine: Antisocial personality and nullity of marriage. – Studia canonica XV, 1981, 45–72; p. 73–86: Bernhard, Jean: L'évolution de la jurisprudence matrimoniale. Le point de vue d'un canoniste; p. 87–134: Beyer, Jean, SJ: Le deuxième projet de droit pour la vie consacrée; p. 135–198: Green, Thomas J.: Penal law revisited: The revision of the penal law schema; p. 199–139: Zusy, James B., OP: Matrimonial consent and immaturity; p. 249–262: Lapointe, Eugène, OMI: Understanding Christian marriage in a culturally changing Lesotho; p. 263–283: Cunningham, Richard G.: Marriage and the nescient Catholic: questions of faith and sacrament.

Aubert, Jean-Marie: Couple et corps social. – RDC XXXVII, 1981, 150–163.

Janssen, Albert: Historisch-kritische Theologie und evangelisches Kirchenrecht. Zur kirchenrechtlichen Bedeutung der Theologie Gerhard **Ebelings**. – ZevKR XXVI, 1981, 1–50.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Hennig, Gerhard: Stärkt die Seelen! Grundlinien evang. Seelsorge und Seelsorgeausbildung. – Stu: Calwer Verl. 1981. 62 S. = Calwer Paperback; kart. DM 8,50.

Horstmann, Johannes: „Auswahlchrist" oder „Mündiger Christ"? Zur Rezeption soziologischer Begriffe in der Praktischen Theologie. – ThGl LXXII, 1981, 75–89.

Corbett, J(ack) Elliott – Elizabeth S. Smith: Becoming a prophetic community. – Atlanta, Georgia: Knox Press (1980). 200 p.; $ 7,95.

Ratzmann, Wolfgang: Missionarische Gemeinde. Ökumenische Impulse für Strukturreformen. – B: Evang. Verl.-Anst. (1980). 257 S. = Theologische Arbeiten XXXIX.

Kirche in der Stadt. Erfahrungen, Experimente, Modelle in europäischen Großstädten. Hrsg. von Michael Göpfert und Christian Modehn. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1981). 160 S. = Kohlhammer Urban-Taschenbücher. T-Reihe 652; kart. DM 18,–.

Pinzl, Richard: Öffentlichkeitsarbeit in der Gemeinde. – Rgb: Pustet 1980. 84 S., graph. Darst. = Pfarrei heute; kart. DM 12,80.

Seitz, Manfred: Elementare Verkündigung und veränderte Gemeinde. Ein pastoraltheologischer Beitrag zur Evangelisierung der Kirche. – Das Wort, das weiterwirkt. Aufsätze zur praktischen Theologie in memoriam Kurt Frör, (Mchn 1981), 98–107; S. 108–121: Joest, Wilfried: Thesen zur Problematik der Vermittlung in der Theologie; S. 134–149: Gräßmann, Frithjof: Was ist Gottesdienst? Eine praktisch-theologische Problemanzeige; S. 150–166: Krusche, Peter: Die **Taufe** in der Volkskirche; S. 169–178: Stollberg, Dietrich: Abschied vom Pathos der Veränderung. Gruppendynamik, Psychoanalyse und Theologie – Anspruch und Wirklichkeit; S. 179–187: Frör, Peter: Die Unfähigkeit zu leiden – ein seelsorgerliches Problem; S. 188–196: Frör, Hans: Krisenseelsorge; S. 202–220: Barth, Hans-Martin: Seelsorge als Sakrament. Ein Beitrag zur Begegnung von Gesprächstherapie und christlicher Tradition; S. 221–236: Riess, Richard: Heilung und Heil. Zu einem exemplarischen Thema im Verhältnis von Theologie und Humanwissenschaften.

Platt, Nancy Van Dyke: Pastoral care to the cancer patient. Foreword: Christian A. Hovde. – Springfield, Illinois: Thomas Publ. (1980). XIII, 84 p.

Faber, Heije: De zeilen strijken. Over het ouder worden. Een pastoraal-psychologische visie op ouder worden in onze samenleving. – Hilv: Gooi en Sticht (1980). 144 blz.; hfl 21,90.

Brovelli, Franco: Contributo per una pastorale dei **sacramenti**. – Orientamenti pastorali N. S. n° 11/12, 1980, 8–39.

Huijser, Ph(ilip) J(acob): **Biecht** en private zondebelijdenis. Een onderwerp uit de christelijke zielszorg. Met een voorwoord van T. Brienen. – Kampen: Kok 1980. 300 blz.; hfl 49,–.

Hübinger, Willi: Der Jugend eine Chance. Aspekte kirchlicher **Jugendarbeit**. – Limburg: Lahn-Verl. (1981). 127 S. = Offene Gemeinde XXXIV; kart. DM 14,80.

Weder, Dölf: Christliche Jugendarbeit (– was ist das)? Eine empirische praktisch-theolog. Studie am Beispiel von 12 Jugendlagern des CVJM/F in der deutschsprachigen Schweiz. – (St. Gallen:) Schweizer. CVJM-Verl. St. Gallen (1980). 439 S.; sfr 46,80.

Kaufmann, Hans Bernhard: Kindsein als Modell des Menschseins – Seine Bedeutung für das Generationenverhältnis. – Das Wort, das weiterwirkt. Aufsätze zur praktischen Theologie in memoriam Kurt Frör, (Mchn 1981), 21–32; S. 33–41: Moritzen, Niels-Peter: Projektionen und Projekte. Ein menschliches Bild der fremden Länder als Aufgabe christlicher Erziehung; S. 48–57: Adam, Gottfried: Religionspädagogik als kritisch-konstruktive Theorie; S. 58–70: Sturm, Wilhelm: Lebensfragen im Religionsunterricht. Die Lebenskunde der zwanziger Jahre als Vorstufe des problem-orientierten Unterrichts; S. 71–83: Fraas, Hans-Jürgen: Didaktik des Religionsunterrichts unter wirkungsgeschichtlichem Aspekt.

Gillet, Marcel: Formateurs de jeunes. Pour une catéchèse efficace. – P: Téqui (1980). 258 p.; F 48,–.

Wehrle, Paul: Die Bedeutung des Symbols für die religiöse Erziehung. – Mchn: Minerva-Publikation 1980. 40 S. = Eichstätter Hochschulreden XXII; geh. DM 6,80.

Das Religionsbuch der Zukunft. Ein Schulbuch-Symposion – zu-

gleich eine bunte Collection für Lehrer u. Schulbuchmacher mit Beitr. von Pädagogen u. Theologen aus 6 europ. Ländern. Erarb. von Herbert Schultze [u. a.] im Auftr. des Comenius-Instituts, Münster/Westf., u. des Religionspädagogischen Studienzentrums Kronberg/Ts. – Stu: Metzler (1980). 108 S.; kart. DM 19,80.

Saller, Margot: Religionsdidaktik im Primarbereich. Theologische und pädagogische Perspektiven der Grundschulreform. – Mchn: Kösel-Verl. (1980). 180 S.; kart. DM 28,– [Diss., Wien]

Langer, Wolfgang – Barbara Ott – Jürgen Werbick: Sittliche Erziehung im Religionsunterricht. Die Vorträge des religionspädagogischen Kurses 1978 im Cassianeum Donauwörth. – Dnwth: Auer (1980). 63 S.; kart. DM 8,80.

XV. Liturgiewissenschaft

Le Christ dans la liturgie. Conférences Saint-Serge, XXVII[e] Semaine d'Études Liturgiques, Paris, 24–28 juin 1980; éditées par A(chille) M. Triacca et A. Pistoia. [Par] C[onstantin] Andronikof [e. a.]. – R: C(entro) L(iturgico) V(incenziano) Ed. Liturgiche 1981. 376 p. = Bibliotheca "Ephemerides liturgicae". Subsidia XX; Lire 20 000; [cont.:] p. 13–25: Andronikof, C.: Le Dieu-homme dans la liturgie de la **Transfiguration** et de l'**Ascension**; p. 27–35: Bobrinskoy, Boris: Comment le **Christ** et le **Saint Esprit** se situent-ils l'un par rapport à l'autre dans la liturgie?; p. 37–47: Cazelles, Henri: Le **Messie** dans l'Ancien Testament; p. 49–63: Dalmais, I.-H.: Le Christ dans les liturgies syriennes orientales et occidentales; p. 65–83: Gerhards, Albert: Le phénomène du Sanctus adressé au Christ. Son origine, sa signification et sa persistance dans les **anaphores** de l'Eglise d'**Orient**; p. 85–104: Hruby, Kurt: Le **Messie** dans la liturgie **juive**; p. 105–129: Kniazeff, Alexis: La passion du Christ et le jugement de ce monde ‹Jean 12,31› d'après les lectures bibliques de la Semaine Sainte byzantine; p. 131–142: Koulomzine, Nicolas: La prière du Christ au Père; p. 143–149: Neunheuser, B.: Les fêtes de l'année liturgique: fêtes du Christ? ‹Comment expliquer l'absence de fêtes du Père?›; p. 151–167: Ossorguine, Nicolas: La Résurrection du Christ en tant que victoire définitive sur la mort à travers le septième jour, d'après la liturgie orthodoxe; p. 169–178: Raffin, Pierre: La fête de Noël, fête de l'événement ou fête d'idée?; p. 179–201: Renoux, Charles: Le Christ dans quelques textes du rite **arménien**; p. 203–215: Rordorf, Willy: La liturgie et le problème du «**Filioque**»; p. 217–243: Rose, André: Versets psalmiques de Pâques et de l'Ascension; p. 245–260: Theodorou, Evangelos: Le Christ dans le cycle des fêtes de l'Eglise orthodoxe; p. 261–303: Triacca, Achille M.: «Christoprosopographie». Frontière entre la christologie et la christianologie selon les sources liturgiques occidentales (De la méthode à la théologie liturgique); p. 305–330: Webb, Douglas: Le Christ dans la liturgie baptismale de l'**Eglise nestorienne**; p. 331–343: Westphal, Gaston: Le Christ dans la récente liturgie romande des temps de fête et dans le nouveau recueil «Nos coeurs te chantent» à l'usage des Eglises **protestantes** de France; p. 345–361: Zellweger, Eberhard: Les fêtes du Christ dans l'année liturgique des Eglises réformées de Suisse Alémanique; p. 363–376: Žužek, Roman: Christologie et sotériologie de la prière de l'Hymne des **Chérubins**.

Truzzi, Carlo: La liturgia di **Verona** al tempo di San **Zeno** ‹ca. 360–380›. Riti, usanze, teologia. – Studia Patavina XXVII, 1980, 539–564.

Dinet, Dominique: Les ordinations sacerdotales dans les diocèses d'**Auxerre**, **Langres** et **Dijon** ‹**XVII**[e]–**XVIII**[e] siècles›. – Revue d'histoire de l'Eglise de France LXI, 1980, 211–242.

Probst, Manfred: Der Ritus der **Kindertaufe**. Die Reformversuche der katholischen Aufklärung des deutschen Sprachbereiches. Mit einer Bibliographie der gedruckten Ritualien des dt. Sprachbereichs von 1700–1960. – Tr: Paulinus-Verl. 1981. 310 S. = Trierer theologische Studien XXXIX; kart. DM 48,–.

Jounel, Pierre: Les sources liturgiques anciennes et les missels français du XVIII[e] siècle. – Notitiae XVII, 1981, 122–137.

Maas-Ewerd, Theodor: Die Krise der liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich. Studien zu den Auseinandersetzungen um die „**liturg. Frage**" von **1939** bis **1944**. – Rgb: Pustet 1981. 728 S. = Studien zur Pastoraltheologie III; kart. DM 98,–.

Botte, Bernard, OSB: Vatican II et le renouveau liturgique. – QuestLit LXXII, 1981, 113–134.

Lukken, G(erard): De onvervangbare weg van de liturgie. – Hilv: Gooi en Sticht (1980). 166 blz.; hfl 25,–.

Hesbert, René-Jean: Le **graduel**, chant responsorial. – ELit XCV, 1981, 316–350.

Seasoltz, R. Kevin: Monastery and Eucharist: Some American observations. – Worship LIV, 1981, 512–540.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Klaus Berger, Schw.-Hall-Str. 6, 6901 Gaiberg; Prof. DDr. Carsten Colpe, Schützallee 112, 1000 Berlin 37; Katharina Elliger, Burgholzweg 147, 7400 Tübingen; Prof. Dr. Antonellus Elsässer, Pfalzpaint 66, 8831 Walting; Prof. DDr. Dieter Emeis, Gut Leye, 4500 Osnabrück-Atter; Prof. Dr. Josef Ernst, Kamp 6, 4790 Paderborn; Prof. Dr. Josef Finkenzeller, Neideckstr. 45, 8000 München 60; Prof. Dr. Hayo Gerdes (†), Zeppelinring 127 a, 2300 Kiel 14; Prof. Dr. Wilhelm Gessel, Alter Postweg 120, 8900 Augsburg; Dr. Oda Hagemeyer OSB, Postfach 51 27, 3472 Beverungen; Prof. Dr. Ludwig Hödl, Roomersheide 38, 4630 Bochum-Weitmar; Dr. habil. Immenkötter, Filzstr. 2, 8085 Geltendorf 2; Prof. Dr. Reiner Kaczynski, Prof.-Huber-Platz 1, 8000 München 22; Prof. Dr. Philipp Kaiser, An der Leiten 26, 8831 Dollnstein 2; Prof. DDr. Friedrich Kienecker, Auf der Natte 15, 4791 Wewer; Prof. Dr. Wilhelm Kohl, Uferstr. 12, 4400 Münster; Prof. Dr. Andreas Lindt, Burgerstr. 16, CH-3063 Ittingen; Prof. Dr. Joseph Listl SJ, Lennéstr. 15, 5300 Bonn 1; Dr. Venício Marcolino, Universität Tübingen, Sonderforschungsbereich 8, 7400 Tübingen; Prof. Dr. Dieter Metzler, Zeppelinstr. 9, 4400 Münster; Prof. Dr. Franz Mußner, Domplatz 8, 8390 Passau; Prof. Dr. Heribert Raab, Cité Beauséjour 29, CH-1700 Givisiez; Prof. Dr. Wolfgang Reinhard, Memminger Str. 6, 8900 Augsburg; Dr. Johannes Reiter, Universität Mainz, Postfach 39 80, 6500 Mainz; Dr. Elmar Salmann OSB, Abtei Gerleve, 4425 Billerbeck; Prof. Dr. Josef Scharbert, Pählstr. 7, 8000 München 70; Prof. Dr. Helmut Schnizer, Feuerbachgasse 10, A-8020 Graz; Prof. Dr. Hermann Steinkamp, Geistkamp 40, 4400 Münster; Dr. Maria Barbara von Stritzky, Woldemei 10, 4780 Lippstadt; DDr. Klaus Thomas DD., Glockenstr. 17, 1000 Berlin 37; Dr. Emil Valasek, Mühlenweg 38, 4408 Dülmen; Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Kaarmannweg 20, 4300 Essen 16; Prof. Dr. Harald Wagner, Eichendorffstr. 18, 3554 Gladenbach; Prof. DDr. Paul M. Zulehner, Domplatz 5, 8890 Passau.

Abonnementspreis im Inland incl. 6,5 % USt. – © Aschendorff, Münster (Westf.), 1981 – Printed in Germany

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden. Auch die Rechte der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten. Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte oder benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

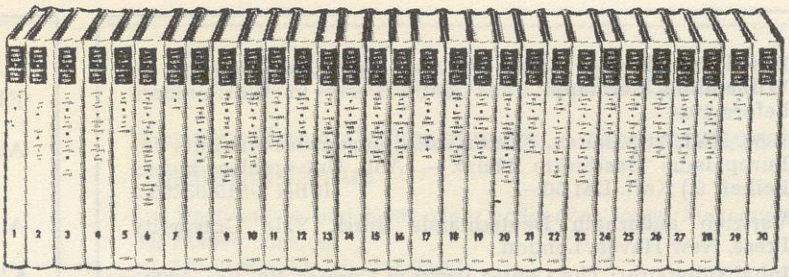
Schriftleitung: 4400 Münster, Johannisstraße 8–10 / Druck: Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster (Westf.).
Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.
Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegt der Prospekt ‚Die Reformation in Westfalen' bei (Verlag Aschendorff Münster)

Eine einzigartige enzyklopädische Bibliothek



Halbzeit!

Bereits nach einem Jahr sind 15 von 30 Teilbänden erschienen



Neuer Teilband
136 Seiten, gebunden,
Subskriptionspreis 24,– DM.

Neuer Teilband
208 Seiten, gebunden,
Subskriptionspreis 36,80 DM.

Neuer Teilband
216 Seiten, gebunden,
Subskriptionspreis 38,20 DM.

„Eines der bedeutendsten theologischen Werke der Gegenwart"
(EKZ-Informationsdienst).

„Ein Gewinn für den Seelsorger und Prediger. Gute Lesbarkeit auch für den nicht unmittelbaren Fachmann – ein modernes Studienkompendium, das auch der Seelsorger und Prediger mit viel Gewinn zur Hand nehmen dürfte"
(Der Prediger und Katechet).

„Bewußt ökumenisch. Die konzeptive Anlage hat bewußt ökumenischen Charakter. Die Sprache lädt zum fortlaufenden Lesen ein. Einförmige Langeweile ist nicht zu befürchten"
(Lutherische Monatshefte).

„Dieses Werk ist das herausragende Ereignis in der theologischen Buchproduktion der letzten Jahre"
(Saarländischer Rundfunk).

„Die Empfehlung einer solchen Enzyklopädie zielt auf jene ab, die in Schule, Gemeinde, Erwachsenenbildung und gesellschaftlichem Engagement besonders von der modernen Gesellschaft in ihrem christlichen Glauben (heraus-)gefordert sind. Für diese bietet die Reihe eine vortreffliche Grundlage" *(Publikforum).*

herder

David Blackbourn: Class, Religion and Local Politics in Wilhelmine Germany. The Centre Party in Württemberg before 1914

1980. XVI, 267 Seiten. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz – Abt. Universalgeschichte, Beiheft 9.) Kart. DM 50,–. ISBN 3-515-03298-3

Vertrieb außerhalb Deutschlands durch Yale University Press, New Haven/London.

Inhaltsübersicht: The Centre Party in German Politics, 1890–1914 – Württemberg in the 19th Century and the Emergence of the C.P. – The C.P. in Württemberg 1895–1914: Structure and Organisation – The C.P. and the Era of Reform in Württemberg – The Centre and the Volkspartei after 1895: Economic Policy and the Uses of Mittelstandspolitik – The Centre and the Polarisation of Politics in Württemberg.

Brigitte Favrot: Le gouvernement allemand et le clergé catholique lorrain de 1890 à 1914

1981. 284 Seiten. Zahlreiche Tabellen und Diagramme, 1 Faltkarte. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte, Mainz – Abt. Universalgeschichte, Beiheft 11.) Kart. DM 38,–. ISBN 3-515-03416-1

Auslieferung außerhalb der Bundesrepublik Deutschland und der Deutschen Demokratischen Republik durch Centre de recherches „Relations Internationales", Faculté des Lettres, ile du Saulcy, Metz.

Inhaltsübersicht: L'administration ecclésiastique – les lois, les hommes et les finances: Structures juridiques et fonctionnaires du culte. L'encadrement clérical. L'église et l'état – Aspects financiers / La nomination d'un évêque allemand au siège épiscopal de Metz: Monseigneur Benzler – une nomination politique? Monsieur Benzler – l'homme, l'évêque / Education et formation du clergé catholique lorrain: Les institutions diocésaines. La faculté de théologie catholique de Strasbourg.

Alexandre Ganoczy / Klaus Müller: Calvins handschriftliche Annotationen zu Chrysostomus. Ein Beitrag zur Hermeneutik Calvins.

1981. VIII, 166 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte, Mainz – Abt. Religionsgeschichte, Bd. 102.) Ln. DM 46,–. ISBN 3-515-03368-8

Chrysostomus war jener Kirchenvater, den Calvin vor allem wegen seiner Schriftauslegung schätzte. Die angezeigte Arbeit nimmt die Edition bisher unveröffentlichter handschriftlicher Annotationen des Reformators zum Homilienwerk des Kirchenvaters zum Anlaß, das Verhältnis zwischen Calvin und Chrysostomus genauer zu untersuchen. Dabei zeigt sich, daß Chrysostomus in formaler Hinsicht durch seine Bevorzugung des Literalsinns gegenüber der allegorischen Auslegung und in inhaltlicher Hinsicht durch sein Schöpfungs-, Kirchen- und Abendmahlsverständnis die Theologie des Genfer Reformators in erheblichem Maße mitgeprägt hat.

Stefan Scheld: Die Christologie Emil Brunners. Beitrag zur Überwindung liberaler Jesulogie und dialektisch-doketischer Christologie im Zuge geschichtlich-dialogischen Denkens.

1981. Ca. 400 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte, Mainz – Abt. Religionsgeschichte, Bd. 104.) Ln. ca. DM 64,–. ISBN 3-515-03318-1

Zwischen der Christologie und Anthropologie Emil Brunners besteht ein enger Zusammenhang. Dennoch hat sich die bisherige Brunner-Forschung überwiegend mit anthropologischen, personalistischen und missionarischen Fragestellungen befaßt. Die angezeigte Arbeit will diese Einseitigkeit aufheben. Darüber hinaus stellt sie ein Stück Christologiegeschichte diskutierend dar in einer Epoche, die an neuen christologischen Impulsen reich ist. Die Weiterführung der Christologie Brunners ergibt u. a. interessante Ansätze zu einer Christologie der Begegnung, einer auf der Erkenntnisebene argumentierenden Aszendenzchristologie und einer menschliche Personalität einschließenden Deutung der Person Jesu Christi.

FRANZ STEINER VERLAG GMBH - WIESBADEN

VERÖFFENTLICHUNGEN DES INSTITUTS FÜR EUROPÄISCHE GESCHICHTE MAINZ

Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte

ALEXANDRE GANOCZY und KLAUS MÜLLER

Calvins handschriftliche Annotationen zu Chrysostomus

Ein Beitrag zur Hermeneutik Calvins

Bd. 102, 1981. 165 Seiten. Kart. DM 46,—. ISBN 3-515-03368-8

Chrysostomus war jener Kirchenvater, den Calvin vor allem wegen seiner Schriftauslegung schätzte. Die angezeigte Arbeit nimmt die Edition bisher unveröffentlichter handschriftlicher Annotationen des Reformators zum Homilienwerk des Kirchenvaters zum Anlaß, das Verhältnis zwischen Calvin und Chrysostomus genauer zu untersuchen. Dabei zeigt sich, daß Chrysostomus in formaler Hinsicht durch seine Bevorzugung des Literalsinns gegenüber der allegorischen Auslegung und in inhaltlicher Hinsicht durch sein Schöpfungs-, Kirchen- und Abendmahlsverständnis die Theologie des Genfer Reformators in erheblichem Maße mitgeprägt hat.

STEFAN SCHELD

Die Christologie Emil Brunners

Beitrag zur Überwindung liberaler Jesulogie und dialektisch-doketischer Christologie im Zuge geschichtlich-dialogischen Denkens

Bd. 104. 1981. X, 347 Seiten. Ln. DM 64,—. ISBN 3-515-03319-1

Zwischen der Christologie und Anthropologie Emil Brunners besteht ein enger Zusammenhang. Dennoch hat sich die bisherige Brunner-Forschung überwiegend mit anthropologischen, personalistischen und missionarischen Fragestellungen befaßt. Die angezeigte Arbeit will diese Einseitigkeit aufheben. Darüber hinaus stellt sie ein Stück Christologiegeschichte diskutierend dar in einer Epoche, die an neuen christologischen Impulsen reich ist. Die Weiterführung der Christologie Brunnes ergibt u.a. interessante Ansätze zu einer Christologie der Begegnung, einer auf der Erkenntnisebene argumentierenden Aszendenzchristologie und einer menschliche Personalität einschließenden Deutung der Person Jesu Christi.

Vorträge

WOLFGANG ROCHLER

Martin Luther und die Reformation als Laienbewegung

Nr. 75. 1981. 75 Seiten. Kart. DM 12,80. ISBN 3-515-03514-1

PETER MEINHOLD

Die Begegnung der Religionen und die Geistesgeschichte Europas

Nr. 76 1981. 80 Seiten. Kart. DM 14,—. ISBN 3-515-03568-0

FRANZ STEINER VERLAG GMBH · WIESBADEN

Buchempfehlungen

Alfons Erb

Kreuzzug der Liebe

Leben und Werke des heiligen Vinzenz von Paul
60 Seiten, 4 schwarzweiße Abbildungen, 14,5 cm x 20,5 cm, kt., 9,80 DM
Lassen Sie sich durch eine hervorragende Feder über Vinzenz von Paul unterrichten. Ein kleines Meisterwerk über einen Heiligen, das sich mit höchstem Genuß lesen läßt. Zum 400. Geburtstag des „Patrons aller Werke der Caritas" erschienen.

Leonard Holtz

Die Mitte des Menschen

Herz-Jesu-Meditation in Geschichte und Gegenwart
204 Seiten, 8 schwarzweiße und 5 vierfarbige Bildtafeln, 12 x 18 cm, Pappband, ca. 36,– DM
Auf der Suche des heutigen Menschen nach der Mitte will dieses Buch die Dimension des Herzens aufweisen, Anleitung zu einer zeitgemäßen Herz-Jesu-Meditation geben und zur Auseinandersetzung mit dieser Form christlicher Frömmigkeit provozieren. Ein Überblick über die Geschichte der Herz-Jesu-Verehrung konfrontiert mit Texten der Heiligen Schrift, der Vätertheologie, der mittelalterlichen Mystik und der Herz-Jesu-Frömmigkeit der letzten Jahrhunderte. In einem eigenen Teil sind ausgesuchte Texte, Lieder und Gebete aus Geschichte und Gegenwart zusammengestellt und die Anrufungen der Herz-Jesu-Litanei zur Meditation aufgeschlossen.

Peter Krämer

Religionsfreiheit in der Kirche

Das Recht auf religiöse Freiheit in der kirchlichen Rechtsordnung
Canonistica. Beiträge zum Kirchenrecht, Bd. 5. 1981. 44 Seiten, kartoniert, 12,80 DM
Die Frage nach dem Recht auf religiöse Freiheit in der kirchlichen Rechtsordnung soll an Hand von zwei Problembereichen dargestellt werden: Welche Bedeutung kommt dem Recht auf religiöse Freiheit für die Grundlagendiskussion innerhalb der katholischen Kirchenrechtswissenschaft zu? Wie wirkt sich die Anerkennung des Rechts auf religiöse Freiheit auf die konkrete Gestaltung des kirchlichen Rechts aus?

Manfred Probst

Der Ritus der Kindertaufe

Der Reformversuch der katholischen Aufklärung des deutschen Sprachbereiches
Trierer Theologische Studien, Bd. 39. 310 Seiten, 48,– DM
In dieser Arbeit werden die Zeichen, Inhalte und Aufbauprinzipien von etwa 150 aufklärerischen katholischen Taufriten analysiert und aufgearbeitet. Der Autor möchte damit stärker als bisher neben den theoretischen Reformideen die konkreten liturgischen Gottesdienstentwürfe der Aufklärung in das Blickfeld der Forschung rücken. Das Ergebnis der dafür notwendigen Sichtung der Ritensammlungen der Aufklärungszeit brachte eine Reihe vergessener oder bisher nicht bekannter Ritualien ans Tageslicht.

Paulinus-Verlag
Postfach 3040 - 5500 Trier

tübinger theologische studien

Konstantinos Delikostantis · Der moderne Humanitarismus

Zur Bestimmung und Kritik einer zeitgenössischen Auslegung der Humanitätsidee
ca. 240 Seiten, Kt., ca. DM 32,00

Die Orientierung am Prinzip des „größten Glücks der größten Zahl" scheint die gegenwärtige Gesellschaft als eine humane zu qualifizieren. Demgegenüber zeigt der Autor, daß durch die Vorrangstellung des sozialeudämonistischen Prinzips die Humanität gefährdet ist, daß also der Sozialeudämonismus der eigentliche moderne Humanitarismus ist. Dieser kritische Standort wird dadurch gewonnen, daß Freiheit und Würde des Menschen als Fundament des Humanitätsdenkens in ihren Grundweisen als Gerechtigkeit und Liebe dargestellt werden. Dabei wird die christliche Liebesidee als die entscheidendste Ausprägung des Liebesethos und Kants Idee der sittlich-rechtlichen Autonomie als die tiefste Auslegung des Gerechtigkeitsprinzips sichtbar.
Dem Verfasser gelingt es, die Humanitätsidee von ihrer sozialeudämonistischen Verkehrung zu unterscheiden und sie so als Fundament des Ethos freizulegen.

Bereits erschienen (eine Auswahl):

Wilhelm Korff · Norm und Sittlichkeit

Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft
216 Seiten, Kt., DM 34,00

Hans Wagenhammer · Das Wesen des Christentums

Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung
262 Seiten, Kt., DM 42,00

Arno Schilson · Geschichte im Horizont der Vorsehung

G. E. Lessings Beitrag zu einer Theologie der Geschichte
352 Seiten, Kt., DM 42,00

Gerhard Heinz · Das Problem der Kirchenentstehung in der deutschen protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts

443 Seiten, Kt., DM 58,00

Hermann Josef Pottmeyer · Unfehlbarkeit und Souverenität

Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts
452 Seiten, Kt., DM 60,00

Dietmar Mieth · Dichtung, Glaube und Moral

Studien zur Begründung einer narrativen Ethik. Mit einer Interpretation zum Tristanroman Gottfrieds von Straßburg.
270 Seiten, Kt., DM 48,00

Bitte, verlangen Sie Sonderprospekt.

MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG



Aus der Produktion des ERICH WEWEL VERLAGES

Wladimir Solowjew · Deutsche Gesamtausgabe der Werke

Gesamtausgabe Band I

Frühschriften

Leinen DM 82,–
Bestell-Nr. 45

Gesamtausgabe Band II

Una Sancta

Schriften zur Vereinigung der Kirchen und zur Grundlegung der universalen Theokratie.
Erster Band.
Leinen DM 40,–
Bestell-Nr. 15

Gesamtausgabe Band III

Una Sancta

Zweiter Band.
Leinen DM 37,–
Bestell-Nr. 16

Gesamtausgabe Band IV

Die nationale Frage in Rußland

Leinen DM 77,–
Bestell-Nr. 33

Gesamtausgabe Band V

Die Rechtfertigung des Guten

Eine Moralphilosophie
Leinen DM 85,–
Bestell-Nr. 44

Gesamtausgabe Band VI

Philosophie, Theologie, Mystik

Grundprobleme und Hauptgestalten
Leinen DM 48,50
Bestell-Nr. 17

Gesamtausgabe Band VII

Erkenntnislehre, Ästhetik, Philosophie der Liebe

Leinen DM 35,–
Bestell-Nr. 18

Gesamtausgabe Band VIII

Sonntags- und Osterbriefe

Drei Gespräche mit der Erzählung vom Antichrist

Kleine Schriften der letzten Lebensjahre

Leinen DM 82,–
Bestell-Nr. 49

Wladimir Solowjew

Eine Biographie. Hrsg. von L. Müller
Leinen DM 24,–
Bestell-Nr. 46

ERICH WEWEL VERLAG

ANZINGER STRASSE 1 · 8000 MÜNCHEN 80

Münsterische Beiträge zur Theologie

Theofried Baumeister:
Die Anfänge der Theologie des Martyriums

Im Mittelpunkt der bisherigen Erforschung der jüdischen und frühchristlichen Theologie des Martyriums stand die Frage, wie es dazu kam, daß der wegen seines Glaubens Hingerichtete mit dem Wort „martys", Zeuge, bezeichnet wurde. In dieser Untersuchung wird das Problem in den größeren Kontext einer Gesamtdarstellung der jüdischen und frühen christlichen Theologie des Martyriums bis in die 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts gestellt. In diesen Anfängen wurzelt jede spätere Sicht des Märtyrers bis in unsere Zeit. (Münsterische Beiträge zur Theologie, Heft 45) XII und 356 Seiten, kart. 98,– DM, ISBN 3-402-03950-8.

Winfrid Cramer:
Der Geist Gottes und des Menschen in frühsyrischer Theologie

Die älteste syrisch-christliche Literatur überliefert Vorstellungen über den Geist Gottes und des Menschen, die sich von der griechischen und lateinischen Tradition unterscheiden. Bereits die syrischen Bibelübersetzungen modifizieren die biblische Geistlehre. Während die Apokryphen die Rolle des Geistes in der Volksfrömmigkeit erkennen lassen, tragen Tatain und Bardaisan theologische Spekulationen über den Geist vor. Selbst Aphrahat, der sich stark an der Bibel orientiert, bewahrt genuin syrische Sonderlehren. (Münsterische Beiträge zur Theologie, Heft 46) VIII und 95 Seiten, kart. 36,– DM, ISBN 3-402-03951-6.

Michaela Puzicha:
Christus peregrinus

Im Zusammenhang der Interpretation von Mt 25,35f in paränetischen Texten des 1. bis 6. Jahrhunderts nimmt die Fremdenaufnahme als Werk der Barmherzigkeit und der persönlichen Hilfeleistung einen hohen Rang ein. Über die praktischen Anweisungen zur Beherbergung hinaus ist die differenzierte Motivierung von theologischer Bedeutung, Als genuin christliche Motivation nehmen die Väter die Identitätsaussage (Mt 25,40) auf, nach der Christus als der „Fremde im geringsten Bruder" begegnet. (Münsterische Beiträge zur Theologie, Heft 47) XII und 200 Seiten, kart. 58,– DM, ISBN 3-402-03952-4.

Das sind die zuletzt erschienenen Bände der Reihe.
Verlag Aschendorff
Postfach 11 24 – 4400 Münster.
Bezug durch Ihre Buchhandlung.

Aschendorff Münster

J.S.BACH

Zeit Leben Wirken



BÄRENREITER

Eine neue, allgemeinverständliche Darstellung der Erscheinung Johann Sebastian Bachs aus heutiger Sicht in elf Essays international bekannter Bach-Forscher, anschaulich und repräsentativ ausgestattet mit 158 schwarzweißen und elf vierfarbigen Abbildungen von Photographien, Kupferstichen, Zeichnungen, Handschriften, Erstdrucken und Gemälden.

Herausgegeben
von Barbara Schwendowius und Wolfgang Dömling

Geleitwort von Andreas Holschneider

Format 32 × 31,5 cm. 178 Seiten.
Weißer Leinenband mit Silberprägung,
vierfarb. Schutzumschlag. DM 64.—
ISBN 3-7618-0546-2

Das Buch liegt auch mit englischem Text vor.
J. S. Bach. Life, Times, Influence

Stefan Timm

Die Dynastie Omri

Quellen und Untersuchungen zur Geschichte Israels im 9. Jahrhundert vor Christus (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Band 124). Etwa 372 S., Ln. etwa DM 70,–

Nach dem Zerfall des israelischen Großreiches unter Salomo erlebte das Nordreich im neunten Jahrhundert v. Chr. eine neue Blütezeit. Omris Gründung der Residenz Samaria gab dem Reich Israel ein stabiles und prosperierendes Zentrum.
Die vorliegende Studie stellt die alttestamentlichen Quellen über die Könige Omri, Ahab, Ahasja und Joram neben die außerbiblischen Zeugnisse dieser Zeit: die Nachrichten der moabitischen, assyrischen und phönizischen Nachbarn. Daraus ergeben sich neue Aspekte im Blick auf die Innen- und Außenpolitik der Könige aus dem Hause Omri und insbesondere die Rolle der Königin Isebel.

Hans Weder

Das Kreuz Jesu bei Paulus

Ein Versuch, über den Geschichtsbezug des christlichen Glaubens nachzudenken (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Band 125). 275 S. Ln. DM 56,–; kartonierte *Studienausgabe* DM 38,–

Welche Bedeutung hat das Kreuz Jesu als geschichtliches Ereignis in der Theologie des Paulus? In historischer Untersuchung und hermeneutischer Interpretation entwickelt der Verfasser seine Antwort. Hier wird dem Leser *das zentrale Thema der Theologie des Apostels erschlossen.* Zugleich versucht der Verfasser an diesem Thema beispielhaft zu durchdenken, inwiefern der Glaube des Christen in der Geschichte, insbesondere in der Geschichte Jesu gründet und was historisches Erkennen für die theologische Reflexion bedeutet. Diese Arbeit führt dank ihres grundsätzlichen hermeneutischen Bemühens aus der Enge rein historischer Exegese heraus.

Odil H. Steck

Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift

Studien zur literarkritischen und überlieferungsgeschichtlichen Problematik von Genesis 1, 1–2, 4a (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Band 115). 2., erweiterte Auflage. 318 S., kart. etwa DM 68,–; Ln. etwa DM 86,–

»O H Steck ist es mit diesen Studien gelungen, eine neue Basis für weiterreichende Klärungen zur Eigenart der Priesterschrift zu legen.«
Deutsches Pfarrerblatt

Christoph Münchow

Ethik und Eschatologie

Ein Beitrag zum Verständnis der frühjüdischen Apokalyptik mit einem Ausblick auf das Neue Testament. 192 S., kart. DM 44,–

In dieser Veröffentlichung, die einige wichtige in der Zeit von 200 v Chr bis 100 n. Chr entstandene Apokalypsen (1. Henoch, Jubiläenbuch, Testamentum Mosis, 4. Esra und 2. Baruch) in Bezug auf das Verständnis von Ethik und Eschatologie untersucht, wird im einzelnen danach gefragt, wie menschliches Leben und Verhalten in der Gegenwart und Geschichte angesichts der angekündigten Eschatons bestimmt werden. Der Autor leistet damit einen Beitrag zum Verständnis der frühjüdischen Geistesvorstellung und ihrer Rezeption im Neuen Testament.

Hans-Jürgen Prien (Hg.)

Lateinamerika: Gesellschaft – Kirche – Theologie

Band I: Aufbruch und Auseinandersetzung. Mit Beiträgen von Enrique D. Dussel, Othmar Noggler und Hans-Jürgen Prien. 346 S., kart. etwa DM 29,80

Die komplexe Entwicklung Lateinamerikas und der Kirchen Lateinamerikas im 2. Entwicklungsjahrzehnt wird in diesem Band unter wirtschaftlichen, gesellschaftlichen, politischen und theologischen Aspekten analysiert. Dabei stehen der Weg der katholischen Kirche von 1968 bis 1979, bezeichnet durch die Wegmarken der Konferenzen von Medellin und Puebla, und die Entwicklung der Theologie der Befreiung im Vordergrund. Ebenso wird die Herausbildung des gesellschaftlichen Bewußtseins in den protestantischen Kirchen untersucht. Antworten werden gegeben auf die Fragen: Wie kam es zu dem in Europa oft mit Unverständnis zur Kenntnis genommenen politischen Engagement der Kirchen der Neuen Welt? Welche Impulse stecken in der so oft als politische Theologie abqualifizierten Theologie der Befreiung?

Band II: Der Streit um die Theologie der Befreiung. Mit Beiträgen von José Comblin, J. Severino Croatto und Hans-Jürgen Prien. 254 S., kart. etwa DM 26,80

Vorzugspreis bei Abnahme der Bände I und II etwa DM 49,–

In diesem zweiten Band steht der Prozeß der Theologie der Befreiung im Mittelpunkt.
J. Comblin macht in seiner Geschichte der Theologie der Befreiung deutlich, daß es sich hier nicht um eine bloße Spielart des Denkens handelt, sondern um das Wahrnehmen von christlicher Verantwortung.

J. S. Croatto zeigt den Stellenwert und die Funktion biblischer Aussagen für diese Theologie auf.

H.-J. Prien analysiert die Konferenz von Puebla, während der es zu harten Auseinandersetzungen um die Theologie der Befreiung kam. Originaldokumente und spätere kirchliche Verlautbarungen werden miteinander verglichen.

Ein **Personen- und Sachregister** für Band I und II rundet das neue Standardwerk der Theologie der Befreiung ab.

John S. Pobee

Grundlinien einer afrikanischen Theologie

Aus dem Englischen von Anneliese Gensichen (Theologie der Ökumene, Band 18). 155 S., kart. etwa DM 30,–

Hier schreibt ein Afrikaner, um den Dialog zwischen dem christlichen Glauben und afrikanischer Überlieferung am Beispiel der Akan-Kultur in Ghana voranzutreiben. Er vermittelt tiefe Einblicke in diese Religion und Lebensweise und arbeitet ihre Berührungspunkte mit der christlichen Botschaft heraus. Er zeigt, aus welchen Anschauungen und Haltungen heraus genuin afrikanisches Christsein erwachsen kann. Er konkretisiert dies an der Christologie und an den Themen Sünde und Übel, christlicher Ehe, Ethik der Macht – Problemen, die auch uns immer wieder zusetzen.

V&R

Vandenhoeck&Ruprecht · Göttingen

Neue Bücher AUSWAHL '81

Norbert Bolz (Hrsg.)
Wer hat Angst vor der Philosophie?
Eine Einführung in Philosophie.
ca. 250 Seiten, kart.
ca. DM 19,80.
= Uni-Taschenbücher, UTB 1145

Stjepan Sirovec
Ethik und Metaethik im jugoslawischen Marxismus
Analyse und Vergleich mit katholischen Positionen.
ca. 500 Seiten, kart.
ca. DM 68,–.
ISBN 3-506-70219-X
= Abhandlungen zur Sozialethik, Band 19

Norbert Martin
Familie und Religion
Ergebnisse einer EMNID-Spezialbefragung.
ca. 160 Seiten, kart.
ca. DM 19,80.
ISBN 3-506-70220-3
= Abhandlungen zur Sozialethik, Band 20

Arnulf Vagedes
Das Konzil über dem Papst?
Die Stellungnahme des Nikolaus von Kues und des Panormitanus zum Streit zwischen dem Konzil von Basel und Eugen IV.
Teil 1: Text
Teil 2: Anmerkungen
952 Seiten, kart. DM 98,–.
ISBN 3-506-76261-3
= Paderborner Theologische Studien, Band 11

Michael Hardt
Papsttum und Ökumene
Ansätze eines Neuverständnisses für einen Papstprimat in der protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts.
163 Seiten, kart. DM 22,–.
ISBN 3-506-70770-1
= Beiträge zur ökumenischen Theologie, Band 20



Aurelius Augustinus Der Gottesstaat
Lateinisch-deutsch.
Eingeleitet und übersetzt von Carl Johann Perl.
Bearbeitung der Register von Johannes Götte.
2 Bände in Kassette.
ca. 2000 Seiten, geb.
DM 198,–.
ISBN 3-506-70470-2
Hier liegt die erste konsequent durchgeführte Geschichtsphilosophie vor: eine Philosophie der Weltgeschichte vom Standpunkt der Offenbarung aus.
Ein Standardwerk für jede theologische und geisteswissenschaftliche Bibliothek.

Henri-Irenée Marrou
Augustinus und das Ende der antiken Bildung
Übersetzt von Lore Wirth-Poelchau, in Zusammenarbeit mit Willi Geerlings.
Herausgegeben von Johannes Götte.
ca. 600 Seiten, geb.
ca. DM 88,–.
ISBN 3-506-75340-1

Hubert Liening
Lebenskrisen
Anthropologische Perspektiven.
80 Seiten, kart. DM 9,80.
ISBN 3-506-78180-4
= Schriften zur Pädagogik und Katechetik, Band 30

Anton Rauscher (Hrsg.)
Katholizismus, Rechtsethik und Demokratiediskussion 1945 – 1963
ca. 180 Seiten, kart.
ca. DM 24,–.
ISBN 3-506-70737-X
= Beiträge zur Katholizismusforschung

Max Heimbucher
Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche
4. unveränderte Auflage 1980. 2 Bände
831 und 829 Seiten, geb.
DM 160,–.
ISBN 3-506-73900-X

Konziliengeschichte
Herausgegeben von Walter Brandmüller
Reihe A: Darstellungen

Die Konzilien auf der Iberischen Halbinsel bis zur islamischen Invasion (711)
Von Domingo Ramon-Lisson und José Orlandis
ca. 380 Seiten, Leinen,
ca. DM 94,–.
ISBN 3-506-74681-2
Subskriptionsangebot
1. bei Abnahme der gesamten Konziliengeschichte beträgt der Preis für diesen Band ca. DM 75,–.
2. Subskriptionsangebot bis zum Erscheinen für diesen Band allein ca. DM 84,–.

Karl Hengst
Jesuiten an Universitäten und Jesuitenuniversitäten
Zur Geschichte der Universitäten in der Oberdeutschen und Rheinischen Provinz der Gesellschaft Jesu im Zeitalter der konfessionellen Auseinandersetzung.
425 Seiten, kart. DM 70,–
ISBN 3-506-73252-8
= Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte. Neue Folge, Heft 2

Ludwig Falkenstein
Karl der Große und die Entstehung des Aachener Marienstiftes
ca. 160 Seiten, kart.
ca. DM 22,–.
ISBN 3-506-73253-6
= Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte. Neue Folge, Heft 3

Schöningh
Ferdinand Schöningh. Postfach 2540. 4790 Paderborn

923

Confessio Augustana und Confutatio







Die Confutatio der Confessio Augustana vom 3. August 1530. Diese Edition bietet erstmals den Text der Confutatio in der Form, wie sie vor den versammelten Reichsständen zur Verlesung kam, zusammen mit der entsprechenden lateinischen Übersetzung, die dem Kaiserhof vorgelegen hat. Ausführliche Einzelbelege für alle Gedanken, Argumente, Schrift- und Väterzitate der Confutatio bringen den Nachweis, daß die Confutatio von der gesamten katholischen Kontroverstheologie der Zeit getragen ist und keineswegs das Werk nur eines Theologen genannt werden darf. Bearbeitet von Herbert IMMENKÖTTER. (Corpus Catholicorum. Werke katholischer Schriftsteller im Zeitalter der Glaubensspaltung, Band 33) **2. Auflage**, XXVIII und 232 Seiten, kart. 78,–DM, ISBN 3-402-03181-7.

Confessio Augustana und Confutatio. Das Werk enthält die Referate und Diskussionen des internationalen Symposions, das die Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum September 1979 in Augsburg gehalten hat. Es bringt eine ausführliche Erörterung aller mit der „Confessio Augustana" und der „Confutatio" zusammenhängenden Fragen, die von erheblicher kirchengeschichtlicher und ökumenischer Bedeutung sind, und macht die Möglichkeit und die Problematik einer Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses als katholisch deutlich. Es zeigt sich, daß die „Confessio Augustana" und ihre Widerlegung Dokumente des Willens zur Einheit der Kirche sind. An dem Symposion waren über 100 Wissenschaftler beider Konfessionen aus dem In- und Ausland beteiligt. In Verbindung mit Barbara HALLENSLEBEN herausgegeben von Erwin ISERLOH. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Heft 118) **2. Auflage**, XII und 749 Seiten, 4 Abbildungen auf Tafeln, kart. 124,– DM, ISBN 3-402-03765-3.

Herbert Immenkötter: Der Augsburger Reichstag und die Confutatio. Eine kurze Geschichte des Reichstages, dazu eine neuhochdeutsche Übertragung der Confutatio. Die Darstellung legt das Hauptgewicht auf die Behandlung der Glaubensfrage, deren Ergebnisse weltgeschichtliche Bedeutung erlangen sollten. Die an sich weitreichenden Übereinkünfte in wichtigen Glaubensfragen sind leider nie schriftlich fixiert worden, um eine gemeinsame Grundlage einmal festzuschreiben und auf dieser Basis weiterverhandeln zu können. (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Heft 39) **2. Auflage**, 110 Seiten, kart. 20,– DM, ISBN 3-402-03328-3.

Aschendorff

Postfach 1124 – 4400 Münster.
Bezug unserer Bücher
durch jede Buchhandlung.

476 Bur
F

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte **ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER WESTFALEN** **Jährlich DM 78,–**

Nummer 6 **1981** **77. Jahrgang**

Hans Jörg Urban: Confessio Augustana und Confutatio . . . . . Sp. 441

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 457

J. Coppens: La Relève apocalyptique de Messianisme royal (N. Füglister)

H.-P. Stähli: Knabe-Jüngling-Knecht (H. F. Fuhs)

Fuhs, H. F.: Sehen und Schauen (J. Scharbert)

W. H. Brownlee: The Midrash Pesher of Habakkuk (J. Maier)

A. Vanhoye: Prêtre anciens, prêtre nouveau selon le Nouveau Testament (K. H. Schelkle)

H. Schlier: Der Geist und die Kirche (W. Radl)

B. Holmberg: Paul and Power (G. Dautzenberg)

F. Laub: Bekenntnis und Auslegung (C. Spicq O.P.)

R. Pesch: Die Echtheit des Glaubens (K. H. Schelkle)

H. W. Günther: Der Nah- und Enderwartungshorizont in der Apokalypse des heiligen Johannes (H. Kraft)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 471

F. Hampl: Geschichte als kritische Wissenschaft (H. R. Seeliger)

Historische Kritik in der Theologie. Hrsg. von G. Schwaiger (K. H. Neufeld)

J. Daniélou: Les Origines du Christianisme Latin (H. Kraft)

Origenes: Vier Bücher von den Prinzipien. Hrsg. von H. Görgemanns und H. Karpp (W. Gessel)

M. P. Steppat: Die Schola von Cassiciacum: Augustins „De Ordine" (C. Mayer)

F. Heinzer: Gottes Sohn als Mensch (K.-H. Uthemann)

Gregorii Ariminensis. Tomus IV, V, VI. Hrsg. von A. D. Trapp und V. Marcolino (W. Dettloff)

C. Zrenner: Die Berichte der europäischen Jerusalempilger (H. Eising †)

K. A. Fink: Papsttum und Kirche im abendländischen Mittelalter (E. Iserloh)

Johannes Eck: Enchiridion locorum communium adversus Lutherum et alois hostes ecclesiae. Hrsg. von P. Fraenkel (G. Seebaß) Johannes Eck: Enchiridion. Hrsg. von E. Iserloh (G. Seebaß)

G. Haendler: Amt und Gemeinde bei Luther im Kontext der Kirchengeschichte (J. Aarts)

F. Brosché: Luther on Predestination (H. McSorley)

H. Schützeichel: Katholische Calvin-Studien (A. Ganoczy)

R. Stauffer: Interprètes de la Bible (A. Ganoczy)

E. Chr. Suttner: Beiträge zur Kirchengeschichte Rumäniens (G. Adriányi)

P. Walter: Die Frage der Glaubensbegründung aus innerer Erfahrung auf dem I. Vatikanum (H. Wagner)

Dogmatik, Fundamentaltheologie . . Sp. 498

J. J. Ryan: The Nature, Strukture and Function of the Church in William of Ockham (B. Hallensleben)

H. Stickelberger: Ipsa assumptione creatur (J. Galot)

B. Krause: Leiden Gottes – Leiden des Menschen (R. Schlüter)

G. L. Müller: Für andere da (E. Feil)

W. Kern: Disput um Jesus und um Kirche (H. Wagner)

F.-X. Kaufmann: Kirche begreifen (K. Forster)

Pastoraltheologie, Missionswissenschaft Sp. 509

J. Lange: Ehe- und Familienpastoral heute (H. Gauly)

W. Bühlmann: Missionsprozeß in Addis Abeba (W. Promper)

Habilitationen und Promotionen im akademischen Jahr 1980/81 . . . . Sp. 511

Theologische Bibliographie . . . . . Sp. 515

Confessio Augustana und Confutatio

von Hans Jörg Urban, Paderborn

Der vorliegende Bd dokumentiert lückenlos (einschließlich Diskussionen) das Internationale Symposion, das die Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum anläßlich des 450. Jubiläums der Confessio Augustana veranstaltet hat (Augsburg 3.–7. September 1979). Das 700seitige Werk weist aus, daß dieses Symposion wohl das bedeutendste wissenschaftliche Unternehmen im Umkreis des CA-Jubiläums war. Ihm kann man lediglich den Gemeinsamen Kommentar zur Seite stellen.[2] Dem kritischen Urteil von H. Grote kann jedenfalls zugestimmt werden: „Der Band ist zu einem Kompendium des gegenwärtigen Forschungs-, Wissens- und Gesprächsstandes in Sachen Reformation geworden ..."[3] Das bestätigt auch der Überblick über das umfangreiche Inhaltsverzeichnis, das man in vier Hauptteile aufgliedern kann. Nach der Einführung von Erwin Iserloh und der Predigt von Bischof Joseph Stimpfle beim Festgottesdienst folgt:

I. Historische Probleme: H. Lutz, Kaiser, Reich und Christenheit. Zur weltgeschichtlichen Würdigung des Augsburger Reichstages 1530; C. Augustijn, Die Stellung der Humanisten zur Glaubensspaltung 1518–1530; W. Reinhard, Die kirchenpolitischen Vorstellungen Kaiser Karls V., ihre Grundlagen und ihr Wandel; H. Rabe, Befunde und Überlegungen zur Religionspolitik Karls V. am Vorabend des Augsburger Reichstags 1530; W. Becker, Die Verhandlungen der Reichsstände über die Confessio Augustana als Ringen um Einheit und Kirchenreform; J. Wicks, Pre-Reformation Religion under Judgement at the Diet of Augsburg 1530; R. Bäumer, Die Lehrunterschiede zwischen Alt- und Neugläubigen im Urteil katholischer Theologen am Vorabend des Augsburger Reichstages; H. Immenkötter, Die Confutatio – ein Dokument der Einheit; S. C. Napiórkowski, Hermeneutische Probleme der Confutatio; H. A. Oberman, Dichtung und Wahrheit. Das Wesen der Reformation aus der Sicht der Confutatio; G. Müller, Die Anhänger der Confessio Augustana und die Ausschußverhandlungen; E. Honée, Die katholischen Berichte über die Ausschußverhandlungen; H. Tüchle, Die oberdeutschen Städte, der Reichstag von Augsburg und die Confessio Augustana.

II. Theologische Einzelfragen: P. Fraenkel, Satis est? Schrift, Tradition, Bekenntnis; S. Wiedenhofer, Satis est? Schrift, Tradition, Bekenntnis (Korreferat); H. Fagerberg, Die Rechtfertigungslehre in Confessio Augustana, Confutatio und Apologie; V. Pfnür, Die Einigung in der Rechtfertigungslehre bei den Religionsverhandlungen auf dem Reichstag zu Augsburg 1530; H. G. Pöhlmann, Das Konkupiszenzverständnis der Confessio Augustana, der Confutatio, der Apologie und des Konzils von Trient; W. Kasper, Das Kirchenverständ-

[1] **Confessio Augustana und Confutatio.** Der Augsburger Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche. Internationales Symposion der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum in Augsburg vom 3.–7. September 1979. In Verbindung mit Barbara Hallensleben hrsg. von Erwin Iserloh. – Münster: Aschendorff (1980). XII, 749 S. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte Heft 118); kart. DM 124.–.

[2] **Confessio Augustana.** Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen. Hrsg. von H. Meyer und H. Schütte. Paderborn/Frankfurt 1980.

[3] MD Bensheim, 31. Jg. Nr. 3, Mai/Juni 1980, S. 53.

UB TÜB
08. FEB 1982

nis der Confessio Augustana; G. Kretschmar, Der Kirchenartikel der Confessio Augustana Melanchthons; W. Beinert, Der Sakramentsbegriff der Confessio Augustana (Korreferat); G. Lindbeck, Rite vocatus: Der theologische Hintergrund zu CA 14; E. Iserloh, „Von der Bischofen Gewalt": CA 28; H. Meyer, Das Bischofsamt nach CA 28; I. Höß, Episcopus Evangelicus. Versuche mit dem Bischofsamt im deutschen Luthertum des 16. Jahrhunderts; H. Jorissen, Die Sakramente – Taufe und Buße; V. Vajta, Das Abendmahl. Gegenwart Christi – Feier der Gemeinschaft – eucharistisches Opfer; P. Manns, Die Heiligenverehrung nach CA 21.

III. Die Confessio Augustana im Gespräch mit anderen Kirchen: O. Scheib, Die Auslegung der Augsburger Konfession auf den Religionsgesprächen; A. Kallis, Confessio Augustana graeca. Orthodoxie und Reformation in ihrer theologischen Begegnung 1559–1581; W. Küppers, Die Confessio Augustana aus altkatholischer Sicht; J. I. Tellechea Idígoras, Melanchthon und Carranza. Wortsinn und Widerhall; H. Raab, Die Nachwirkungen der Confessio Augustana am Beispiel der irenischen Bemühungen des Basler Weihbischofs Thomas Henrici.

IV. Katholische Anerkennung der CA: H. McSorley, Anerkennung der Confessio Augustana als katholisch: Präzedenzfall, Probleme und Prognose; E. Iserloh, Schlußwort.

Zwischen den Referaten sind die geführten Diskussionen der Symposion-Teilnehmer abgedruckt. Der Bd wird abgeschlossen durch ein Personen- und Sachregister.

Die erreichte Sammlung aller Gelehrsamkeit zum Thema Reichstag 1530 und CA war jedoch nur ein Ziel des Symposions. Formal ging es den Veranstaltern über die Materialsammlung hinaus um das korrekte Erfassen von Inhalt, Tendenz und Verlauf der Gespräche von 1530, und zwar mit der Bereitschaft, diesen Dialog von damals auch aufzugreifen (1). Es sollten die Texte von 1530 unbefangen angesehen werden, um zu prüfen, was damals im Hinblick auf die Einheit noch möglich war und heute wieder ist (721). Dieser Zielsetzung des Symposions korrespondiert auch die Fragestellung, die sich dem Leser des Bdes spätestens nach beendigter Lektüre aufdrängt:

1. Welche tatsächlichen Erkenntnisse wurden erzielt, insbes. hinsichtlich der Möglichkeit, die CA ökumenisch, d.h. in dem Fall gemeinsam katholisch und evangelisch, zu deuten?

2. Was bringen die gewonnenen Erkenntnisse für unsere ökumenische Situation heute? Unter diesen beiden Gesichtspunkten soll im folgenden das Wichtigste hervorgehoben werden.

I. Historische Probleme:

In diesem ersten Hauptteil geht es im wesentlichen um die genaue Absteckung des Möglichkeitsrahmens innerhalb der gesamten Reichs- und Kirchenpolitik für eine Einigung der Religionsparteien in Augsburg 1530. H. Lutz trägt in seiner weltgeschichtlichen Würdigung des Augsburger Reichstages 1530 neben den bekannten Einzelheiten über die Gesamtlage im ausgehenden Mittelalter sowie über den Ablauf des Reichstages selber zwei diskussionswürdige Thesen vor: 1. Das primäre Anliegen der Protestanten auf dem Reichstag war die Festigung und Verbreitung ihres Kirchentums. Nur sekundär strebten sie die Einigung in Glaubensfragen an. Das primäre Anliegen der Katholiken auf dem Reichstag war die Selbstbehauptung und nicht die Reform (20). Sollte diese These im vollen Umfang stimmen, so müßte in der Haltung der Gesprächspartner und nicht so sehr in den inhaltlichen Differenzen das Scheitern der Einigungsversuche 1530 und wohl auch danach gesucht werden. Das gäbe auch ein anderes Vorzeichen für unsere heutigen Bemühungen um die Einheit. 2. Hinter der Politik des Kaiserhofes stand die volle Geschichtsmächtigkeit einer katholisch-reformierten Landeskirche, nämlich derjenigen Spaniens. Der humanistisch reformfreudige Kaiserhof wollte die erneuerungsbedürftige deutsche Reichskirche reformieren, aber nicht nach dem protestantischen, sondern nach dem spanischen Modell staatskirchlicher Eingriffe (22–23 u. 115). Auch dies eine bedenkenswerte These, bei der jedoch die konkrete Frage, ob die damalige Kirche Spaniens wirklich ein Reformmodell abgibt für das, was in Deutschland damals notwendig war, noch nicht ausreichend diskutiert wurde.

C. Augustijn widerlegt die communis opinio, daß die biblischen Humanisten zuerst den Reformatoren begeistert zugestimmt, sich dann aber nach 1520 doch mehrheitlich für die kath. Kirche entschieden hätten. Seine These besagt, daß das theologische Programm der biblischen Humanisten in den zwanziger Jahren weiter entwickelt worden ist, ihre kirchlichen Ideale unversehrt blieben und zum Teil in der reformatorischen Bewegung ihre Realisierung fanden (37–38).

Die Frage nach den kirchenpolitischen Vorstellungen Kaiser Karls V. wird weiter vertieft im Referat von W. Reinhard. Von Interesse und wohl neu für unseren Wissensstand um den Reichstag von 1530 ist seine gut begründete Analyse der Kompromißbereitschaft der wichtigsten Figuren, die Einfluß auf den Kaiser hatten. Alle, bis hin zu Papst und Legat, zeigen mehr Bereitschaft zu Konzessionen als der Kaiser selbst (80–81, 85). Dieser sah sich in seiner Versöhnungspolitik eingeengt durch finanzielle, politische und reichstagsrechtliche Gründe (94), aber insbes. dadurch, daß er nicht gewillt war, von kirchlichen Positionen abzuweichen, die er als wesentlich ansah (70). Somit ist von der Vorgeschichte des Reichstages bis über den Abschied hinaus eine Linie harter kaiserlicher Religionspolitik zu verfolgen, obwohl alle auf den Kaiser konvergierenden Einflüsse ein Arrangement mit den Lutheranern nahelegten (95, 85).

Dieser Einblick in die Religionspolitik Karls V. wird erweitert durch das akkurate und detailreiche Referat von H. Rabe, das sich stark auf die politische Korrespondenz des Kaisers stützt. Er führt aus, daß die Wiederherstellung der Glaubenseinheit in Deutschland für Kaiser Karl, der primär mit dem Konzept einer Universalherrschaft beschäftigt war, ein sekundäres regionales Problem war, mit dem er sich in der Zeit vor dem Reichstag nur in geringem Maße befaßt hat. Die Äußerungen des Kaisers zur Religionsfrage sind auch bis Februar 1530, als er sich entschloß, selbst nach Augsburg zu kommen, wenig differenziert (101–102). Als er sich über die Problematik genauer informiert hatte, gewann allerdings die Religionsfrage in seiner Politik einen höheren Stellenwert (107). Er war dann auch der Überzeugung, daß sich bei seinem persönlichen Erscheinen die Reichsstände um ihn scharen würden und so gütliche Verhandlungen – auch wenn er den Weg der Gewalt nicht ausschloß – zum Ziel führen würden. „Die trennende Kraft der Glaubensspaltung war (jedoch) stärker geworden als die einigende des Kaisertums" (111–112).

Auf diesem Hintergrund ist die zunächst bedenklich stimmende Wertung Reinhards der tatsächlichen Lösung eines politischen Friedens bei Beibehaltung der Glaubensspaltung als „ein nicht besonders erfreuliches, aber praktikables Modell des Zusammenlebens für Menschen verschiedener Überzeugung..." zu werten. Um diese Lösung zu ermöglichen, mußte jedoch Religion und Politik laut R. in einer Weise voneinander getrennt werden, wie es für den Kaiser, der beides als Einheit sah, nicht möglich war (100). Verstehe ich die in der anschließenden Diskussion frei von R. formulierte Ergänzung dieser These recht (120–121), dann besagt sie letztlich doch, daß eine Einigung in Augsburg 1530 – trotz der bekannten Konzilianz Melanchthons und der vielen konzilianten Kräfte, die auf den Kaiser einwirkten – nicht zustande kam, weil der Kaiser im Religionsgespräch nicht die letzte mögliche Instanz sah, sondern im Hintergrund seiner ganzen diesbezüglichen Politik den Krieg, den er im Dienste der Religion nach eigener Überzeugung zu führen hatte, bereithielt. Es ist bedauerlich, daß dieser Ansatz von Reinhard in der Diskussion nicht weiter geklärt wurde.

Der Logik der Sache entsprechend müssen hier jetzt die Referate über den Beitrag der Reichsstände, der Städte und der Reichstagsausschüsse erwähnt werden. In einem sehr ausführlichen Referat, in dem die Interessenlage und Motivation der Reichsstände sowohl gegenüber dem Kaiser wie auch untereinander dargelegt werden, geht es W. Becker um die Fragestellung, wie weit die Stände den Religionsverhandlungen förderlich oder abträglich waren. Seine Antwort bleibt jedoch global: „Die Stände steuerten eine Art Krisenbewältigung zum Religionskonflikt bei", und zwar durch Lieferung von geistlichen Grundlagen und verhandlungstechnischen Mitteln (152). Da B. nicht den Verhandlungsinhalt der drei von ihm beschriebenen Verhandlungsphasen (151) referiert, wird auch nicht einsichtig, worauf diese Konklusion letztlich beruht.

Über die Rolle der oberdeutschen Städte berichtet H. Tüchle. Diese waren unter sich gespalten und ließen keine klare Linie in der Glaubensfrage erkennen (279, 283). Ihren Vertretern ging es wie auch den Fürsten auf dem Reichstag nicht um Glaubensfragen, sondern primär um ihre Sonderinteressen. „Zur Garantie ihrer Freiheit und Unabhängigkeit brauchten die Städte einen gnädigen Kaiser, den man nicht durch obstinate Vorlage eines Bekenntnisses verärgern durfte" (279–280).

In einer fundierten Analyse der kath. Berichte über die Ausschußverhandlungen kommt E. Honée zum Ergebnis, daß auf kath. Seite einige Stellen bereit gewesen wären, an einer reichsrechtlichen Anerkennung des Glaubensbekenntnisses der Protestanten mitzuwirken (272). Dem entspricht auch das Ergebnis der Untersuchung von G. Müller, nämlich, daß am Ende der festgefahrenen Ausschußverhandlungen eine politische Lösung vorgeschlagen und das Nebeneinander von Altkirchlichen und Evangelischen als grundsätzlich möglich hingestellt wurde, da sich in der Vorzeit ja auch das Zusammenleben mit Nichtchristen als durchführbar gezeigt habe (253). Beunruhigender ist M.s Feststellung, daß im Verlauf der Ausschußverhandlungen die Anhänger der CA in eine tiefe Vertrauenskrise untereinander geraten sind (256–257). M. a. W.: Durch die unterschiedliche Kompromißbereitschaft in den Verhandlungen mit den Altgläubigen wurden die Evangelischen auseinanderdividiert. Hierzu kommentiert M. abschließend: „... ein Ergebnis einer historischen Analyse, das schwer seine Aktualität für die heutigen ökumenischen Gespräche zu verbergen vermag" (257). Daß diese Bemerkung zutrifft, ist wohl niemandem, der am jüngsten ökumenischen Geschehen beteiligt war, entgangen. Soll jedoch von der Geschichte für eine parallele Situation heute gelernt werden, so sind baldmöglichst die naheliegenden Fragen zu beantworten: Ist die Diskussionsunterlage selbst, nämlich die CA, Ursache für das damalige und heute auch feststellbare Syndrom? Oder sind die Disputanten an der Auseinanderdividierung der ev. Gesprächspartner schuld? Wenn letzteres zutrifft, dann wäre noch zu fragen, auf welcher Seite der Gesprächsbeteiligten die Gründe zu suchen sind. Oder liegen die Ursachen noch woanders, nämlich in der Unmöglichkeit, über einen Bekenntnistext zu verhandeln, der nicht gestützt ist durch eine befugte autoritative Auslegungsinstanz? Leider hat trotz der klaren Anspielung M.s die Diskussion des Referates hierzu nichts beigetragen. Für unsere heutige Situation jedoch wäre es wichtig, eine Antwort auf die genannten Fragen zu finden, wenn die Verhandlungen nicht wieder platzen sollen wie 1530.

Es ist bedauerlich, daß der in englischer Sprache abgefaßte Beitrag von J. Wicks über die auf dem Reichstag beklagten Mißbräuche im religiösen Leben nicht wenigstens für die Veröffentlichung ins Deutsche übertragen wurde. Ein kurze Zusammenfassung am Schluß des Referates erlaubt es jedoch auch dem im Englischen weniger bewanderten Leser zu erfahren, worum es geht.

In einem Beitrag über die Kontroverstheologen exemplifiziert R. Bäumer anhand von Eck, Fabri, Cochlaeus und Schatzgeyer, daß die kath. Theologen am Vorabend des Reichstages den entscheidenden Gegensatz zwischen Alt- und Neugläubigen in der Ekklesiologie und in der Frage nach dem Lehramt sahen. Darüber hinaus betonten sie die Bedeutung der kath. Sakramentenlehre, insbes. die heilige Messe als Opfer, Buße und Beichte, das Priestertum und die Eucharistielehre (190–191, 203–204). Die alte Frage, ob die Kontroverstheologen Luther korrekt wiedergegeben haben, beantwortet B. positiv. Auch zu der anderen schon reichlich besprochenen Frage, ob die Kontroverstheologen über eine solide und tragfähige Theologie verfügten, um der Reformation zu begegnen, äußert sich B. positiv (196–198, 202). Im Anschluß an Fraenkel postuliert er eine Revision des herkömmlichen mehr oder weniger negativen Urteils über die Kontroverstheologen (197–198). Auch wenn eine solche Bemühung immer lobenswert ist, bedarf es für die postulierte Revision wohl noch einigen Beweismateriales mehr, das kaum einzubringen sein wird, wie auch in den Diskussionen vermerkt wurde (232–233, 238). Aber abgesehen von den noch bevorstehenden historischen Recherchen und möglichen Urteilsrevisionen wird doch weiterhin daran festzuhalten sein, daß die kath. Kontroverstheologen weder vor noch auf dem Reichstag, noch danach das erreicht haben, was ihres Einsatzes Ziel war: die Klärung und Schlichtung der Glaubensstreitigkeiten.

Gleich drei Referate befassen sich mit der Confutatio, und zwar nicht ohne guten Grund, denn zum Zeitpunkt des Symposions konnte die Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum die erste wissenschaftlich zuverlässige Ausgabe der Confutatio in ihrer Reihe „Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung" vorlegen. H. Immenkötter, der Hrsg. dieser Edition, tritt in seinem Referat entschieden den gängigen negativen Urteilen über die Confutatio entgegen und stellt die These auf: „Die Confutatio will das Gemeinchristliche hervorheben und will Dokument der Einheit sein" (213). Unter Vermeidung der Scholastik stützt sich ihre Argumentation zu erheblichem Teil auf die Heilige Schrift und auf die Kirchenväter, um somit eine gemeinsame Basis mit der CA zu haben. Sie ist ausgesprochen friedenswillig und versucht, Inhalte der CA positiv zu werten (210–211). Im ganzen gesehen und unter Berücksichtigung der Entstehungsumstände ist die Confutatio als „... ein im wesentlichen gelungener Versuch (zu sehen), dem Bekenntnis, den Anfragen und Vorwürfen der Lutheraner in fairer Weise zu begegnen. In der Sache zeigt sie soviel Einsicht und Entgegenkommen, soviel aufrichtiges Bemühen um den Erhalt der Kircheneinheit und Bewahrung des Friedens in der abendländischen Christenheit, andererseits aber auch soviel Festigkeit, wie sie von den zeitgenössischen Vertretern der Alten Kirche billigerweise erwartet werden durfte" (213).

Diesem eindeutigen Urteil eines so autorisierten Kenners der Confutatio widerspricht H. A. Oberman in seinem anschließenden Referat. Er bezweifelt die „Friedlichkeit" der Confutatio (218), aber auch, daß sie „... in der Sache deutlich die Position der Alten Kirche herausstellt", wie ihr Immenkötter bescheinigt (219). Wie könnte sie das auch, argumentiert O., wenn doch gerade Immenkötter in seinem Referat die „... erschreckende theologische Unklarheit und dogmatische Unsicherheit" der vorangegangenen Epoche deutlich herausgestrichen hat. Beide Urteile Immenkötters zusammengenommen verlangen ein „miraculum conversionis" in Augsburg 1530! (219). Mit dem Hinweis auf CA 20 („Sie predigen nun nicht mehr die unnützen Werke von einst ...") kontert E. Iserloh in der Diskussion, daß man wohl weniger von einem miraculum als von einer conversio zu sprechen habe (233), was ja dann auch eindeutig, mindestens was die Rechtfertigungslehre betrifft, in den späteren Referaten von Fagerberg (insbes. 340–341) und Pfnür (insbes. 347–348, 375) bestätigt wird. O. gibt dann auch zu, daß in den zwanziger Jahren in der kontrovers-theologischen Abhandlung der Rechtfertigungslehre katholischerseits viel vorsichtigere Formulierungen gefunden worden sind. „Aber die Rechtfertigungslehre ist nun einmal – das war doch die Entdeckung Luthers – nicht ein dogmatischer locus, sondern die ganze Zusammenfassung dessen, was Umgang mit Christus, mit der Kirche, mit den Sakramenten, kurz, was Leben im Glauben ist. Wenn es diese conversio wirklich geben würde, müßte man sie deshalb auf allen diesen Ebenen feststellen können, und zwar eben auch dort, wo nicht ausdrücklich die Frage der merita abgehandelt wird ..." (240). Es sei nicht so, sagt O., daß Luther bei G. Biel eine falsche Rechtfertigungslehre vorgefunden und diese abstrakt angegriffen hätte. Sondern „er ist vielmehr in einer Kirche aufgewachsen, welche aus einer falschen Rechtfertigungslehre heraus tatsächlich gelebt hat in all ihren Frömmigkeitsstrukturen. Das Kirchenleben, das ihn umgab, und seine Begründung hat er bei Gabriel Biel sehr gut formuliert vorgefunden" (240). Auf diesem erweiterten Hintergrund ist nun auch O.s weitere Kritik an der Confutatio zu verstehen. Einmal hält er ihr vor, daß in ihrem Horizont die Notwendigkeit einer Reformation der Kirche nicht erscheint (221). Zweitens bleibe die Rechtfertigungslehre der Confutatio letztlich doch pelagianisch (227, 230). Drittens – und damit findet der Vorwurf der nicht stattgefundenen conversio und der Nichteinsicht der Notwendigkeit einer Reformation eine letzte Verdeutlichung – bildet die Tatsache, daß in der Confutatio die „unbeirrbar orthodoxe Kirche" die CA-Artikel beglaubigen soll, den eigentlichen und tiefen Graben zwischen den Parteien. „Wo ... ‚Orthodoxie' nach Maßgabe einer vom Papst sanktionierten Tradition zur entscheidenden Norm und Regel des Glaubens erhoben wird, ist einer Konkordie, über wieviele Artikel sie sich im einzelnen auch erstrecken mag, jeder Grund entzogen" (229–230).

Im Klartext bedeutet das für O., daß die Confutatio über den Rechtfertigungsartikel zwar verbal richtig handelt, aber das gesamte Umfeld, in dem sich die Rechtfertigungslehre als richtig zu erweisen hat – vom päpstlichen Lehramt bis zur Volksfrömmigkeit –, ist derart unreformiert pelagianisch, daß die Confutatio selber als Einigungstext nichts erbringen kann! Leider wurde dieser Sachverhalt in der Diskussion nicht aufgegriffen, obwohl er von eminenter Bedeutung ist für unseren heutigen ökumenischen Umgang miteinander. Das, was viele ev. Gesprächspartner im Dialog mit dem Katholizismus insgeheim bewegt, wurde hier von O. offen ausgesprochen, obwohl oder gerade weil er schon vom Programm des Symposions her erwarten mußte, daß für die einzelnen

Themen wie Kirche, Sakramente, Heiligenverehrung usw. katholischerseits der Beweis der Konformität mit der Rechtfertigungslehre nicht ausbleiben würde.

Dies stellt uns vor gravierende Methodenfragen im Hinblick auf alle Konsensdokumente, die derzeit auf verschiedensten Ebenen im Entstehen sind. Sicher müssen die Aussagen dieser Dokumente beiderseits durch Realitäten im kirchlichen Leben gedeckt sein, sonst sind sie gegenstandslos und bloße Worte. Wer hat jedoch zu entscheiden, ob dies der Fall ist, derjenige, der die Aussage macht, oder derjenige, der sie entgegennimmt? Wenn die kath. Aussagen im ökumenischen Gespräch schon so gequält und hinterfragt werden, wie O. und andere es tun, dann müßte überlegt werden, was mit der Ökumene passieren würde, wenn dies einmal umgekehrt katholischerseits mit den ev. Aussagen gemacht würde. Realismus ist im ökumenischen Geschäft sicher notwendig, aber ohne einen Vertrauensvorschuß und ein Ernstnehmen des Willens zur Wahrheit des anderen geht es wohl nicht, vor allem müßten in diesem Zusammenhang doch Zerrbilder des anderen, die man sich selber gebastelt hat und in denen sich der andere nicht mehr erkennt (Pelagianismus!), endlich gemieden werden. Sie entstehen meistens im Zuge der Angst um die eigene Identität. O. will sicher kein Zerrbild des Katholizismus zeichnen, aber er hat Angst vor einer Verkürzung der Rechtfertigungsbotschaft, er hat Angst vor Mittelwegen, wie sie seiner Ansicht nach damals die Confutatio gehen wollte und der heutige Ökumenismus auch (223). Gerade was den heutigen Ökumenismus betrifft, ist sicher die Angst vor golden anmutenden Mittelwegen kein schlechter Charakterzug. Aber wenn sie wieder einmal dazu führt, aus Angst vor dem abusus jeden usus zu verbieten, so daß Christsein wieder zu einem intellektuellen Akt – bei dem naturgemäß der mögliche abusus weniger leicht nachweisbar ist – konzentriert und verschmälert wird, dann handelt es sich wohl kaum um geisterfüllte Furcht. Wenn man in dieser Sache die CA und die Confutatio mit dem heutigen Ökumenismus vergleicht, müßte man doch unter sehr realistischer Betrachtung der heutigen Gegebenheiten genau unterscheiden zwischen dem, was die Reformatoren damals zu Recht an Reformation der Kirche verlangt haben, und dem, was in der Ökumene heute seitens der Reformationskirchen von den Traditionskirchen verlangt werden darf. Denn nur berechtigten Anliegen kann stattgegeben werden, wenn der gesamten Ökumene gedient sein soll und nicht nur den Interessen einer Partei oder einem faulen Frieden.

Das dritte Referat zum Thema Confutatio von S. C. Napiórkowski handelt über „hermeneutische Probleme der Confutatio". Der vielversprechende Titel führt jedoch lediglich zur Feststellung, daß die Sprache der Confutatio keine streng theologische, sondern eher Kanzelsprache ist, jedoch nicht biblisch ist wie diejenige der CA, sondern letztlich doch scholastisch (214–215). Man fragt sich, ob daran die Verständigung gescheitert haben kann. Sicher kann es mit dazu beigetragen haben, aber wenn schon unbedingt die hermeneutischen Schwierigkeiten haftbar gemacht werden, dann müßte auf die wesentlichen verwiesen werden, nämlich darauf, daß die Confutatio auf einen Bekenntnistext zu antworten hatte in einem genus literarium, der selber kein Bekenntnis sein wollte, bzw. bis zum letzten Moment nicht wußte, in welcher Gattung er auf dem Reichstag aufzutreten hatte (vgl. Referat Immenkötter 208).

Faßt man nun das Ergebnis des geschichtlichen Teiles des Symposions zusammen, so verweist es auf den systematischen Teil. Denn aus der Geschichte ergeben sich so viele konziliante Kräfte, daß das Scheitern der Verhandlungen fast unverständlich erscheint. Trotz aller von den Referenten genannten Erschwernisse überwiegen doch weitgehend die Momente, die eine Einigung nahegelegt hätten.

II. Theologische Einzelfragen:

In diesem Teil geht es um die konkrete Frage, welche Übereinstimmungen hinsichtlich der einzelnen von der CA entfalteten Lehrfragen in Augsburg 1979 erzielt worden sind und welche Dissense verblieben.

Das erste systematisch erörterte Thema ist das „satis est" von CA VII. Nach P. Fraenkel ist es nichts anderes als der Ausdruck für die Art und Weise, wie man an der unzerstörbaren Dauer der einen Kirche festhält: „Die Augustana setzt sich hier ... mit einer ganz bestimmten, stark profilierten und typisch westlichen Ekklesiologie auseinander" (295–296). Wenn man jedoch frage, was genau mit dem consentire de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum, das den Bestand der Kirche ausmacht, gemeint sei, komme man jedoch zu keinem allzu deutlichen Ergebnis (296f). Sicher scheint nach F. hier nur zu sein die Unterscheidung der CA zwischen der wesentlichen Glaubens- und Lehreinheit – von der die CA bekennt oder wenigstens behauptet, sie sei durchaus vorhanden – und den weniger wichtigen Traditionen und Kirchenbräuchen, für deren Reformation sie plädiert, an denen aber nicht die Einheit und der Bestand der Kirche hängen könne (292). Gerade an letzteres schließt sich seine Schlußthese gut an: „Die CA hat nicht nur mit dem Bekennen des Glaubens der einen Kirche damals letztlich keine allgemeine Anerkennung gefunden, sie hat mit ihrer Abwertung der Traditionen, d. h. der Kirchenbräuche, eine Reihe wichtiger Probleme und Anliegen der damaligen Zeit nicht beantworten können ..." (299). Obwohl die CA mit ihrem satis est folglich für die damaligen Probleme keine befriedigende Antwort geboten hat, sei nicht ausgeschlossen, daß sie es nicht für spätere Zeiten getan haben kann, und zwar dadurch, daß durch sie die Frage nach der Glaubenseinheit besser gesehen wird und mehr Gewicht bekommen hat, und daß die Fragen der Kirchenordnung anders geworden sind, als sie damals waren (300).

In einem kurzen Korreferat stimmt S. Wiedenhofer offenkundig der Grundthese Fraenkels zu: Es geht der CA um „... die Überordnung des Inhalts über die Instanz des Dogmas (Hierarchie) und des skripturär-kirchlichen Ursprungs über die kirchliche Gegenwart von Lehre und Ordnung" (302). Da sie aber gleichzeitig an der Einheit der Kirche in der Kontinuität der grundlegenden Lehrinhalte der Kirche aller Zeiten festhalten will, habe sie das fast Unmögliche zu leisten (302–303). Die brisante Frage ist folglich die der genauen Zuordnung von Schrift und Tradition, die aber Schwierigkeiten bereitet, denn der Schriftgebrauch der CA sei nicht derjenige des Mittelalters, wie Fraenkel zuvor vertrat (vgl. seine Differenzierungen 314). Genau diesen Punkt greift dann die anschließende Diskussion auf. W. präzisiert mit Rekurs auf Pfnür, daß auch noch für die Autoren der CA wie zuvor im Mittelalter die Überlieferung und ihre Kontinuität das Normale ist und daß die Schrift nur dort kritisch in Aktion tritt, wo aus einem schwerwiegenden Grund die Überlieferung revidiert werden muß (316–317). Gleich drei ev. Stimmen erheben sich jedoch an dieser Stelle und formulieren ein gleiches Unbehagen: Es geht nicht um die Alternative ‚Schrift oder Tradition', denn das Neue an der Reformation ist nicht die Berufung auf die Heilige Schrift als solche, sondern auf das evangelium praedicatum, das den hörenden Menschen ergreift und die Kirche, Theologie, ja die Welt als ganze in eine neue Situation vor Gott stellt (Ruhbach 317). Es gehe in der Reformation nicht um die Frage, welche formale Autorität geltend zu machen sei, sondern das „primum principium nostrum" geht davon aus, daß das Evangelium in einer bislang so nicht mehr gehörten Klarheit und Eindeutigkeit zu Worte gekommen ist und einen Glauben geschaffen hat, der nun in der Tat in ein kritisches Verhältnis zur gegebenen Frömmigkeit und kirchlichen Struktur tritt. Dieses primum principium impliziert nämlich auch, daß das Evangelium durch die leibliche institutionelle Gestalt, also auch durch die Tradition vermittelt wird, aber als seiner Auslegung mächtig Herr dieser konkreten Vermittlungsbezüge bleibt (Baur 317–318, vgl. Müller 319). W. fragt darauf, ob das doch nicht zu einem großen Teil der nachträgliche Versuch einer systematisch plausibleren Legitimation des reformatorischen Schriftverständnisses sei (321).

Ähnlich wie bei der zuvor zitierten Intervention von Oberman kommt auch hier eine gewisse Verständigungsschwierigkeit zutage, d.h., ev. Theologen fühlen sich von der kath. Begriffsanalyse (Wiedenhofer) mißverstanden, und dem ev. Referenten (Fraenkel) ist es nicht gelungen, den Sachverhalt zur vollen Zufriedenheit der ev. Seite darzustellen, und zwar ein Herzstück reformatorischer oder ev. Theologie betreffend! Wie kommt es zu diesem für die heutige Ökumene fast symptomatischen Sachverhalt? Hat sich ev. Theologie noch nicht ausreichend artikuliert, mindestens nicht ausreichend für ein konkretes Verstehen auf kath. Seite? Oder ist man auf dieser Seite verständnisunwillig? Oder liegt es nicht vielmehr daran, daß dieses „primum principium" so viele Varianten im Laufe der Geschichte erfahren hat und in so vielfältiger Form heute verstanden wird, mehr noch, sich in der zu beobachtenden

Praxis in einer so wenig auf einen Nenner zu bringenden Vielfalt darstellt, daß das Verstehen von außen nicht gerade leicht ist? Die sich daraus ergebenden Anfragen und Aufgaben in der Ökumene wurden schon zuvor besprochen.

Über die Rechtfertigungslehre in CA, Apologie und Confutatio referieren H. Fagerberg und V. Pfnür. Trotz der hierüber schon stattgefundenen Diskussion gehen beide unbeirrt davon aus, daß sich die reformatorische Kritik und damit die der CA nicht gegen die kath. Rechtfertigungslehre überhaupt wendet, sondern gegen die diesbezügliche Lehre G. Biels, d. h. die der Nominalisten (341, 347–348). F. interpretiert dann die Rechtfertigungslehre Melanchthons aus ihrem Schrift- und Väterbezug und erzielt damit eine Deutung, die heute katholischerseits durchaus angenommen werden kann. Pf. kommt in seiner bekannten Analyse Schritt für Schritt zum Ergebnis, daß schon 1530 in den wesentlichen Punkten der Rechtfertigungslehre eine Einigung erreicht wurde, daß in der Folgezeit jedoch die Gemeinsamkeit in der Sache aus nichttheologischen Gründen nicht mehr zur Sprache gebracht wurde (373). Damit führen die beiden Referate und auch die darauffolgende Diskussion zur Überzeugung, daß die in den letzten Jahren erneut festgestellte Einigung in der Rechtfertigungsfrage sich mit Recht auf die damaligen Verhandlungen und deren Ergebnisse stützen kann. Die Frage, warum die damalige und die heutige Einigung in den gesamten ökumenischen Verständigungsbemühungen so wenig zum Tragen kommen, wurde jedoch nur zögernd gestellt (Forell 376) und blieb unbeantwortet.

In einer schlüssigen Untersuchung des Konkupiszenzverständnisses der CA, Confutatio und Apologie und des Konzils von Trient kommt H. G. Pöhlman zum Ergebnis, daß die einzige ernsthafte Kontroversfrage in diesem Problemkreis die ist, ob die Konkupiszenz Sünde ist oder nicht (389). In der Auseinandersetzung des 16. Jh.s hat man sich jedoch hinsichtlich dieser Frage mißverstanden, denn mit dem Begriff Konkupiszenz meint das Tridentinum etwas anderes als Luther. Somit treffen die Verurteilungen des Tridentinums weder Luther noch die lutherischen Bekenntnisschriften. Das von Luther im Konkupiszenzbegriff sachlich Gemeinte wird hingegen vom Tridentinum unter anderen Begriffen bejaht (393–394).

Das Kirchenverständnis der CA – im ganzen Symposion unterschwellig wirksam – wird von W. Kasper und G. Kretschmar an dieser Stelle eigens entfaltet. In einem knappen und sehr präzisen Referat stellt Ka. fest, daß das entscheidende Grundproblem lutherischer Ekklesiologie im Verhältnis zur kath. Ekklesiologie nicht in Art. VII, sondern in Art. VIII der CA liegt, wo zwischen der Kirche im eigentlichen Sinn und der Kirche im weiten Sinn unterschieden wird. Beide liegen ineinander vermischt. Man kann und muß sie unterscheiden, aber man kann und muß sie in dieser Weltzeit nicht mit letzter Eindeutigkeit scheiden. Damit liegt jedoch die CA in der Linie augustinischer Tradition und somit auf dem Boden kath. Kirchenverständnisses (399, 402). Um folglich den Vorgang der Kirchentrennung sowie die Kritik der Confutatoren theologisch begreifen zu können, muß darüber hinaus der spezifisch ev. Neuansatz im Kirchenbegriff der CA ins Auge gefaßt werden. Diesen sieht Ka. darin gegeben, daß sich aus der soteriologischen Neuentdeckung (Evangelium von der Gerechtigkeit Gottes) eine neue ekklesiologische Perspektive ergibt, „... ein spezifisch ‚evangelisches' Kirchenverständnis, das das Evangelium als das eigentliche Constituens der Kirche und als die letzte Norm über die Kirche begreift" (403). Das bedeutet weder bloße Reinigung und Wiederherstellung des Ursprünglichen noch eine kirchliche Neugründung. „Sie war eine neue Erfassung des Alten, eine neue Perspektive, in der nicht nur einzelne Lehrpunkte und Praktiken, sondern das Ganze der Kirche neu gesehen wurde. Es wurde dadurch keine neue Kirche deduziert oder postuliert, sondern die vorgefundene und vorgegebene Kirche im Lichte des Evangeliums in kritischer Weise neu interpretiert" (403–404). Ka. fragt darum, was bedeutet hier „Evangelium" konkret? Aufgrund dessen, was CA V und VII besagen, folgert er: „Das Evangelium ist weder eine bloße historische Nachricht oder Urkunde, auch nicht die Bibel, noch ist es eine Summe von Lehrsätzen. Das Evangelium ist vielmehr das in Verkündigung und Sakramentenspendung sich ereignende Geschehen, in dem uns durch den Heiligen Geist Gottes Rechtfertigung in Jesus Christus wirksam zugeeignet wird. Es geht also um das gepredigte, aktuell sich ereignende, lebendige und Leben schaffende Evangelium." Und dieses Evangelium ist nach der CA nicht nur Grund und Mitte der Kirche, sondern ist auch deren kritische Norm. „Dem evangelischen Kirchenverständnis eignet darum von seinem Wesen her eine kirchenkritische und kirchenreformerische Spitze!" Diese Spitze kommt im satis est am deutlichsten zum Ausdruck. Und Ka. fügt hinzu: „Es hieße den kritischen ‚evangelischen' Neuansatz unterschätzen, wollte man diese Aussage nur in dem traditionell katholischen Sinn einer Einheit in der Vielfalt interpretieren" (404). Dennoch meint die CA, diesen Ansatz neben dem herkömmlichen Kirchenverständnis realisieren zu können, wie Art. XXVIII zeigt, der keinen Zweifel daran läßt, daß die CA an der bischöflichen Verfassung der Kirche festhalten will. Erst als die Forderung der freien Verkündigung des Evangeliums in diesem Rahmen sich nicht realisieren läßt, kommt es zum Bruch, und die CA, die sich ursprünglich als Bekenntnis der einen gemeinsamen kath. Kirche verstand, wurde nun gegen ihre ursprüngliche Absicht zum grundlegenden Dokument einer eigenen ev. Konfessionskirche. Die Hoffnung, die die CA noch in sich birgt, das Alte mit dem Neuen zusammen zu realisieren, ist jedoch nach Ka. auch unsere ökumenische Hoffnung heute (407–408).

Bemerkenswert an diesem Referat von Ka. ist in jedem Fall das ausgesprochene Ernstnehmen des reformatorischen Neuansatzes im „Evangelium". In der Diskussion wurde das Thema zwar von E. Iserloh im Sinne weiterer Differenzierungen aufgenommen (448), bedauerlicherweise jedoch nicht von den ev. Symposionteilnehmern, die doch zuvor hier ein kath. Verstehen an grundlegender Stelle reklamiert hatten.

In einem sehr ausführlichen Referat geht G. Kretschmar davon aus, daß die CA ein Bekenntnis der Kirche sein will, und zwar der ecclesia universalis, und zeigt auf, daß gerade deswegen die Normen der mittelalterlichen Papstkirche nicht die letztentscheidenden Kriterien für sie sein konnten (423). Ihre antihierarchische Spitze, die auf der Unterscheidung von Gesetz (Zeremonien) und Evangelium (Gnadenmittel) beruht, ist folglich nicht zu überhören, obwohl sie die einheitsstiftende Bedeutung des kirchlichen Amtes nicht ablehnt (428–429). Aus diesem Grund wird die ecclesia universalis auch vorwiegend „Christenheit" genannt. Das besagt: Die Definition der Kirche ist nicht mehr an der Unterscheidung von Klerus und Laien orientiert, auch wenn das mit der Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung betraute und dazu gestiftete Dienstamt der Kirche zur Beschreibung des Heilsweges Gottes und damit der Kirche gehört. Die Reformation entdeckt die Kirche wieder als das Volk Gottes in der Welt, das aus der Teilhabe am Heilswerk Christi durch die Gnadenmittel lebt (435–436). Kr. folgert: „Man kann dies mit gutem Grund eine communio – Ekklesiologie nennen" (436). Denn „... die durch die Bischöfe (des Mittelalters) repräsentierte Einheit war ... am kanonischen Recht und nicht an ihrem geistlichen Dienst und der sakramentalen Kommunion orientiert. Gegen diese Konzeption stand der Rückgriff der Wittenberger Reformation, vor allem Luthers selbst, auf das altkirchliche Bischofsamt, das er in den Pastoralbriefen auch neutestamentlich begründet sah" (437). Was die Reformatoren hier gemacht haben, ist nichts anderes, als Namen und Sache des bischöflichen Amtes so wieder miteinander zur Deckung zu bringen, daß sie denen, die das Amt ausübten, auch den Namen zu geben versuchten, „... also von den geistlichen Leitern der Gemeinden, den Pfarrherren, als Bischöfen sprachen" (438). Im Hinblick auf die in der Ökumene kontroverse Frage nach dem göttlichen Recht des Bischofsamtes (CA XXVIII) konkludiert nun Kr., daß dieses so verstandene Bischofsamt wohl zum Wesen der Kirche gehört, denn für die Reformatoren ist das geistliche Amt der Kirche eingestiftet, und sie begriffen dieses Amt als Hirtenamt in der Gemeinde in Analogie zum altkirchlichen Bischofsamt (437).

In der Diskussion bestreitet Iserloh zwar rundweg, daß diese Sicht der Dinge der Wirklichkeit des 16. Jh.s gerecht werde, denn wenn Luther die Pastoren als vollen Ersatz für die Bischöfe angesehen hätte, dann hätte er doch nicht auf die Landesherren als „Notbischöfe" zurückgreifen brauchen (448). Für das ökumenische Gespräch von heute ist Kr.s These jedoch nicht irrelevant, denn das Bischofsamt wird hier nicht negiert, sondern lediglich anders in der Hierarchie plaziert. Damit ergibt sich doch eine neue Gesprächslage, die, wenn auch nicht auf Anhieb erfolgversprechend, doch besser ist als die bislang praktizierte, denn sie nötigt die episkopal strukturierten Kirchen nicht mehr, das Bischofsamt als solches in den lutherischen Kirchen einzuklagen, sondern zu fragen, ob das dort ausgewiesene Bischofsamt, nämlich das Pfarramt, nicht doch als Bischofsamt anerkannt werden

kann, bzw. aufzuzeigen, was diesem Pfarramt möglicherweise fehlt, um als Bischofsamt anerkannt werden zu können.

In einer kurzen Kommunikation fragt W. Beinert nach der Kategorie des Sakramentalen in der CA. Den entscheidenden Unterschied zur Tradition sieht er nicht in der Reduktion auf drei Sakramente, sondern in der gleichzeitigen Bestimmung derselben als Wirkmittel und Anzeiger des Glaubens. Sie sind Zeichen der promissio, aus der die fides geschenkt wird. Dies zwinge zur Frage, wie sich Sakrament und Glauben zueinander verhalten, wenn gleichzeitig die opus-operatum-Lehre abgelehnt wird. Wenn der Glaube Voraussetzung für den rechten Sakramentsempfang ist, wie kann er ihn dann noch bewirken? B. sieht hier eine wegen des ungeklärten Zeichenbegriffs unlösbare Frage. Wichtig erscheint sein Hinweis, daß die CA Wort und Sakrament gleichberechtigt und konkurrenzlos nebeneinanderstellt, so daß das spätere Reden von der „Kirche des Wortes" im Gegensatz zur kath. „Kirche der Sakramente" mindestens seitens der CA keinen Anhaltspunkt hat. Diese Bemerkung ist sicher richtig, ihre Verwertbarkeit für die heutige Diskussion – anbetrachts der herrschenden Sakramentspraxis – aber doch eher fragwürdig. Jedenfalls ist dies ein klassisches Thema, bei dem die CA nicht als Ersatz für oder ohne die spätere oder auch heutige Praxis zitiert werden darf.

Das Referat von G. Lindbeck über die Amtsfrage in der CA („rite vocatus") bildet im Gesamten des Symposions ein Unikum, da es gleich zu Beginn die hermeneutische Sachlage deklariert: Die Amtsfrage ist nicht nur zwischen röm.-kath. Kirche und Luthertum kontrovers, sondern auch zwischen „protestantisierenden" und „katholisierenden" Tendenzen im Luthertum, und zwar so kontrovers, daß sie „partisanenartige Leidenschaften" weckt (454). Konkret geht es um die Fragen der Sakramentalität des Amtes, des character indelebilis und der Unterscheidung von Laien und Klerus (Vollmacht). Im einzelnen führt Lindbeck hierzu aus, daß sich die CA mit dem „rite vocatus" zur sakramentalen Ordination und Ordnung der Kirche bekennt (456). Die Reformation, wie sie in Augsburg vorgestellt wurde, will die kath. Substanz des Amtes beibehalten (460). Für die CA ist die Ordination ein Sakrament, und folglich ist auch eine Abendmahlsfeier durch Nichtordinierte nicht möglich (462). Auch den character indelebilis hätte die CA bejaht, wenn sie diesen Gegenstand angesprochen hätte (463), und es gibt auch keinen Grund anzunehmen – die Verpflichtung der CA auf die Katholizität vorausgesetzt –, daß sie sich für die Möglichkeit der Laienordination ausgesprochen hätte, wenn sie überhaupt Anlaß gesehen hätte, diesen Gegenstand aufzugreifen (464–465).

L.s hermeneutischer Standpunkt zur Interpretation der CA ist folglich, mit Rekurs auf die Confutatio, die Apologie und Luther, der normative Anspruch derselben auf Katholizität, der zu einer kath. Deutung der offengebliebenen oder nicht deutlich entschiedenen Fragen nötigt (460). Die lutherischen Kirchen folglich, die sich für eine mehr protestantische Interpretation entscheiden und danach handeln, tun dies nach seinem Urteil im Widerspruch zur CA. Die Beweislast liege nicht auf seiten derer, die eine kath. Deutung vollziehen, sondern auf derjenigen derer, die eine solche ablehnen (456, 465). Um einen ökumenischen Konsens hinsichtlich der Lehre der CA zu erlangen, postuliert L. eine „strikte Auslegung" der CA, also eine katholische (466).

L. ist somit der einzige ev. Referent dieses Symposions, der diesen katholischerseits so oft angesprochenen hermeneutischen Sachverhalt in dieser Offenheit und ohne vernebelnde Umschweife anspricht. Die Fragen, die in der anschließenden Diskussion erörtert wurden, entsprechen jedoch keineswegs der Schärfe seiner Thesen: Bedeutet der Anspruch der CA auf Katholizität tatsächlich, daß sie im Sinne der röm.-kath. Kirche interpretiert werden muß? (Scheible, Meyer 467–468), und widerspricht nicht schon die frühe Praxis der reformatorischen Kirchen der von Lindbeck postulierten kath. Interpretation? (Scheible, Liebmann, Seebaß 467–469, 472). In seinem Schlußwort zum ganzen Symposion bedauert Iserloh, daß nicht ausreichend Zeit gewesen sei, um dieses hermeneutische Problem hinreichend zu diskutieren (721). Man kann sich des Eindruckes jedoch nicht entledigen, daß es eher Verlegenheit gegenüber der Herausforderung L.s war, die die Diskussion gehemmt hat.

Den nächsten Komplex bildet die Frage nach dem Bischofsamt in der CA. E. Iserloh gelangt anhand von einschlägigen Texten Melanchthons zur eindeutigen Folgerung, daß dieser die Struktur des traditionellen Bischofsamtes beibehalten wollte. Von daher ist CA XXVIII zu interpretieren (476), wo zwischen Episcopi und Pastores unterschieden wird, wie auch aus der Deutung dieses Artikels durch die Confutatio hervorgeht (478–479). In der anschließenden Auseinandersetzung mit der auf ev. Seite oft vertretenen Ansicht, in CA XXVIII seien Episcopi und Pastores gleichgesetzt, gelangt I. zur Feststellung, daß die Entwicklung zum landeskirchlichen Regiment und die weitgehende Einschränkung der bischöflichen Verfassung im Widerspruch zur CA steht (485–488).

Im Parallelreferat geht auch H. Meyer davon aus, daß aus der CA und den lutherischen Bekenntnisschriften die Bereitschaft spricht, „... das Bischofsamt in seiner altkirchlichen und von der römisch-katholischen Kirche bewahrten Grundgestalt und damit als ein Amt, das in seiner Ausübung über der Einzelgemeinde und ihrem Pfarrer steht, anzuerkennen und zu übernehmen" (490). Voraussetzung hierfür sei jedoch gewesen, „... daß damit die reformatorischen Überzeugungen, die ev. Verkündigung und die entsprechende Neugestaltung des kirchlichen Lebens nicht preisgegeben und rückgängig gemacht werden" (491). Diese reformatorischen Forderungen an das Bischofsamt bedeuten jedoch eine erhebliche Modifikation des damaligen Verständnisses des Bischofsamtes, insbes. hinsichtlich der bischöflichen potestas, der Art und Reichweite der Lehr- und Leitungsautorität der Bischöfe und hinsichtlich der ekklesialen Notwendigkeit des Episkopates (492). In der Analyse dieser drei Punkte kommt Meyer weitgehend zu Ergebnissen, die eine Verständigung möglich erscheinen lassen. Problematisch bleibt, so schließt er, nur die Frage nach dem Stellenwert bzw. der ekklesialen Notwendigkeit des in der Amtssukzession stehenden Episkopats als Institution jure divino. Für die CA und die lutherischen Bekenntnisschriften, die wie gesagt, den Episkopat bejahen, bedeutet nämlich das Fehlen der Verbindung zum historischen Episkopat, den sie als Institution jure humano verstehen, kein wesentliches ekklesiologisches Defizit. Dort, wo die Treue zum Evangelium es gebietet, kann die Kirche auch außerhalb des historischen Episkopats Kirche bleiben. Es geht um die Frage, „... ob diese gottgesetzte und für die Kirche wesentliche ‚episkope' ausschließlich und immer nur unter der Gestalt des geschichtlich gewordenen Episkopats wahrgenommen werden kann" (495–497). Der kath. Seite legt er nahe, einzusehen, daß es legitim und für die Verwirklichung kirchlicher Gemeinschaft ausreichend sein kann, wenn Kirchen die ekklesiale Notwendigkeit der „episkope" bejahen, den historisch gewordenen Episkopat jedoch nur mit jener Interpretationsdifferenz hinsichtlich des Grades seiner ekklesialen Notwendigkeit übernehmen können (498).

Das anschließende Referat von I. Höß über Versuche mit dem Bischofsamt im deutschen Luthertum des 16. Jh.s erörtert die wenig bekannten diesbezüglichen Experimente in Naumburg-Zeitz, Merseburg und Preußen. Für die Referentin scheinen sie zu bestätigen, daß Bischof und Priester sich lediglich in der Größe ihres Wirkungsbereiches unterscheiden (501).

In der Diskussion dieses Fragenkomplexes fällt auf, daß keiner der Disputanten prinzipiell bestreitet, daß die CA die Substanz des Bischofsamtes beibehalten wollte. Wohl wird aber differenziert: Das Bischofsamt von CA XXVIII impliziert die reformatorischen Maßnahmen und ist somit nicht schlechthin identisch mit dem traditionellen Bischofsamt (Lohse 517); episcopi und pastores sind nach mittelalterlicher Terminologie das gleiche, denn pastor meint nicht den Gemeindepfarrer, sondern die Hirtenfunktion der hohen Geistlichkeit (Kretschmar, Fraenkel 518, 520). Beides Gesichtspunkte, die nicht ohne weiteres abzuweisen sind. Offener jedoch bleibt die von Meyer vertretene Unterscheidung zwischen Episkope jure divino und Episkopat jure humano. E. Iserloh bemerkt hierzu mit Recht, „das weltliche Regiment der Bischöfe will die CA nicht restituieren; sie meint aber auch keine abstrakte Episkope, sondern das Bischofsamt, wie es seit den Tagen des Ignatius von Antiochien bestanden hat. Wenn dieses Bischofsamt göttlichen Rechts ist, dann ist auch die Frage nach der ekklesiologischen Notwendigkeit positiv beantwortet, dann kann die Kirche auf dieses Amt nicht verzichten" (521). Wohl ist hier Augustijns Verweis auf die seit Gerson übliche strenge Unterscheidung zwischen jus divinum und jus humanum ernstzunehmen (518), aber gerade neuere Entwürfe im Bereich der ökumenischen

Theologie haben doch deutlich gemacht, daß diese strenge Unterscheidung der Sache selber nicht gerecht wird, insofern sie zu einer hypostasierten Aufgabe und einer davon getrennten Ausführungsinstanz führt, bei der die Frage nach Auftrag und Vollmacht kaum gerecht gelöst werden kann.[1]

Den nächsten Komplex bilden die Themen: Taufe, Buße und Abendmahl. Im ersten Referat erörtert H. Jorissen CA IX, XI und XII anhand Luthers Lehre von der Buße und Taufe. In überzeugender Weise zeigt er, daß mit der Entdeckung des Absolutionswortes als opus a deo operatum (529) Luthers reformatorisches Anliegen erst voll zum Durchbruch gekommen ist, nämlich die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben, in der Wort und Sakrament sowie der rechtfertigende Glaube unlösbar eins sind. Somit wollte Luther die Institution der kirchlichen Buße nicht beseitigen, wohl aber von Grund auf reformieren (526). Hier wird ganz bes. deutlich, daß Rechtfertigung durch den Glauben für Luther nicht gegen Rechtfertigung durch die Sakramente, sondern gegen Rechtfertigung durch eigene Werke steht (531). Maßgebend ist nicht die menschliche Aktivität von Reue und Buße, sondern die Zusage der Absolution (526). Somit kann J. die Überzeugung vertreten, daß die Kontroversfrage, ob die Buße ein Sakrament ist oder nicht, bei Luther eine rein terminologische Frage ist, da sich die Inhalte decken (528–529). Die andere Kontroversfrage nach der Notwendigkeit der Ohrenbeichte löst Jorissen dahingehend, daß Luther und die Bekenntnisschriften am geheimen Sündenbekenntnis festhalten, aber gleichzeitig gegen jeden legalistischen Zwang einer vollständigen Beichte eintreten. Die hier geforderte christliche Freiheit lasse jedoch keinen Raum für laxistische und subjektivistische Willkür und wendet sich lediglich gegen das Mißverständnis der Beichte als eigenverdienstliches Werk. Damit sei fraglich, führt J. aus, ob die tridentinische Entscheidung für die Heilsnotwendigkeit eines vollständigen Einzelbekenntnisses wirklich die Zielrichtung der CA trifft (536–538). J. konkludiert: „Rückblickend wird man urteilen dürfen, daß die Artikel XI und XII der Augustana über Beichte und Buße im Kontext der lutherischen Theologie so gelesen werden können, daß sie einer Verständigung mit der kath. Lehre nicht im Wege stehen" (540). Dieses Ergebnis ist erfreulich, zumal es auch den Konsens in der Rechtfertigungslehre erhärtet (vgl. 535). Es ist gleichzeitig aber auch paradox, denn es handelt sich um einen Konsens hinsichtlich eines Sakramentes, das in den reformatorischen Kirchen schon lange kaum mehr gespendet wird und auf kath. Seite so stark im Schwinden ist, daß seine Zukunft nicht absehbar ist.

Im zweiten Referat dieses Themenkomplexes erörtert V. Vajta die mit dem Abendmahl zusammenhängenden Kontroversfragen. Sein Ergebnis lautet: Auch wenn luth. Theologie bis heute jedes Reden vom „Meßopfer" vermeidet, so gibt es heute doch eine bemerkenswerte Konvergenz in der „Theologie der Messe". Trotz terminologischer Verschiedenheit stehen wir uns heute einander näher als damals die CA und die Confutatoren (577). Trotzdem sieht sich V. veranlaßt, bei seiner ausführlichen Behandlung der einzelnen Kontroversfragen eher wieder schärfere Gegensätze zu markieren als etwa das luth.-kath. Dokument „Das Herrenmahl"[2] Hinsichtlich der Transsubstantionslehre gibt V. zu, daß Melanchthon und die Confutatoren mit unterschiedlicher Terminologie dasselbe meinten. Melanchthon benützt sogar das Verb „mutare", um den Vorgang zwischen den sichtbaren Elementen und der Gegenwart Christi zu definieren (550–551). Schwieriger gestaltet sich die Frage nach der Konsekration durch den „rite vocatus". Nicht dieser ist nach V. in CA und Apologie problematisch, sondern was hier in Zweifel gezogen wird, ist die Abhängigkeit der Konsekration von der kanonistisch legitimen Priesterweihe durch die damaligen Bischöfe (552). In der weiteren Deklination dieser eher unklaren Deutung der reformatorischen Position gelangt Vajta dann zu folgenden Sätzen: „Das Sakrament der Gegenwart Christi ist Schöpfung des Wortes. Bei der gemeinsamen Bejahung des Amtes ist diese Akzentsetzung der Reformation zu beachten. Die Wandlung geschieht durch das Wort und nicht durch den Priester" (553). In der Diskussion zeigt sich zwar dann, daß auch der Referent keine direkte Alternative zwischen Wandlung kraft der Priesterweihe und Wandlung kraft der Einsetzung Christi und kraft des Wortes aufbauen, sondern vielmehr einen Akzent setzen will, aber seine Formel bleibt doch ungeeignet, sowohl um die bisher erreichten Verständigungen in dieser Frage aufrechtzuerhalten als auch um den reformatorischen Akzent zu setzen (579, 588, 591). Ähnliches gilt wohl auch von V.s Gegenüberstellung von „An-sich-Gegenwart" gegen „Für-Uns-Gegenwart" (555), denn wo will man in der kath. Tradition in diesem scharfen Gegensatz eine „An-sich-Gegenwart", die nicht per definitionem „für uns" ist, belegen. Genausowenig zutreffend und hilfreich dürfte seine Konstatierung sein, daß nach der CA sich die Vollmacht nicht auf die Wandlung bezieht, sondern lediglich auf die Austeilung des Sakramentes (553). In der Diskussion wurden die Spitzen dieser Formulierungen wohl abgefeilt, man fragt sich jedoch, wo die Notwendigkeit im Zusammenhang heutigen ökumenischen Gesprächs liegt, solche Sätze doch immer wieder zu formulieren. Diese Frage drängt sich um so mehr auf, als V. ja durchaus gewillt ist, heutige Konvergenzen in anderen angrenzenden Themen gelten zu lassen, wie etwa hinsichtlich der Applikation der Messe und hinsichtlich des Opfercharakters (566–567, 575–577). Aber da, wo es um das Amt und dessen Vollmacht geht, da zeigt sich der luth. Gesprächspartner offenkundig auch heute noch allergisch. Was steckt dahinter? W. Kasper stellt in der Diskussion die Frage, ob es sich hier letztlich nicht um ein christologisches Problem und nicht nur um ein ekklesiologisches handelt, nämlich um „... die Frage nach der aktiven Heilsbedeutung der Menschheit Christi und nicht nur der Gottheit Christi" (589). H. Jorissen antwortet auf diese Frage mit dem Hinweis auf ein „gewisses christologisches Defizit" bei Luther im Hinblick auf die sakramentale Struktur, die er aber mit der damaligen Theologie insgesamt, und zwar bis in unser Jh. hinein teilt (594). Eineinhalb Jahre danach distanziert sich Jorissen jedoch expressis verbis von dieser Feststellung und bescheinigt Luthers Sakramentenlehre, sie sei innerlich eingefügt in die Christologie und Soteriologie und letztlich von hier her begründet (vgl. Cath 35 [1981] Heft 1, S. 67 Anm. 35). Damit sei auf die Brisanz der Fragestellung verwiesen und auf die Notwendigkeit, sie baldmöglichst aufzunehmen.

Den Abschluß des systematischen Teiles des Symposions bildet ein Referat von Peter Manns über die Heiligenverehrung nach CA XXI. Sein Befund lautet: CA XXI hält an einem öffentlichen Heiligengedächtnis fest (596); sie negiert aber unter Berufung auf die Heilige Schrift jede intercessorische Funktion der Heiligen, womit der invocatio sanctorum jede Grundlage entzogen ist. Paradoxal sei, daß bei dieser klaren Ablehnung der traditionellen kath. Heiligenverehrung die CA dieses Thema unter den 21 Lehrartikeln und nicht unter den Mißbräuchen abhandelt. Offenkundig sah Melanchthon zwischen seiner und der kath. Konzeption keine dogmatisch relevante Differenz bestehen (599). Die Confutatio jedoch verwirft ihrerseits eindeutig die reduzierte Heiligenverehrung der CA (605). Die weiteren Analysen M.s der verschiedenen späteren Stellungnahmen Melanchthons zu diesem Thema führen zur Erhärtung der Einsicht, daß es ihm uneingeschränkt um die alleinige Mittlerschaft Christi geht, was in seiner Logik nicht zur Annäherung an die kath. Position führt. So muß M. seine Frage nach der Möglichkeit einer kath. Anerkennung von CA XXI – um sie nicht rundweg mit nein zu beantworten – so modifizieren, daß er fragt, ob „... um der Wahrheit der Heiligenverehrung willen unmöglich sein (soll), was nach der gegenwärtig erreichten Übereinkunft im Verständnis der Rechtfertigung – um nur diesen zentralen Punkt zu nennen – keineswegs mehr als unmöglich bezeichnet werden kann?" (637). Und das ist sicher nicht nur ein rhetorischer Trick, sondern eine tiefe Wahrheit, denn an der Frage der Heiligenverehrung entscheidet sich doch auch die Tragfähigkeit des Konsenses in der Rechtfertigungslehre, wie schon Johann Adam Möhler vermerkte. Den Ausweg aus einer möglichen Sackgasse sieht Manns hier verheißungsvoll in der Erweiterung der Engführung von CA XXI durch Luther (639–640). Um so bedauerlicher, daß der an dieser Stelle folgende Teil seines Referates über Luther und die Heiligenverehrung aus Platzmangel nicht im besprochenen 700-seitigen Band aufgenommen

[1] Vgl. H. J. Urban, Bekenntnis, Dogma, kirchliches Lehramt. Die Lehrautorität der Kirche in heutiger evangelischer Theologie. Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte, Mainz, Bd 64, Wiesbaden 1972, 349–354; H. Döring, Das „Ius Divinum" des Petrus-Amtes. Ansätze zu einem gemeinsamen Verständnis: Cath 31 (1977) 273–304.

[2] Das Herrenmahl. Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission, Paderborn/Frankfurt 1978.

wurde.[1] Trotzdem sollte diese von M. vorgeschlagene Diskussion baldmöglichst aufgenommen werden, allerdings unter bes. Berücksichtigung eines Aspektes, der in der Diskussion nur kurz angesprochen wurde: die Eschatologie. Nach Ansicht von G. Kretschmar, die M. bestätigt, sollte darüber nachgedacht werden, wie es um die Erfahrung der Kirche davon steht, daß die Gemeinschaft der Heiligen, die congregatio sanctorum von CA VII über den Tod hinausreicht, weil die Kirche die ecclesia perpetua mansura ist (642, 650).

Die Zusammenfassung des Ertrages dieses systematischen Teiles bereitete Schwierigkeiten. In die meisten Referate wurden schon zuviel spätere konfessionsspezifische Einsichten eingefädelt, um mit Sicherheit sagen zu können, welches Maß an Einheit 1530 noch möglich war. Auch fällt es schwer, einzelne Themen als erledigt abzuhaken, solange so etwas wie ein alles durchdringendes Grundthema, das sich allerdings nur schlecht artikuliert, die Einheit sprengend, immer wieder auftaucht: „Das Evangelium". Aber war dies wirklich das Grundthema von 1530? Eine alte Frage, die jedoch auch durch die besprochenen Referate nicht einmütig beantwortet wird. Sehr wahrscheinlich läßt sie sich anhand der CA auch gar nicht beantworten. Somit verweist das Ergebnis auch dieses Hauptteiles auf die nächsten.

III. Die CA im Gespräch mit anderen Kirchen:

Ein erstes Referat dieses Hauptteiles von O. Scheib über die Auslegung der CA auf den Religionsgesprächen lag nur schriftlich vor und konnte bedauerlicherweise in der Diskussion nicht berücksichtigt werden (vgl. 706). Er gelangt zu dem Ergebnis, daß das ausführlichste und versöhnlichste Gespräch über die CA auf dem Augsburger Reichstag 1530 stattfand. Gegensätze wurden überdeckt oder gar nicht angesprochen. Das Ergebnis wurde von beiden Seiten als innerlich unwahr abgelehnt (655–656). Danach verhärteten sich schnell die Fronten, und auf beiden Seiten wuchs die Einsicht, daß eine Einigung unmöglich sei. Die Religionsgespräche ließen die Unterschiede immer stärker hervortreten, d. h., die CA erwies sich wachsend als kirchentrennender Text, und schon wenige Jahre nach ihrer Abfassung ist sie kein ökumenischer Text mehr, sondern ein konfessioneller (662–663). Das eigentliche Fazit von Scheibs Überlegungen lautet dann: „Der Versuch, dem Text der CA ein katholisches Verständnis zu unterlegen und dadurch eine Reunion herbeizuführen, ist, wie die Geschichte zeigt und vor allem die Reichskolloquien von 1530 bis 1546 beweisen, nutzlos, da nicht der Text, sondern die von ihm gemeinte evangelische Lehre – also die protestantische Auslegung der CA – Gegenstand der Kontroverse und Grund der Trennung ist; deswegen kann der Dissens auch nicht durch Kompromißtexte überbrückt werden" (667). Eine These, die wahrlich diskutiert gehört hätte, denn obwohl sie die oben gegebene Zusammenfassung des ganzen Hauptteiles II zu bestätigen scheint, widerspricht sie nicht nur radikal Lindbecks hermeneutischem Ansatz und dem von mehreren Referenten betontem Anspruch der CA auf Katholizität, sondern bezichtigt letztlich doch den Text der CA selber der Lüge.

Über die CA graeca führt A. Kallis aus, die Schreiben des Patriarchen Jeremias II. an die Tübinger Theologen seien mehr privater Natur und könnten nicht isoliert und als absolute Normdokumente orthodoxen Glaubens betrachtet werden, und darüber hinaus könne man nicht ohne weiteres und pauschal von einer formellen Verurteilung der CA durch Jeremias sprechen (669, 671–672). Jedenfalls sollten die damaligen orthodoxen Stellungnahmen nicht die heutigen kath.-ev. Gespräche über die CA hemmen, denn heute gäbe es auch zwischen Orthodoxie und der CA neue, früher undenkbare Übereinstimmungsmöglichkeiten (671–672).

W. Küppers nimmt aus altkath. Sicht Stellung zur CA und stellt fest, daß aus biblisch altkirchlicher Perspektive sowohl die CA wie auch die Confutatio hinsichtlich des Bischofsamtes unzureichend sind. Es kann als Abschiedsmahnung verstanden werden, wenn der inzwischen verstorbene langjährige Ökumeniker und Vermittler zwischen den Fronten, K., am Abschluß der dem Referat folgenden Diskussion formuliert: „Nach meinem Eindruck wächst im ökumenischen Bereich für die ganze Kirchengemeinschaft die Notwendigkeit, sich der Frage der, wie wir Katholiken meinen, biblisch begründeten episkopalen Struktur der Kirche existentiell zu stellen, um dabei zu den entsprechenden Formen der Erneuerung und der Rezeption zu kommen, weil wahre Einheit im Glauben auch Grundformen und Grundverhalten praktischer Art bedingt" (686).

J. I. Tellechea Idígoras gibt anschließend einen kurzen aber informativen Einblick in eine kath. Lektüre Melanchthons durch den kath. Theologen und Erzbischof B. Carranza († 1576), und H. Raab zeigt anhand der Bemühungen von Weihbischof Th. Henrici von Basel, wie im 17. Jh. kath. Ireniker die CA katholisch interpretiert haben und die zeitgenössischen Lutheraner darauf zu behaften versuchten.

IV. Katholische Anerkennung der CA:

Im letzten kurzen Teil des Symposions gehen H. McSorley in einem Referat und E. Iserloh in seinem Schlußwort nochmals thematisch auf die Frage einer kath. Anerkennung der CA ein. McSorley rekapituliert in gewisser Weise sorgfältig, aber mit eigenständigem Duktus sämtliche Argumente für und wider eine Anerkennung sowie alle methodischen und den Begriff „Anerkennung" betreffenden Fragen, die im Verlauf der „Anerkennungsdebatte" aufgeworfen worden sind. Eine Anerkennung sagt er für das Jubiläumsjahr nicht voraus, wohl aber eine Vertiefung der Entschlossenheit für das zu erreichende Ziel (718).

E. Iserloh stellt fest, daß im Verlauf des Symposions bezüglich Rechtfertigung, Taufe und Buße Konsens erreicht wurde, jedoch nicht bezüglich Kirchenbegriff, Amt und Abendmahl. Eine kath. Anerkennung der CA – davon sei er schon immer ausgegangen und sei durch das Symposion darin bestätigt worden – könne sich aus verschiedenen Gründen nur auf einen „Teilkonsens" oder auf einen „Fundamentalkonsens" beziehen. Aber er habe den Eindruck, daß auch hinsichtlich eines Teil- oder Fundamentalkonsenses unter den Teilnehmern des Symposions kein voller Konsens besteht (722–723).

Soll die eingangs angekündigte Frage nach dem Ertrag dieses wissenschaftlichen Unternehmens für unsere ökumenische Situation heute abschließend beantwortet werden, so müssen über dieses realistisch erscheinende Fazit von E. Iserloh hinaus die Vorschläge betrachtet werden, die im Verlauf der Tagung einige Referenten für das weitere Vorankommen gemacht haben.

Die Unabgeschlossenheit des Prozesses nämlich wurde nicht nur von E. Iserloh zum Abschluß des Symposions betont (723), sondern auch während des Symposions mehrfach von den Referenten beschrieben, am umgreifendsten wohl von W. Kasper: „So wie die evangelische Position in der CA ihre eigene Intention so lange nicht verwirklicht, als sie nicht universal kirchlich rezipiert und das heißt: solange sie nicht als katholisch anerkannt ist, so hat auch die katholische Kirche die von ihr beanspruchte Katholizität so lange nicht voll verwirklicht, als sie qualifizierten Widerspruch von so großen Kirchengemeinschaften erfährt, wie es die lutherischen Kirchen sind. Der Vermittlungsversuch, den die CA zwischen sichtbarer und verborgener Kirche, zwischen Bindung und Freiheit in der Kirche unternommen hat, bleibt also auf der Tagesordnung" (410).

Die Aufhebung der Spaltung haben die Bemühungen um die CA anläßlich des Jubiläums nicht gebracht, aber neue Aufgaben, deren Erfüllung das Ziel näherbringen könnte. Global umschreibt W. Kapser diese Aufgaben wie folgt: „Unbestreitbar ist die katholische Intention der CA. Die Frage der inhaltlichen Katholizität der CA dagegen ist nur auf dem Weg eines nach vorne in die Zukunft gerichteten Ökumenismus beantwortbar. Dies scheint auch die Überzeugung der Verfasser der CA zu sein. Denn die CA wollte mit ihrem etwas verschleierten Appell an ein allgemeines Konzil einen konziliaren Prozeß in Gang bringen, der vielleicht erst heute die Chance hat, ans Ziel zu kommen. Auch wenn wir nicht wie F. Heiler die CA in allem als Magna Charta der Katholizität bezeichnen können, als Magna Charta der Ökumenizität verpflichtet sie heute beide Kirchen" (410). P. Manns spezifiziert dieses Postulat, indem er die Überwindung der Engführungen der CA durch den Rückgriff auf andere Aussagen der Reformatoren, insbesondere Luthers, verlangt (639).

Auch in bezug auf Einzelfragen wurden Vorschläge gemacht. Im Hinblick auf den Kirchenbegriff postuliert S. Wiedenhofer die

[1] Vgl. den inzwischen erschienenen Aufsatz von Peter Manns: Luther und die Heiligen, in: Reformatio Ecclesiae. Festgabe für Erwin Iserloh, hrsg. von Remigius Bäumer, Paderborn u. a. 1980, 535–580.

Zusammenschau des ev. Kirchenbegriffes als striktes Derivat vom reformatorischen Ansatz und als Antithese zur mittelalterlichen Kirche (446). Hinsichtlich des rite vocatus von CA XIV verlangt Lindbeck eine „strikte Auslegung" der CA und nicht eine Lektüre nach bestimmten Strängen späterer Entwicklung (466). Die Frage des Bischofsamtes betreffend fragt H. Meyer, ob es nicht mit der Bejahung der ekklesialen Notwendigkeit der „episkope", ohne sie als jus divinum anzuerkennen, ausreicht, um kirchliche Gemeinschaft zu erlangen (498). E. Iserloh dagegen fragt, ob die Treue zum Evangelium heute noch tatsächlich ein Grund für die Verweigerung der Eingliederung in den Episkopat sein kann (488).

Alles hilfreich erscheinende Aufgaben für das Kommende, vorausgesetzt allerdings, daß der von E. Iserloh erwähnte Konsens, den wir heute wohl noch als Teilkonsens bezeichnen, aber weiterhin als Konsens im Bereich der fundamentalen Artikel definieren müssen, tatsächlich besteht. Besteht er jedoch nicht, dann geschieht das, was O. Scheib für eine mögliche offizielle Anerkennung der CA durch die kath. Kirche prophezeit hat: Sie würde die bestehenden, tiefgreifenden Lehrunterschiede verdecken (667).

Gerade das erwähnte Postulat von Peter Manns legt es nahe, auf das bevorstehende Luther-Jubiläum Ausschau zu halten. Was ist von ihm auf dem Hintergrund der Erfahrungen rund um das CA-Jubiläum zu erhoffen? Das Formale betreffend wünscht sich wohl jeder, der die Mühen mit den CA-Veranstaltungen mitgemacht hat, daß auch tatsächlich zum Thema gesprochen wird. Und weiter, daß im Zeitalter der Ökumene auf beiden Seiten ohne Selbstverherrlichung und Selbstbestätigung angeschlagener Identitäten im Geiste der Redlichkeit gemeinsam die Wahrheit gesucht wird. Inhaltlich sollte es darum gehen, den Fundamentalkonsens endgültig zu bestätigen (oder ggf. zu kündigen), denn schon zu lange spricht man davon, ohne das Empfinden zu haben, daß er an Verbindlichkeit gewinnt. Darüber hinaus möge das Gedächtnis an den Reformator helfen, diesen Konsens, der im Verlaufe der Geschichte gemindert wurde, mindestens auf das Maß zurückzuführen, das er zu seiner Zeit hatte.

Coppens, Joseph: **La Relève apocalyptique du Messianisme royal. I: La Royauté. Le Règne et le Royaume de Dieu. Cadre de la Relève apocalyptique.** – Leuven: Uitgeveverij Peeters / University Press 1979. 330 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium L) kart.

Der Löwener Altmeister der Bibelwissenschaft hat es unternommen, eine exegetische „Summa" der atl Heilsmittlererwartungen zu verfassen. Als erstes veröffentlichte er 1969 in der Sammlung „Lectio divina" ein Werk über den königlichen Messias („Le Messianisme royal. Ses origines. Son développement. Son accomplissement"). 1974 erschien in der „Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium" ein Bd über jenen prophetischen Heilsmittlertyp, dessen Hauptvertreter der deuterojesajanische „Gottesknecht" ist („Le Messianisme et sa Relève Prophétique. Les anticipations vétérotestamentaires, Leur accomplissement en Jésus"). Nun geht es, in logisch-chronologischer Fortsetzung, um die apokalyptische „Ablösung" der königlich-davidischen Heilserwartung. In ihrem Mittelpunkt steht die Figur des „Menschensohnes", deren Bedeutung und Funktion sowohl im AT und im zwischentestamentlichen Judentum als auch im NT in zwei in Aussicht gestellten Fortsetzungsbänden zur Sprache kommen soll.

Der vorliegende erste Bd erstellt für diese apokalyptische Erwartung gleichsam den Rahmen. Zuerst werden kurz Wesen und Bedeutung der Apokalyptik aufgezeigt. Sodann wendet sich der Autor ausführlich dem Königtum Jahwes zu. Er behandelt – teilweise recht ausführlich und jedenfalls immer sehr kompetent – alle Texte, in denen sowohl innerhalb als außerhalb des Psalters von Jahwe als König die Rede ist. Dabei geht es ihm vor allem darum, die einzelnen Aussagen so gut als möglich chronologisch zu orten, um auf diese Weise zusammenfassend die Entstehung und Entwicklung des Glaubens an die Königsherrschaft Jahwes darlegen zu können. Das geschieht, wie es bei Coppens nicht anders zu erwarten ist, im Blick auf das NT: Hinweise auf die ntl „Relecture" dieses Glaubens bilden den Abschluß des inhaltsreichen Bdes. Wenn ein Wunsch offenbleibt, so wäre es der nach einer ausführlicheren Beschäftigung mit dem religionsgeschichtlichen Hintergrund und der zwischentestamentlichen-jüdischen Ausweitung der König-Jahwe-Thematik.

Was man bei C. allgemein schätzt, kann man auch hier wiederum bewundern und genießen: die beeindruckende Vertrautheit mit der abundanten Sekundärliteratur und deren umsichtige Verwertung. Der damit gegebene bibliographische Nutzwert des Buches erhöht sich noch insofern, als ihm zwei umfangreiche chronologisch geordnete Bibliographien über die Apokalyptik (40–66) und über das Königtum Gottes (67–76) eingeschlossen sind.

Zufällig ist gleichzeitig ein Werk erschienen, dessen Inhalt und Zielsetzung sich weitgehend mit dem besprochenen deckt und es dennoch nicht überflüssig macht: John Gray, The Biblical Doctrine of the Reign of God, Edinburgh 1979.

Salzburg Notker Füglister

Stähli, Hans-Peter: **Knabe-Jüngling-Knecht.** Untersuchungen zum Begriff נער im Alten Testament. – Frankfurt/M., Bern, Las Vegas: Lang 1978, 334 S. (Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie 7) kart. sFr 69.–.

Die Wortgleichung נער – „Jüngling, Knabe" bzw. „Gefolgsmann, Knecht" erweist sich in nicht wenigen Texten als problematisch. Die Berner Diss. aus dem Jahre 1976/77 unternimmt deshalb den Versuch, „das Feld der jeweiligen Bedeutungsnuancen etwas genauer abzustecken" (14).

Kap. 1 erörtert Fragen der Etymologie. Vf. lehnt die vorgeschlagenen Ableitungen von I n^{c} r „knurren, brüllen" – „Knabe (in der Pubertät)" (zuletzt Köhler, v. Selms, Kopf) bzw. II n^{c} r „(ab)schütteln – (aus dem Mutterleib) Geworfene, Junge" (Buxdorf, Castellus, Coccejus, Delitzsch) ab. Mit Gesenius, Fürst, BDB u. a. hält er es für „ratsam, ... נער als ein primitives Nomen von einer eigenen Wurzel III נער aufzufassen, deren Etymologie ungewiß ist" (37). Zudem legt der sprachliche Befund nahe, „daß נער ein nur dem Kanaanäischen (ugaritisch, hebräisch, phönizisch, als Lehnwort im Ägyptischen und Nordarabischen) eigentümliches Wort ist" (33). Facit: „Somit läßt sich die Bedeutung von נער nicht von einer, über den Weg der Etymologie namhaft gemachten Grundbedeutung deduzieren, sondern sie muß und kann nur aus dem jeweiligen Gebrauch der Vokabel im Kontext selbst erschlossen werden" (37). Dieses argumentativ sorgfältige und mit reichem Belegmaterial dokumentierte Ergebnis birgt indes manche Schwierigkeit. Mit Recht ist man einigen etymologischen Auswüchsen gegenüber heute sensibel (J. Barr, Bibelexegese und moderne Semantik, 1965, 112, spricht mit Blick darauf von einer „gefährlichen etymologischen Besessenheit" und B. Landsberger, VTS 16, 1967, 189, ist gar der Meinung, „daß man bei der Ermittlung von Bedeutungen nichts auf Etymologie aufbauen kann"). Dem entspricht die Tendenz, eher eine Reihe homonymer Wurzeln anzunehmen als die sprachgeschichtlichen Zusammenhänge und die Bedeutungsstruktur verwandter Lexeme zu prüfen. Die moderne Semantik hat aber die Erkenntnis gefördert, daß zwischen Text- und Wortsemantik wechselseitige Beziehungen bestehen, insofern nicht nur Kontexte bestimmte Wortbedeutungen selektieren, vielmehr auch die morphematische und semantische Struktur eines Lexems selektiv bestimmte Texte erzeugt. Gerade im Vorfeld kontextbezogener Analysen haben etymologische Studien ihren legitimen Platz, deren Ergebnisse eingeschränkt, überholt, aber auch bestätigt werden können, in jedem Fall Beobachtungen liefern, die für die lexikalische Erfassung Bedeutung haben. Altsüdarabische und Belege im Ge^{c}ez (vgl. Dillmann, Lexicon 664) weisen eher auf eine gemeinsemitische Wurzel I n^{c} r und/oder II n^{c} r hin, deren Beziehung zu hebr. n^{c} r sowie zu hebr. I n^{c} r und/oder II n^{c} r noch etwas deutlicher erfaßt werden müßte.

Kap. 2 behandelt die außerbiblischen Belege von n^{c} r. Für Ugarit lassen sich zwei Anwendungsbereiche deutlich unterscheiden. In der Familie bezeichnet n^{c} r und n^{c} rt Personen, „die von einem pater familias abhängig sind und als solche unter dessen Rechtsschutz und -hoheit stehen" (56). Es kann sich dabei um (unverheiratete) Kinder jeden Alters wie um Bedienstete handeln; KTU 2.33 wird trotz suffigierter Form „Kinder" bezeichnen, KTU 1.107 liegt der Akzent – wie Vf. die Bereichssynonymität mit ṣ ġ r richtig deutet – jedenfalls auf der „Schwachheit des jugendlichen Alters" (54), KTU 1.114 wird man mit UF 7 (1975), 110.113 wohl von II n^{c} r ableiten und „Mischung, Mixtur" lesen

müssen, eine weitergehende Klärung der Frage, ob die Wortfolge bn-ncr-ǵzr bzw. bt-ncrt-pǵt (KTU 4.102) nach Altersstufen (v. Selms) oder nach sozialem Status (Gordon) differenziert, wäre wünschenswert. Im militärischen Bereich bezeichnet ncrm „eine im Dienst des ugaritischen Königs stehende militärische Berufsklasse ..., über deren genaue Funktion ... freilich nichts auszumachen ist" (56). Als terminus technicus zur Bezeichnung erfahrener und erprobter kanaanäischer Elitetruppen im Dienste Pharaos begegnet ncrn als kanaanäisches Lehnwort in ägyptischen Texten. Ob allerdings – wie Vf. im Anschluß an Alt vermutet – Ncryn im Onomastikon des Amenope mit den ncrn der übrigen Texte gleichzusetzen ist, was sprachlich möglich wäre, erscheint eher fraglich. Daneben findet sich wie in Ugarit so in dedanischen und sabäischen Inschriften der Namenstyp ncr-GN, was Vf. völlig richtig mit „Diener des GN" widergibt. Die Frage wäre zu klären, ob die Bezeichnung auf ein bestimmtes kultisches Amt hindeutet oder ein allgemeiner „Ausdruck der Unterwerfung gegenüber einer Gottheit und Bekenntnis zu deren Verehrung" ist (71), jedenfalls sprechen diese Belege eher für eine gemeinsemitische Verbreitung der Wurzel ncr als für die Annahme, „daß das Wort durch Handelskarawanen aus dem Norden mitgebracht worden ist" (70 Anm. 162).

Kap. 3 untersucht ncr im AT. Vf. geht dabei von der Vermutung aus, „daß der Begriff, wie er von Israel übernommen und im Alten Testament verwendet worden ist, zumindest ein ähnliches, wenn nicht gar dasselbe Bedeutungsspektrum umfaßt" (72). Eine Bestätigung dafür findet er in der traditionellen Einteilung der Bedeutungen von ncr in 1. „Knabe, Jüngling" und 2. „Gefolgsmann, Knecht", wie sie die Wörterbücher bieten, und übernimmt sie als semantische Klassifikatoren auf der synchronen Beschreibungsebene, um von hier aus die Bedeutungsnuancen in den jeweils zugehörigen Einzeltexten genauer zu erfassen. Dabei zeigt sich zu 1., daß ncr keine Lebensphase oder Altersstufe bezeichnet, sondern „eine unselbständige, unter der Verfügungsgewalt und unter dem Schutz des pater familias (...) stehende, ledige, unverheiratete, somit noch unmündige männliche Person" (99). Vf. bestätigt damit die Ergebnisse V. Maags, auf den er sich ausdrücklich bezieht. Auf diesem Hintergrund sind auch die Derivate „Jugend, Jugendzeit, von Jugend an" zu beurteilen, wobei der darin ausgedrückte rechtliche Status zurücktritt und der Aspekt zeitlicher Totalität und Ausschließlichkeit dominiert. Im einzelnen ergibt sich für den ncr in Spr die Bedeutung des unreifen, unmündigen, dem es an Urteils- und Entscheidungsvermögen fehlt (107); die Selbstprädikation Salomos als ncr qṭn (1 Kön 3,7) ist im Lichte der ägyptischen Königsnovelle zu sehen als eine „Demuts- und Niedrigkeitsaussage" (117). Jer 1,6 versteht sich der Prophet als ein Mann, dem noch die soziale Stellung und damit die rechtliche Legitimation zum Reden fehlt (128). Der Merismus ncr – zqn bezeichnet nach Vf. nicht in erster Linie die Totalität aller Altersgruppen, sondern „die ganze, aus Rechtsfähigen und (noch) Nicht-Rechtsfähigen bestehende männliche Bevölkerung" (135); dies erscheint aber zumindest für Ex 10,9 und Deut 28,50 fraglich, gemeint ist doch eher „die ganze Bevölkerung". Die 2. Bedeutungsgruppe läßt folgende Differenzierungen erkennen: als militärischer terminus technicus bezeichnet ncr (m) „auserlesene, tüchtige und erprobte Berufssoldaten" (147), vgl. insbesondere 2 Sam 2,12–17! Sie stehen im Dienst des Königs oder später des judäischen Statthalters. Sodann: „freie Personen, die in einem freiwilligen Dienst- und Abhängigkeitsverhältnis zu ihrem Herrn stehen" (179); ihr Status unterscheidet sich grundsätzlich von dem des cbd. Als Angehörige des Hausgesindes begegnen sie als Diener, Ackerknechte oder Hirten, aber auch in gehobener Stellung in der Umgebung des Königs bzw. der königlichen Familie. Die Wortverbindung PN ncr-PN2 weist, wie auch außerbiblische Belege bestätigen, auf den Titel „Verwalter" hin. Schließlich bezeichnet ncr den Sakral- oder Kultdiener in verschiedenen Funktionen (Leitwort in 1 Sam 1–3!). Im Anschluß an die ältere Forschung (Gressmann, Ehrlich u. a.) vermutet Vf. hinter der Wortverbindung ncrj bnj jśrʾl einen religionssoziologischen Prozeß dergestalt, daß an einem vorisraelitischen Heiligtum tätige Kultdiener (ncrm) nach dessen Übernahme durch Israel sukzessiv von israelitischen Kultdienern abgelöst wurden. Hinsichtlich ihrer Funktion sind sie „eindeutig der Person und dem Amt des Mose zu- und untergeordnet" (217, vgl. auch H. Schmid, BZAW 110, 1968).

Kap. 4 behandelt gesondert die Femininbildung ncrh. Sie bezeichnet zunächst die „in Abhängigkeit und unter der Autorität (als Rechtsschutz und -hoheit) des Vaters bzw. dessen Stellvertreters ... stehende ... minderberechtigte, unmündige weibliche Person" (226). Nach ihrer Heirat verändert sich in Bezug auf den Vater in familienrechtlicher Hinsicht ihr Status nicht, bleibt insoweit eine ncrh. Damit unterscheidet sich die rechtliche Stellung einer Tochter grundsätzlich von der eines Sohnes, der nach seiner Heirat nie mehr ncr heißt (229 – es sei denn, er tritt in ein freiwilliges Dienstverhältnis!). Analog zu ncr dient nceh/ot zur Bezeichnung der zum Hauspersonal gehörenden Mägde und Dienerinnen, die „in einem persönlichen Abhängigkeits- und Dienstverhältnis stehen" (236). Mit Nachdruck lehnt Vf. die Bedeutungen „Sklavin, Dirne, Kultprostituierte" ab, wie sie insbesondere für Am 2,7b zuletzt wieder von M. Krause, Diss. Heidelberg 1972, 112ff, vorgeschlagen wurden; vielmehr bedeute ncrh schlicht „heiratsfähiges Mädchen" und das Vergehen, das der Prophet anprangert, stehe in keinem Zusammenhang mit einem Initiationsritus am Heiligtum, sondern habe im Kontext von Am 2,6–8 eine soziale Dimension, insofern „ein schwacher, hilfs- und schutzbedürftiger Mensch, dessen Sache doch gerade die Sache Gottes selbst ist, in den Staub getreten" werde (247), vgl. dazu schon Wolff, BK XIV/2, 202f.

Kap. 5 bietet anhangweise einen Überblick über akk. ṣeḫēru und Derivata, das „eine dem kanaanäisch-hebräischen נער ähnliche Breite an Bedeutungs- und Verwendungsmöglichkeiten" aufweist (249). So interessant die dargebotenen Texte auch sind, einen wirklichen Beitrag zur Klärung der Semantik von ncr vermag ich darin nicht zu erkennen.

Dies schmälert aber in keiner Weise die Leistung des Vf., der eine überaus sorgfältige und gründliche Arbeit vorgelegt hat. Sie bietet eine beeindruckende Fülle von Material und verarbeiteter Literatur. Die Ergebnisse seiner Textanalysen fügen sich deutlich in die bisherige Forschung ein. Hinsichtlich der Bedeutung von ncr bestätigt Vf. die Ergebnisse von Rost und Maag und steuert eigene Beobachtungen bei. Für die semantische Analyse eines Lexems stellt die gegenwärtige Sprachwissenschaft eine Reihe von Modellen zur Verfügung, die in einer der Eigenart der Sprache angepaßten Form auch für das Hebräische Beachtung verdienen. Für die synchrone Deskription ist ohne Frage die Trennung von Ausdrucks- und Inhaltsebene notwendig. Voraussetzung für die semantische Analyse eines Lexems ist seine morphologische und syntaktische Beschreibung. Für die Morphemstruktur ist die Übersicht über Form, Funktion, Valenz und Wortbildung aufschlußreich. Es werden dann die Beziehungen zwischen semantischen und syntaktischen Strukturen sichtbar, deren Formalisierung einen umfassenden Einblick in die Ausdrucks- und Inhaltsmöglichkeiten der Basis vermittelt. Vielleicht hätte Vf. dies deutlicher herausarbeiten können; so bleibt es bei gelegentlichen Hinweisen (73; 135; 220; 235), und Vf. gerät in die mißliche Lage, als Arbeitsgrundlage die in den Lexika angegebenen Bedeutungsgruppen, die erst aufgrund syntaktischer und semantischer Kriterien nachgewiesen werden müßten, zu übernehmen. Das könnte den Eindruck vermitteln, daß es sich mehr „um eine rein gefühlsmäßige, intuitive Erfassung des Begriffs handelt" (16), ein Vorwurf, den Vf. m. E. zu Unrecht gegenüber Rost und Maag erhebt.

Köln Hans F. Fuhs

Fuhs, Hans F.: **Sehen und Schauen.** Die Wurzel *ḥzh* im Alten Orient und im Alten Testament. Ein Beitrag zum prophetischen Offenbarungsempfang. – (Würzburg): Echter (1978). XVI, 378 S. (Forschung zur Bibel Bd 32) kart. DM 48.–

Der Vf. dieser Bamberger Habilitationsschrift will mittels der modernen Methoden der Semantik die Bedeutungen der hebräischen Wurzel *ḥāzāh* und ihrer Ableitungen „im Kontext von Offenbarung und letztlich das Problem der Offenbarung Gottes im Alten Testament überhaupt" klären. In der „Einleitung" (1–29) umreißt er das Problem, zeichnet die Forschungsgeschichte nach und legt die Methode dar, nach der er vorgehen will: Ordnung der „semantisch relevanten Bedeutungsgruppen" des Verbs *ḥzh* und seiner nominalen Ableitungen mittels synchroner Deskription; Analyse der Bedeutungen im Kontext größerer literarischer Einheiten; diachrone Herausarbeitung der Bedeutungsentwicklung.

In Kap. 1 „Die Bedeutung von *ḥzh*" (30–108) untersucht Vf. die Bedeutung von *ḥzh* und verwandter Wurzeln in anderen semitischen Sprachen und im Ägyptischen, die Etymologie und den allgemeinen biblischen Sprachgebrauch mit folgenden Ergebnissen: Die Wurzel findet sich nur

im nordwestsemitischen Raum (Aramäisch, Phönizisch, Ugaritisch) mit den Bedeutungen „prüfend, genau, interessiert ansehen, einen Traum, eine Vision schauen". Im AT ist die Grundbedeutung „sehen, schauen" bezeugt. In Offenbarungszusammenhängen kommt das Verb vor mit Gott und mit dem Menschen als Subjekt. Wenn Gott „sieht", dann bedeutet das, daß er helfend eingreift. Beim Menschen als Subjekt können Objekt sein: Gott unmittelbar bzw. sein „Angesicht"; eine göttliche Offenbarung: eine Vision, aber auch Gottes Wort; Gottes Hilfe; Gottes Handeln in der Geschichte.

In Kap. 2 „Schauen göttlicher Offenbarung" (109–257) werden eine Reihe von Bibelstellen auf die genaue Bedeutung von *ḥzh* hin analysiert: Num 24,3–9.15–19; Am 1,1; 9,1; 7,10–17; Mi 3,1–8; Jes 1,1; 30,10; Ez 12,27; Hab 1,1 u. a. Als wichtigste Ergebnisse lassen sich festhalten: Bileam, Amos, Micha und Jesaja sind Seher, die von den Nebiim klar zu unterscheiden sind und „Sehersprüche" verkünden, deren ursprüngliche Form allerdings nur noch in Resten erhalten ist. „Schauen" heißt hier soviel wie „Gott in Offenbarung schauend erkennen", was soviel bedeutet wie „Berufung und Legitimation" (221). In einigen Texten ist eine Bedeutungserweiterung festzustellen in Richtung auf „Offenbarungsempfang in seinen verschiedenen Weisen" hin (249); schließlich kann, etwa bei Ez, das „visionäre Element völlig in den Hintergrund treten" (250). Bei Jer, Ez und besonders Deuterosacharja kann Objekt des „Schauens" auch Lüge und Trug sein; damit wird „die Prophetie selbst in Frage gestellt" (257).

Kap. 3 „Gott und sein Tun schauen" (258–299) bespricht Ex 24,1–11; Ps 11,4.7; 17,2.15; 46,9; 58,11; 63,3; Ijob 19,26f; 23,9; 24,1; 36,25; Jes 26,11; 33,17 u. a. mit den Ergebnissen: In Ex 24,9–11 bedeutet die Gottesschau die Berufung der Ältesten zu charismatischen Führern der Gemeinde. In Ps 63,3 und Ijob 19,26f ist „Gott schauen" soviel wie „Erfahrung von Gottes gnädiger Zuwendung", wobei in Ijob 19,26f bereits die „Lebensgemeinschaft mit Gott jenseits des Todes" anklingt (280f). An den anderen untersuchten Stellen hat das „Schauen Gottes" etwas zu tun mit der Erfahrung „seiner Zuwendung in Rettung und Heil" (284); das kann auch auf die Endzeit bezogen werden: Die Gerechten werden Jahwes „gerechtes Handeln schauen dürfen, ja noch mehr: ihn selbst, der in seinem Kommen den Gerechten Leben und Heil verschafft" (299).

Kap. 4 „Ergebnis und Ausblick" (300–317) faßt die Ergebnisse zusammen und versucht eine Geschichte der Sehertradition zu entwerfen: Seher und Nabi sind in der älteren Zeit deutlich zu unterscheiden. „Gott schauen" bedeutet in der älteren Zeit soviel wie „berufen werden" zu einer charismatischen Aufgabe. Der „Seher" verkündet einen „Sehersprüch". Noch Amos, Jesaja und Micha verstehen sich als Seher und setzen sich bewußt von den Nebiim ab. Das Sehertum kommt in Israel auf in der Zeit „der sich allmählich konstituierenden Sippen- und Stammesgemeinschaften, des ... Übergangs zur Seßhaftwerdung" (311). Seit Jeremia und Ezechiel gerät das Sehertum ins Zwielicht und die mit *ḥzh* gebildeten Wendungen und Nomina verlieren allmählich ihren engen Zusammenhang mit charismatischer Berufung und mit Offenbarungsempfang; sie werden für andere Formen der Gotteserfahrung gebraucht: Erfahrung von Hilfe, von göttlichem Handeln in der Geschichte und schließlich für die Hoffnung auf endzeitliche Rettung. Eine Unterscheidung von genuin-israelitischem Sehertum und außerisraelitischem Nabitum gelingt nicht, weil sich ähnliche Phänomene bei anderen nordwestseminitischen Völkern finden; wohl aber sind sowohl der Seher, als auch der Nabi klar von den Wahrsagern, Astrologen und Eingeweideschauern des Zweistromlandes zu unterscheiden. – Ein Literaturverzeichnis, ein Stellen- und ein Autorenregister schließen den Bd ab.

Der Vf. dieser Monographie hat zweifellos einen wichtigen Beitrag für die Erforschung der israelitischen Prophetie und für die Klärung des biblischen Offenbarungsbegriffs geleistet. Man wird sie auf jeden Fall sorgfältig studieren müssen, wenn man über „Offenbarung im AT", über „Berufung", über das Thema „Seher und Prophet" o. dgl. schreiben will. Ob freilich die weitreichenden Schlußfolgerungen hinsichtlich der Geschichte des Sehertums einer näheren Nachprüfung standhalten, wagt der Rez. zu bezweifeln. So scheint ihm die literarkritische Aufteilung der Sprüche von Num 24 auf S. 111–161 nicht überzeugend gelungen zu sein. Dasselbe gilt für Am 1,1 S. 168–177. Daß dort zu übersetzen ist „‚Die Worte Amos' aus Thekoa, der geschaut hat' d. h. ‚der Seher ist'", ist wenig wahrscheinlich. Man wird wohl eher bei der üblichen Wiedergabe bleiben: „die Worte ..., die Amos geschaut hat". Ganz unwahrscheinlich ist die Deutung der Gottesschau der „Ältesten" in Ex 24,1–11 als Berufung zu charismatischen Führern. Auf Berufung deutet, wenn man nicht von vornherein *ḥzh* in diesem Sinn versteht, absolut nichts hin. Hier wäre jetzt E. Ruprecht, Exodus 24,9–11 als Beispiel lebendiger Erzähltradition aus der Zeit des babylonischen Exils: Festschr. C. Westermann, Göttingen-Neukirchen 1980, 138–173, zu vergleichen. Für eine semantische Untersuchung von *ḥzh* müßte man m. E. auch *r'h* ebenso genau untersuchen und dann beide Ausdrücke miteinander vergleichen. Das ist hier nicht geschehen und konnte wohl auch nicht geschehen; aber eben deswegen ist die vorliegende Untersuchung noch nicht das letzte Wort zu dem Thema. Wenn der Vf. auch hier versucht hat, die modernen Methoden der allgemeinen Semantik für die Exegese fruchtbar zu machen, wird man wohl doch die Frage stellen müssen, ob man damit wesentlich weiter kommt als bei den bisher üblichen Methoden der Bedeutunganalyse hebräischer Wörter.

München Josef Scharbert

Brownlee, William H.: **The Midrash Pesher of Habakkuk.** Text, Translation, Exposition with an Introduction. – (Missoula, Mont.): Scholars Press (1979), ix, 220 S. (Society of Biblical Literature, Monograph Series 24), $ 9.–

Der Vf., einer der Qumranexperten der ersten Stunde, legt hier mit einem Kommentar zu 1QpHab das Ergebnis seiner jahrzehntelangen Beschäftigung mit diesem Text vor. Umso stärker fällt ins Gewicht, daß dieser erfahrene Forscher in der Einleitung auf S. 19ff vor manchmal schon zur Selbstverständlichkeit gewordenen Ausdeutungen einzelner Anspielungen im Text auf Personen und Begebenheiten nachdrücklich warnt und – mit guten Gründen – den hypothetischen Charakter solcher Identifizierungsversuche unterstreicht. Dies wird auch auf S. 95ff in einem „Historical Excursus" deutlich. Dabei ist dieser in den historischen Fragen so nüchtern urteilende Forscher durchaus theologisch interessiert, doch dies kommt eher in der Einzelinterpretation zum Ausdruck, in dem recht unterschiedlichen Gewicht, das er den einzelnen Aussagen zumißt, also im Ausmaß der Kommentierung einzelner Stellen. Vorweg (23ff) beschreibt der Vf. die besondere Art des „Pesher"-Kommentars, den er wegen gewisser Entsprechungen zum späteren rabbinischen Midrasch als „Midrash Pesher" bezeichnet, dessen Ursprung er im spätprophetischen bzw. frühapokalyptischen Traditionsstrom sucht, wo bereits in biblischen Zeugnissen ältere prophetische Aussagen für die jeweilige Gegenwart aktualisierend ausgedeutet wurden („application of ancient prophecies to the historical times"). Das hebräische Wort *pešär* übersetzt er daher stets mit „prophetical meaning". Der Habakuk-Pesher diente demnach dem Ziel, die Position des „Lehrers der Gerechtigkeit" und seiner Anhängerschaft zu rechtfertigen, nicht zuletzt zum Zweck der Stärkung des Selbstvertrauens der Gemeinschaft, die vor Abtrünnigen und Gegnern gewarnt werden soll, und zwar unter dem Aspekt der nahen Endzeit.

Auf S. 37ff beginnt der Kommentarteil, in welchem der hebräische Text in 35 Abschnitten aufgeteilt und mit Übersetzungen und Kommentaren versehen dargeboten wird. Leider hat man es, abgesehen vom Textbeginn, versehentlich unterlassen, den biblischen Text drucktechnisch vom Peshertext abzuheben. Verhältnismäßig viel Raum räumt der Vf. der Begründung und Diskussion von Textergänzungen zu Textlücken ein, auffällig ist auch die starke Neigung, Textgestalt und Sinn des biblischen Wortlauts nach der Pesher-Ausdeutung auszurichten. Im übrigen ist die Einzelexegese äußerst umsichtig und referiert die wichtigen Deutungsversuche auf faire Weise. Selbstverständlich läßt die Kommentierung auch Raum für weitere Diskussionen und abweichende Deutungen. So, wenn auf S. 68 zu III,9 *mgmt pnjhm qdjm* als „the mutterings of their face are the east wind" übersetzt wird, obwohl „die Richtung ihres Angesichts ostwärts" recht gut – und nicht zuletzt im Blick auf Roms Orientpolitik – paßt. Oder auf S. 80, zu IV,9, wo Hab 1,11a mit „then, in accordance with the will, they transgressed" der biblische Wortlaut recht kühn im Sinne des Pesher-Inhalts umgedeutet wird. Eher wäre es berechtigt, da und dort die antike jüdische Auslegungsgeschichte stärker zu berücksichtigen. Z. B. stimmt die auf S. 114f zu VII,5f (Hab 2,3a) gebotene Übersetzung „but at the end it will speak" (für *jpjḥ lqṣ*) durchaus zu Targum und selbst noch zu Raschi. Ein etwas überdimensionales theologisches Interesse bringt der Vf. auf S. 129f dem Wort *'ämunah* als „Glaube" in VII,2 entgegen, wo man mit einem schlichten „Vertrauen" gut auskommt und nicht mit einem – offensichtlich christlich gefärbten – Glaubensbegriff operieren muß. Etwas zu pointiert erscheint mir auch die Übersetzung von *'nšj ḥms* als „men of apostasy", denn dabei kommt der Charakter der Gewaltsamkeit und Unrechtmäßigkeit ihrer Handlungsweise nicht zum Ausdruck. In IX,1 übersetzt der Vf. *bmšptj rš'h ... 'šw bw* mit: „In recompense for ... they inflicted upon him", doch dies ist syntaktisch problematisch. Auch auf S. 153 erregt die Übersetzung von IX,8 (Hab 2,8b) Bedenken: „Because of man's shed blood there will be hostility from the land, from the city and ..." ist recht

gesucht, auch der Kommentar zu *ḥms* auf S. 154. Spekulativ klingen auch die Ausführungen über den Zustand nach dem Tode auf S. 165, weil der Text gar keinen Anlaß zu solcher Kommentierung bietet. Sprachlich nicht überzeugend ist die Deutung von *'jr šww* in X,10 als „his city of vanity", denn es handelt sich wohl nur um eine orthographische Variante für *šw'*. Schließlich enthält XII,1 am Anfang noch eine rätselhafte Eigentümlichkeit, 1QpHab hat *jḥth* oder *wḥth* (für MT Hab 2,17 *jḥtwn*) *mdmj 'dm*. Brownlee übersetzt mit: „A schemer would snatch away lowly men". Aber der Vers stellt ja eine Aufzählung dar und paläographisch ist die Lesung *wḥth* durchaus gegeben. Also könnte man eigentlich sinnvoller *weḥittah* („und Entsetzen" vor den Bluttaten an Menschen) annehmen.

Der Autor hat mit diesem soliden Werk die bisherige Forschung gründlich aufgearbeitet und ein sehr nützliches Instrument für die weitere Beschäftigung mit diesem Pesher geliefert. Erfreulicherweise in einer Publikation, die dank der funktional orientierten Aufmachung und Ausstattung preislich so günstig liegt, daß das Buch auch seinen Weg zu den Benützern finden kann, was man heute von vielen europäischen Publikationen wegen ihres übertriebenen Preises nicht mehr sagen kann. „Scholars Press" verdient Dank und Anerkennung dafür, dieses Werk eines erfahrenen und großen Gelehrten in solcher Weise präsentiert zu haben.

Brühl Johann Maier

Vanhoye, Albert: **Prêtres anciens, prêtre nouveau selon le Nouveau Testament.** – Paris: Éditions du Seuil (1980). 376 S. (Collection „Parole de Dieu" 20) kart.

Zu den schwierigen Fragen ökumenischer Theologie gehört jene über das Amt in der Kirche. Erwägungen darüber müssen sicherlich zu einem wesentlichen Teil auf die ntl Anfänge zurückgehen. Die hier vorliegende Untersuchung könnte dafür Dienste tun.

Sie geht aus vom atl Priestertum. Dessen hauptsächliche, wenn nicht ausschließliche Aufgabe war die Vermittlung zwischen Gott und dem Volk durch rituellen Opferdienst. Die Bezeichnung Christi als Priester „hätte die Gefahr einer Rückkehr zur rituellen Religion des Alten Testaments bedeutet". Im übrigen mußte die urkirchliche Überlieferung festhalten, daß Priester und Hohepriester entschiedene Gegner Jesu waren. Auch deshalb konnte Jesus nicht Priester genannt werden. Sein Wort und Werk hatte nichts Priesterliches im Sinn dieses Wortes. Auch die christologischen Hoheitstitel sprechen zunächst solche Würde nicht aus. Für die messianische Zeit wurde ein neues Priestertum erwartet (Mal 3,3f; Sir 45,7.15.24). Der Abendmahlsbericht deutet die Hingabe des Blutes als Opfer des Neuen Bundes (1 Kor 11,23–25 nach Ex 25,5–8). Priesterlich ist die Handlung der Himmelfahrt, wenn Jesus die Hände zum Segen erhebt (Lk 24,50f). Von Paulus wird der Dienst Jesu als priesterlich gedeutet (1 Kor 5,7; ebenso Eph 5,2).

Im Hebräerbrief aber ist Jesus der wahre Hohepriester. Der Brief leistet damit einen wesentlichen Beitrag zur großen und schweren Aufgabe, das Kreuz Christi zu deuten. Er geht aber dabei nicht von der Geschichte der Passion aus, sondern vom AT. Hier entdeckt er als vorgegeben Gestalt und Aufgabe des Hohenpriesters.

In einem ersten Teil erklärt der Hebräerbrief, daß Jesus Sohn Gottes und Bruder der Menschen (1,5–2,16) und Hoherpriester in seinem Leiden ist (2,17f). Das Thema wird entfaltet im Aufweis, wie Christus bevollmächtigter Priester gleich Mose im Hause Gottes ist (3,1–4,14). Er hat das Amt des Hohenpriesters über alle atl Vorgegebenheit hinaus (4,15–6,20). Er ist Priester wie Melchisedek (7,1–28). Der Hohepriester Christus tritt mit dem Opfer seines Blutes in das ewige Heiligtum ein als Mittler des neuen Bundes (8,1–25). Alles Priestertum ist nun als erfüllt beendet. Hebr 9,11 mag in Zusammenhang stehen mit der Aussage Mk 14,58; 15,29–38 wie des Johannesevangeliums (2,19–22) von der Zerstörung des alten Tempels. Das Priestertum der Gläubigen beginnt, da sie am Priestertum Christi teilhaben (10,14–25; 13,16).

Der Verfasser des Hebräerbriefes ist nicht nur hervorragender Kenner der Bibel, sondern auch ihrer kunstgemäßen Auslegung in der hellenistisch-synagogalen Schule. Dies wurde neuerdings dadurch zusätzlich deutlich, daß auch die Rollen von Qumran die Melchisedek-Überlieferung benützen. Hinweise auf Gemeinsamkeiten, aber auch Unterschiede zwischen der rekonstruierbaren Schultradition und dem Hebräerbrief könnten vielleicht noch manches verdeutlichen.

V. erwähnt sodann Röm 15,16, wo Paulus seinen Dienst als priesterlichen erkennt und erfährt. Des weiteren interpretiert das Buch die Texte vom gemeinsamen Priestertum der Kirche nach 1 Petr 2,5–9. Auch dieser Apostel legt wie der Hebräerbrief das AT (Ex 19,6) auf die jetzige Erfüllung hin aus. Gegenüber reformatorischer Deutung, wonach hier von einem je einzelnen Priestertum der Gläubigen die Rede wäre, bedeuten die Sätze für V. den priesterlichen Charakter der Kirche als ganzer. Doch ist dieses Amt nicht nur in kirchlicher Versammlung zu erfüllen. In besonderer Lage einer unüberwindlichen Vereinzelung kann ein Christ auch dann dieses Amt in Wort und Opfer wahrnehmen. (Man mag wohl zum Beispiel an Kriegsgefangenschaft denken).

Die Johannesapokalypse nennt die Christen „Könige und Priester" (1,6; 5,9f; 20,6). Auch hier kommt AT (wieder Ex 19,6) zu Wort. Liegt also bereits christliche Auslegungsüberlieferung vor? Das Wort Priester wird hier bestimmt durch das Wort Könige. Dies bedeutet, daß es eschatologische Aussagen himmlischer Vollendung sind.

Das Ergebnis faßt zusammen: Es gibt Priestertum nur als Darstellung des einen, endgültigen Priestertums Christi. Als Amt in der Kirche kann es nur die Aufgabe haben, den Glauben auf den Priester Christus hin zu eröffnen. Es darf nicht als selbständiges rituelles Amt, etwa gemäß dem AT, verstanden werden.

Weiter mag man erwägen: Wie feierte die Kirche das sonntägliche Herrenmahl gemäß 1 Kor 11? War der Apostel anwesend, war er der Liturge. Hat er für seine Abwesenheit einen besonderen priesterlichen Amtsträger bestellt? Hiervon ist nicht die Rede. Vielmehr wird die Gemeinde kraft des gemeinsamen priesterlichen Amtes – wie nachher 1 Petr sagt – das Mahl gefeiert haben. Nach den Pastoralbriefen (1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6) wurden Amt des Bischofs, der Priester und Diakone durch Handauflegung und Gebet sakramental übertragen. Doch hier wird spätere Ordnung in die Zeit des Paulus zurückdatiert. Jene wurde eingerichtet nach atl (Num 27,21f) und frühjüdischer, zeichenhaft-sinnvoller Weitergabe. Sie ist heute fraglos gültige kirchliche Ordnung. Daß aber die Handauflegung in ununterbrochener Reihe auf die Zwölf Apostel zurückgehe, ist nicht zu erweisen. Dafür, wie für die Möglichkeit einer späteren Unterbrechung, muß das supplet ecclesia eintreten. Das Wesentliche ist die geistig-geistliche Gemeinschaft mit der Kirche des Ursprungs. Könnte nicht angenommen werden, daß Kirche auch außerhalb der rechtlich umschriebenen römisch-katholischen Kirche so das wahre Herrenmahl feiern kann?

Tübingen Karl Hermann Schelkle

Schlier, Heinrich: **Der Geist und die Kirche.** Exegetische Aufsätze und Vorträge IV. Hrsg. von Veronika Kubina und Karl Lehmann. Mit einem Geleitwort von Joseph Kardinal Ratzinger. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1980). X, 310 S., Lw. DM 49.50

S. starb Ende 1978. Im selben Jahr war noch sein Buch über „Grundzüge einer paulinischen Theologie" erschienen, 1977 „Der Römerbrief" (HThK VI). Die letzte Aufsatzsammlung von S. war dagegen schon 1971 veröffentlicht worden. Inzwischen hatten sich wieder einige Zeitschriften- und Festschriftbeiträge gesammelt, und es gab auch noch unveröffentlichte Manuskripte. Sie stellten Veronika Kubina, Tochter des Verstorbenen, und Karl Lehmann zum 1. Teil des vorliegenden Sammelbandes zusammen (1–200). Den 2. Teil bilden mehr zeitgeschichtlich und personbezogene, auch für den Lebenslauf von S. aufschlußreiche Beiträge, die zwar alle schon veröffentlicht, aber zum großen Teil nicht mehr leicht erreichbar sind (200–289). Der Sammlung beigegeben sind eine „Bibliographie Heinrich Schlier" mit den deutschsprachigen Veröffentlichungen 1925–1980, zusammengestellt von W. Löser und A. Raffelt (290–302), und eine „Biographische Zeittafel" (303–306). Gerahmt wird das Ganze von einem Geleitwort Kardinal Ratzingers (VII–X) sowie einem Nachwort der Hrsg. (307–310).

Teil I ist überschrieben mit „Vermächtnis". An seinem Anfang steht die – schon 1965 veröffentlichte – Untersuchung des grundsätzlichen Problems „Verkündigung und Sprache". S. spricht hier vor allem den Prediger an. Er mahnt ihn, die Sache der Predigt ihrer Methode vorzuordnen, sich erst um das Was zu mühen und dann erst um das Wie. „Wenn man das verbum hat, hat man auch die verba" (14); und die sind dann weder abgestanden noch modisch (15). Um das verbum, d.h. den zentralen Gehalt der ntl Offenbarung, kreisen denn auch die folgenden Aufsätze. Neben der Frage „Wer ist Jesus?", neben der Christologie in Röm 1,3f und im Hebräerbrief werden Tod und Auferstehung, der

Friede, die Einheit der Kirche, die Taufe, das Evangelium und der Hl. Geist zum Gegenstand exegetischer Bemühung gemacht, alles Begriffe, die jeweils das Ganze des Christlichen umfassen. Und wie realisiert sich dieses im einzelnen? Die Antwort führt S. immer wieder zu den elementaren Größen, die die (meist nicht eigens genannte) Kirche konstituieren: im Evangelium – in Taufe und Herrenmahl – in Glaube, Hoffnung und Liebe bzw. in Amt und Charisma (vgl. 163).

Charakteristisch an S.s Exegese ist die große Behutsamkeit, mit der er an einen Text oder Begriff herangeht. Sie ist Ausdruck einer zutiefst in ihm verwurzelten Ehrfurcht vor dem auszulegenden Wort. Was auch in der Vorlesung das Zuhören nicht immer leicht gemacht hat, worin mancher nur eine Paraphrase des Textes gehört hat, das ist die leise, geduldige Art, in der S. einen Text allmählich zum Klingen bringt, in der z. B. Mk 8,27–33 nach und nach zum Sprechen gebracht wird (28–31). An einen Begriff wie z. B. „Evangelium" tastet S. sich vorsichtig heran; er kreist ihn ein und entfaltet ihn, indem er ihn, genau hinhörend, auf alle Nuancen hin abklopft. Solche Begriffsstudien gleichen musikalischen Etüden. Diese stellen bekanntlich keine Spielerei dar, sondern eine vielfältige anstrengende und kunstvolle Bemühung um ein Problem. Auch in S.s Untersuchungen herrscht solche Disziplin und Strenge. Das betrifft auch ihre Gesamtanlage, ihre Gedankenführung. Der Leser wird Schritt für Schritt mitgenommen und weitergeführt. Und was er besonders schätzt: S. hält auf dem Weg immer wieder einmal inne, um zurückzublicken, und am Ende der Ausführungen wird regelmäßig der gesamte Ertrag gesammelt und in kurzer Zusammenfassung das Ergebnis vorgelegt. Das Ganze aber ist vom ersten bis zum letzten Wort sorgfältig formuliert. Diese sprachliche Zucht, die er mit seinem Lehrer Martin Heidegger teilt (vgl. 204f), hat er sich bewußt auferlegt „in einer Zeit, in der die Sprache verkümmert und die Grundbegriffe, in denen der Mensch sein Dasein begreift, der Willkür verfallen" (117). Fast zwangsläufig wird S.s Exegese so zur Meditation, zur Erhellung der Existenz, zum Bedenken des Seins vor Gott.

Das alles gilt auch schon von den früheren Aufsatzbänden S.s. Etwas Neues, etwas Andersartiges bringt der Teil II unseres Buches unter dem Stichwort „Wegstationen". Stellt schon das Vorausgehende – wie alles schriftlich Vorliegende – S.s „Vermächtnis" dar, so erst recht dieser Teil. Sind jenes schon Aufsätze, die einem etwas zu sagen haben, die einen betroffen machen, so erst recht diese Erinnerungen und Vorträge, vor allem aus der Zeit der Bekennenden Kirche. Hier zeigt sich die von S. beabsichtigte Verknüpfung von Situation und Exegese, die bewußte Einheit von Leben und Theologie; denn hier bekommt man, zumal mit Hilfe der biographischen Zeittafel, etwas vom konkreten Menschen, Christen und Hochschullehrer zu Gesicht. Geradezu erfrischend liest sich das, was S. von Heidegger, Bultmann und Peterson erzählt. Eher düster ist die Stimmung in den Beiträgen, die auch aus Deutschlands dunkelster Zeit stammen. S. spricht hier eine sehr eindringliche, beschwörende Sprache, mehr meditativ in der meisterhaften Auslegung von Mt 8,23–27 mit dem Titel „Das Schifflein der Kirche" (1935), mehr kämpferisch und Konsequenzen fordernd in den beiden Vorträgen über „Die kirchliche Verantwortung des Theologiestudenten" (1935) bzw. „Die Verantwortung der Kirche für den theologischen Unterricht" (1935, ²1936) und schließlich in einer theologischen Besinnung: „Vom Menschenbild des Neuen Testaments" (1942). Den Abschluß dieses Teils, in dem der Kampf eines mutigen Christen gegen eine verhängnisvolle Ideologie nachklingt, bildet die „Kurze Rechenschaft" (1955) über S.s ganz persönlichen „Weg zur Kirche" (270).

In dem zuletzt genannten Beitrag kommt eine, vielleicht die Grundeinsicht und -aussage von S. zur Geltung, die auch sonst in seinen Aufsätzen zu finden ist (vgl. besonders Nr. 163 der Bibliographie): Gott hat sich entschieden (278–283). Das ist eine Erkenntnis, deren Richtigkeit kein Christ bestreiten wird; es ist ein Schlüssel, der umfassend und zutiefst Aufschluß gibt über das Wesen des Christentums. S. geht allerdings noch weiter und in den praktischen Konsequenzen des Satzes sicher zu weit. Er sieht darin ein durchgehendes „Prinzip", das sich bis in letzte offizielle Konkretisierungen des Christlichen in der Kirche durchhält. Das Werk S.s hat schon eine ganze Reihe von Untersuchungen angeregt (309 Anm. 1); für die wissenschaftliche Beschäftigung mit ihm liegt hier ein fundamentales Problem.

Bochum Walter Radl

Holmberg, Bengt: **Paul and Power.** The structure of authority in the primitive church as reflected in the Pauline Epistles. – (Lund): CWK Gleerup (1978). 230 S. (Coniectanea Biblica, New Testament Series 11) kart.

H. will in seiner Diss. „Paul and Power" (Lund 1978) neue Wege beschreiten, um die Diskussion über die Ursprünge des Amtes aus der Engführung häufig konfessionell bestimmter theologischer Ansätze herauszuführen. Er richtet sein Interesse zunächst auf die „Struktur der Autorität in der Urkirche, wie sie sich in den Paulusbriefen spiegelt". Unter „Autorität" versteht er gesellschaftliche Beziehungen mit unterschiedlicher Verteilung der Macht, welche von den Beteiligten als legitim angesehen werden (3). Die Arbeit gliedert sich in zwei Teile. In einem ersten Teil untersucht er die „Verteilung der Macht in der Urkirche" und zwar in drei Schritten: 1. auf der Ebene der „Gesamtkirche" am Verhältnis des Paulus vor und nach dem antiochenischen Zwischenfall zu Jerusalem (14–57); 2. auf der Ebene der paulinischen Missionskirche am Verhältnis des Paulus zu seinen Mitarbeitern und zu seinen Ortsgemeinden (58–95); 3. auf der Ebene der Ortsgemeinden an den Themen: funktionale Differenzierungen und deren Ursprung, das Verhältnis der Funktionen zur Gemeinde und zueinander (96–123). Diese Fragestellung erweist sich als sehr fruchtbar.

Unter 1. arbeitet der Autor in ständiger Bezugnahme auf die Forschung minutiös die Beziehungen zwischen Paulus und der Jerusalemer Gemeinde heraus. Diese stellt die höchste Autorität in Lehr- und Gesetzesfragen dar, dies wird auch von der antiochenischen Gemeinde anerkannt, zu deren Leitungsgruppe Paulus bis zum antiochenischen Zwischenfall gehörte (34). Die Kollekte hat in der Sicht Jerusalems zunächst juristisch-theologische Bedeutung: Sie drückt die Anerkennung Jerusalems als des Zentrums der Kirche durch die Völkerkirche aus, bestätigt, daß die Heidenchristen ohne Gesetz zum gleichen Bund gehören wie die Judenchristen (40). Jerusalemer Einflüsse führen überall – in Antiochien, Galatien, Korinth zu einem Verfall der Autorität des Paulus, ein Zeichen für die Überlegenheit der judenchristlichen Kirche Palästinas mit ihren Jerusalemer Leitern gegenüber der heidenchristlichen Kirche (50). Paulus ist Apostel Jesu Christi und als solcher unabhängig und zugleich mit seinem Werk von der Anerkennung der Jerusalemer Mutterkirche abhängig (56f); er bekämpft nur die von seinen Gegnern im Umlauf gebrachte Fehlinterpretation dieser von ihm nicht geleugneten Abhängigkeit.

Unter 2. bestätigt die Untersuchung des Verhältnisses des Paulus zu Barnabas und Silvanus noch einmal das Interesse Jerusalems an der Völkermission – „Paulus und die Gemeinde von Jerusalem stehen in der Beziehung gegenseitiger, aber nicht symmetrischer Unabhängigkeit und Verantwortung" (72). Zur Beschreibung des Verhältnisses des Paulus zu seinen Gemeinden gibt H. zunächst einen Überblick über den tiefgreifenden Einfluß, den Paulus als Gemeindegründer auf diese ausgeübt hat (72–76) und wendet sich dann der methodisch schwierigen Frage nach der Art und dem Umfang der von Paulus in seinen Gemeinden ausgeübten Macht zu. Den Abschluß bildet eine durchaus eigenständige Untersuchung der finanziellen Beziehungen zwischen Paulus und seinen Gemeinden (88–95: finanzielle Beziehungen und Autoritätsbeziehungen gehören eng zusammen; der von Paulus gegenüber den Korinthern geübte völlige Verzicht auf finanzielle Unterstützung ist eher die Ausnahme und hat den Konflikt verschärft).

Unter 3. bespricht H. ausgehend von der Charismenliste 1 Kor 12,28 die unterschiedlichen Funktionen in den Gemeinden (97–104), achtet auf ihre Entstehungsbedingung in den Gemeinden und auf ihre sozialen Voraussetzungen. Folgende Elemente des späteren Amtsbegriffs lassen sich schon feststellen: „dauerhaft anerkannte Funktionen in Ortsgemeinden, ausgeübt von einem festen Personenkreis, der auf unterschiedliche Weise Leitungs-, Dienst- und Verantwortungsaufgaben für ihre Versammlungen wahrnimmt, zuweilen auch schon feste Bezeichnungen oder Titel und eine Art von materieller Unterstützung erhält" (113). Verglichen mit der späteren Amtsstruktur handelt es sich um eine rudimentäre Form der Kirchenleitung (114). Dies entspricht einerseits der paulinischen Ekklesiologie, hat aber andererseits auch soziologische Ursachen: Paulus hat diese Funktionen nicht als notwendigen Bestandteil christlichen Lebens eingesetzt, so haben sie im Vergleich zum Apostel geringere Autorität; die von Paulus gegenüber den Gemeinden beanspruchte und ausgeübte Autorität verhindert eine Verselbständigung der Leitungsstrukturen in den Gemeinden (117f).

Der zweite Teil „die Struktur der Autorität in der Urkirche" soll den erhobenen Befund mit Hilfe einer an Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, orientierten soziologischen Begrifflichkeit weiter klären: „Autorität" bezeichne einen Typus sozialer Beziehungen zwischen Personen, von denen eine die Bestimmende ist. Die Beziehung baue auf einem verborgenen Strukturprinzip („domination") auf, welches die Beteiligten an ihre jeweiligen Plätze stellt. Eine Autoritätsbeziehung unterscheide sich von einer Macht-

beziehung dadurch, daß der Untergebene den Weisungen der bestimmenden Person nicht aufgrund äußeren Zwanges oder aus Nützlichkeitserwägungen, sondern aufgrund seiner Überzeugung vom Weisungsrecht der bestimmenden Person zustimme (134f). Charismatische Autorität in einem religiösen Kontext ist unter fünf Rücksichten darzustellen: Person und Lebensführung der Führerpersönlichkeit; die Sendung der Führerpersönlichkeit; die Beziehung der Nachfolger zur Führerpersönlichkeit; das Verhalten der charismatischen Gruppe; die Differenzierung innerhalb dieser Gruppe in eine innere Gruppe und in eine äußere Gruppe, welche gewöhnlich ihre bisherige Lebensweise fortsetzt, während die erstere die außergewöhnliche Lebensweise der Führerpersönlichkeit teilt (149). Dieses Modell charismatischer Autorität bewährt sich als Beschreibung Jesu und seiner Nachfolger und auch als Beschreibung des Verhältnisses zwischen den Aposteln und den frühen Gemeinden, es hat aber wenig Entsprechungen in der Autoritätsstruktur der paulinischen Ortsgemeinden (160). Die Autorität der Urkirche kann nicht als rein charismatisch bezeichnet werden, da in ihr ebenso traditionelle und rationelle Elemente begegnen. Während Weber diesen Umformungsprozeß in einer gegenläufigen Richtung zum ursprünglichen Impuls als „Veralltäglichung des Charismas" deutete, arbeitet H. unter Berufung auf die Diskussion nach Weber heraus, daß die institutionelle Form des Charismas von Anfang an eine erstrebte und ersehnte Bekundung der Authentizität des Charismas ist. „The dilemmas of institutionalization should not be confused with its driving forces" (166). Nachdem die primäre Institutionalisierung charismatischer Autorität für die Urkirche schon in der Gruppe um Jesus begonnen hatte, wurde die sekundäre Institutionalisierung nach Tod und Auferweckung Jesu von seinen früheren Schülern in Gang gebracht. Von hier aus kann H. nun die „Institutionalisierung der charismatischen Autorität in der Urkirche" (181) beschreiben.

Die Jerusalemer Gemeinde hatte eine höhere charismatische Autorität als andere Gemeinden, da sie in engerer Beziehung zum Ursprung der Kirche stand. Die Vorrangstellung Jerusalems und seiner Apostel über die Heidenkirchen und deren Apostel, vor allem über Paulus, ist daher nicht nur Ausdruck einer theologischen Konzeption oder einer moralischen Verpflichtung, sondern Institutionalisierung der charismatischen Autorität Jerusalems (185).

Paulus verkörpert für seine neugegründeten Gemeinden die charismatische Autorität, ähnlich wie Jesus für seine Anhänger: „He is the main source of information and contact with sacred ratio". Aber seine Autorität ist begrenzt: Das Charisma des Apostolats ist auch außerhalb der Person des Paulus institutionalisiert, die Jesustradition und die christologische Bekenntnistradition entstanden zum großen Teil vor ihm und unabhängig von ihm. Andere Prediger können der Gemeinde die gleiche Botschaft verkündigen und, wie geschehen, alternative Problemlösungen anbieten (187). Die Neubekehrten gewinnen eine gewisse charismatische Unabhängigkeit. Darüber hinaus trägt Paulus selbst bewußt zur Beschränkung seiner Autorität bei (190: im Falle von 2 Kor 10–13 hat gerade die Beschränkung zum Konflikt geführt): Er trennt sehr deutlich zwischen seiner Person und der Gnade, die ihn zu seinem Dienst befähigt; indem er das Vaterbild bevorzugt zur Beschreibung seines Verhältnisses zu den Gemeinden verwendet, legt er den Akzent auf die persönliche Vater-Kindbeziehung, weniger auf Ordnung und Gehorsam, außerdem impliziert das Bild die Erwartung, daß die Kinder zu Reife und Unabhängigkeit gelangen; durch den argumentativen Stil seiner Mahnungen und Weisungen befähigt er die Gemeinde zu unabhängigen, auf der eigenen Kenntnis der „sacred ratio" beruhenden Entscheidungen (188f).

In den paulinischen Gemeinden institutionalisiert sich die Autorität aufgrund der pneumatischen Begabung, aufgrund der „Erstbekehrung", aufgrund des häufig besondere Fähigkeiten und gesellschaftlichen Rang voraussetzenden Einsatzes für die Gemeinden gewöhnlich mit der Zustimmung oder sogar aufgrund einer Ermunterung des Apostels. Deutlichstes Zeichen für diese Vorgänge ist die paulinische Theologie des „Charismas": „Theologically this can be characterized as the ‚charismatization' of the incipient institutionalization of authority", während es sich in soziologischer Sicht in Wirklichkeit um eine „de-charismatization" oder „rationalization" des Prozesses handle, da hier soziale Phänomene ihre Legitimitation vom Zentrum der „sacred ratio" her erhalten (194). Paulus habe weniger durch eigene Initiative als gerade durch die sekundäre theologische Rationalisierung und durch die Anerkennung des Geschehens zur Institutionalisierung der Autorität in der Kirche beigetragen, und dies sei „zweifellos ein wesentlicher Faktor in der anschließenden Entwicklung der Ämter in der Kirche gewesen" (195).

Im 7. Kapitel „Autorität in der Urkirche" faßt der Vf. seine Beobachtungen, Überlegungen und Ergebnisse unter dem Gesichtspunkt der Autorität zunächst zusammen (196–204), bevor er seine Untersuchungen mit „methodologischen Schlußfolgerungen" abschließt. Unter „The fallacy of idealism" weist er darauf hin, daß sich seine Arbeit in der Erhebung der historischen Phänomene kaum von den bekannten Arbeiten zum urchristlichen Gemeindeverständnis unterscheide. Der methodisch verhängnisvolle Schritt werde dann getan, wenn die historischen Phänomene so interpretiert werden, als seien sie unmittelbarer Ausdruck dahinterliegender theologischer Strukturen, während es sich z. B. bei der paulinischen Charismenlehre um eine sekundäre Reaktion auf vorgegebene primäre soziale Phänomene handle. Bei der historischen Rekonstruktion bedürfe es einer „awareness of the continuous dialectic between ideas and social structures" (205). Die Autorität ist ihrer Natur nach ein soziales Phänomen, nicht eine theologische Interpretation sozialer Phänomene. Die Theologie des Paulus konnte im Leben der Urkirche nur wirksam werden, sofern er Teil ihrer Autoritätsstruktur war. Die theologische Analyse der urkirchlichen Kirchen- und Gemeindeordnungen könne nur gewinnen, wenn sie vor der Zuwendung zu den theologischen Strukturen erst einmal die sozialen Strukturen untersuche (208). Eine umfangreiche Bibliographie (209–223), ein Stellen- (224–227) und ein Autorenverzeichnis (228–230) schließen den Bd ab.

Angesichts der neuartigen Fragestellung und der erzielten Ergebnisse dieser Arbeit schien mir ein ausführlicheres Referat als sonst üblich angemessen zu sein. H. hat es wirklich verstanden, zur viel verhandelten Frage des paulinischen Apostolats-, Gemeinde- und Amtsverständnisses einen neuen Beitrag zu liefern. Sein soziologischer Ansatz, der mir, auch wenn ich ihn nicht im einzelnen auf seine Stichhaltigkeit überprüfen kann, genügend zuverlässig erscheint, ermöglichte ihm auch, den ntl Befund im eigentlich exegetischen Teil der Arbeit neu zu befragen und auszuwerten. Der besondere Ertrag der Arbeit dürfte auf folgenden Gebieten liegen: die genauere Ortsbestimmung des paulinischen Apostolats in der Autoritätsstruktur der Urkirche, die Deutung der Auseinandersetzung des Paulus mit der korinthischen Gemeinde unter den Gesichtspunkten der urkirchlichen Autoritätsstruktur und des unterschiedlichen Autoritätsverständnisses auf beiden Seiten und schließlich in der Vermittlung soziologischer Kategorien und Modelle an die ntl Forschung.

Gießen Gerhard Dautzenberg

Laub, Franz: **Bekenntnis und Auslegung.** Die paränetische Funktion der Christologie im Hebräerbrief. – Regensburg: Pustet (1980). VII, 310 S. (Biblische Untersuchungen Bd 15) kart. DM 64.–

Über diese Doktorarbeit, die unter der Leitung von J. Gnilka entstand und der kath.-theol. Fakultät der Universität München vorgelegt wurde, kann man nur Lobenswertes sagen.

Der Vf. hat richtig gesehen, daß die Paränese des Hebräerbriefs nicht mit Kap. 13 anfängt, sondern durchgehend im ganzen Brief eng mit dem Dogma verbunden ist. Sein eigentliches Ziel ist aufzuzeigen, wie die Christologie vom Hohenpriester ausgearbeitet wurde, um das Glaubensbekenntnis der Adressaten des Briefs zu klären und zu festigen. Richtig gesagt gibt es mehrere Homologien (ὁμολογία), die die Person Christi bekennen und preisen und bei der Liturgiefeier in Gebrauch waren. Einmal die vom präexistenten und in die Himmel erhobenen „Sohn Gottes". Mit äußerster Dichte führt sie auf Jesus selbst zurück. Sodann die vom archiereus (3,1). Sie ist neu, hat eine soteriologische Bedeutung und Ewigkeitscharakter. Vom eschatologischen Typos des Melchisedek von Qumran (II Q Melch.) scheint sie nicht abhängig zu sein. Diese Bekenntnisse des Glaubens, die bei der Taufe und den liturgischen Preisungen ihren Ausdruck fanden, müssen objektiv in ihrem Inhalt und subjektiv im Herzen der Gläubigen bekräftigt werden. Predigt, Überlieferung und lebendiges Wort Gottes (4,12) sind je neu zu vollziehen. Es gilt darum, eine Theologie des Wortes auszuarbeiten: λόγος τῆς ἀκοῆς (4,2). Gott spricht: man muß ihn hören und ihm „heute" gehorchen (2,1.3; 3,7f; 4,2.12f).

In einem zweiten Teil zeigt der Vf., daß die Erniedrigung und Erhöhung Jesu eine heilsgeschichtliche Notwendigkeit darstellen, die seine Bestimmung zum Hohenpriester und archēgos vorbereiten, der, barmherzig und getreu, den Menschen gleichgeworden ist, indem er ihre Leiden und den Tod teilt. So lernt er den Gehorsam, in voller Unterwerfung unter den Plan Gottes. Durch ebendiese Vollkommenheit wird er Ursache ewigen Heils für alle, die ihrerseits gehorsam sind (5,8f). So ist Christus als prodromos (6,20), archēgos (12,2), Haupt, Anführer der Christen,

die nach der himmlischen doxa verlangen und mit hypomonē die gegenwärtigen Leiden erdulden.

Von daher – dies ist Gegenstand des dritten Teils – ist man gewiß, in das himmlische Heiligtum einzugehen, zu dem Christus durch sein Fleisch (sarx) den Zugang eröffnet hat. Es wird nicht gesagt, daß er selbst dem Opfer vorsteht, indem er sein Blut darbringt. Aber seine Darbringung (prosferein) ist die seines Opfertodes am Kreuz. (Hier hätte man einen Kommentar zu 9,14 – Opfer in einem ewigen Geist – erwartet.) Damit ist die himmlische katapausis, der Eintritt in das unvergängliche Reich und die himmlische Heimat sichergestellt. Am Ende der Arbeit wird das proserchesthai der Gemeinde als Folge des eiserchesthai des Hohenpriesters Jesus thematisch gemacht. Diejenigen, die ein gutes Leben führen, in Glaube, Beständigkeit, Hoffnung und parresia, haben eine neue Beziehung zu Gott. Eine sehr reichhaltige Bibliographie beschließt die Arbeit (273ff).

Das alles ist ausgezeichnet biblische Theologie. Niemand hat besser gezeigt, wie der Hebräerbrief ein logos tēs paraklēseōs (13,22) ist. Das ist von Interesse für alle Exegeten, sollte aber auch den Vertretern einer gewissen Pastoral zeigen, wie eine gültige Paränese auf das Dogma gegründet und von ihm hergeleitet sein muß. Man kann nur bewundern, wie L. sein Thema beherrscht, nicht weniger die Spannbreite seiner Information, einschließlich der Überzeugungskraft mancher seiner „Urteile" (z. B. über das Fehlen eines Einflusses Philos auf den Hebräerbrief).

Vielleicht ist die „Einleitung" – über das „Rätsel" des Hebr. – ein wenig zu breit geraten. Nützlicher wäre es gewesen klarer herauszuarbeiten, wie dieser wirkliche Brief sich an eine konkrete Gemeinde wendet – zweifellos vor dem „Ende des ersten Jahrhunderts" (entgegen der Vermutung S. 7; sonst wäre die Erwähnung von Timotheus 13,23 unerklärlich). Es wäre von Vorteil gewesen, den Kommentar durch einige Hinweise auf die joh. Tradition (vor der Abfassung der Schriften) zu verdeutlichen, z. B. über Jesus, den Apostel (3,1), das geschlachtete Lamm (211, vgl. Apk), die Zuversicht am Tage des Gerichts (211, vgl. 1 Jo 4,17) usw.

Fribourg C. Spicq O. P.

(Übersetzung aus dem Französischen von Ingrid Verweyen)

Pesch, Rudolf: **Die Echtheit eures Glaubens.** Biblische Orientierungen: I. Petrusbrief. Freiburg, Basel, Wien: Herder (1980). 112 S., kart. DM 14.80

Der 1. Petrusbrief ist – wiewohl pseudepigraphisch – ein bedeutsames Dokument, das aus schon gefestigten biblischen Quellen spätapostolischer Lehre und Mahnung schöpft. Das Selbstverständnis des Briefes mag uns verwandt dünken mit unserer Situation, da die Gemeinde sich in der „Fremde" in einer feindlichen Welt vorfindet. So will die vorliegende Erklärung „den Brief so lesen, als sei dieses Rundschreiben unmittelbar an uns gerichtet". Die Auslegung erhebt keinen Anspruch auf wissenschaftliche Arbeit. Allein der fraglos angesehene Kommentar von L. Goppelt wird bisweilen als Beleg angeführt. Der Stil ist der eines eindringlichen Zu- und Anspruchs. Bisweilen werden gegenwärtige Meinungen heftig kritisiert; so „die Spekulation um das Heil der anonymen Christen als alibi der Christen selbst".

Tübingen Karl Hermann Schelkle

Günther, Hans Werner: **Der Nah- und Enderwartungshorizont in der Apokalypse des heiligen Johannes.** – (Würzburg): Echter (1980). 315 S. Forschung zur Bibel Bd 41. Kart. DM 48.–

G.s Abhandlung „Der Nah- und Enderwartungshorizont in der Apokalypse des heiligen Johannes" wurde dem Vorwort zufolge im WS 1967/7 vom Kath. Fachbereich der Münchener Universität „als Dissertation angenommen". Für die Aufgabe, die der Vf. bearbeiten will, soll er selber zu Wort kommen: „Die Konzeption der Eschatologie in der Apokalypse weist eine ihr eigentümliche Spannung zwischen Nah- und Enderwartung auf. Johannes ist zunächst davon überzeugt, daß das Ende der Geschichte auf und mit dieser Welt in Kürze gekommen sein wird. Gleichzeitig ist aber in seinem Werk reichlich und unübersehbar dokumentiert, daß sich vor dieses Ende noch eine ganze Reihe von eschatologischen Ereignissen schieben wird, die nach traditioneller Vorstellung Zeichen und Vorboten desselben sind. Aufgabe und Ziel dieser Arbeit ist es nun, diese scheinbar widersprüchlichen Aussagen zu untersuchen und darzustellen."

Der Vf. hat sich da eine wunderliche Aufgabe gestellt. Der Grund, warum Johannes sein Offenbarungsbuch überhaupt geschrieben hat, besteht darin, daß für ihn Naherwartung und Enderwartung identisch sind. In dieser Identität ist aller Trost gegründet, den das Buch spenden soll. Die Zeichen der Zeit, die Vorboten des Endes, können von dem Ende nicht abgetrennt und unterschieden werden, sondern gehören zum Ende als seine Bestandteile. Wenn sie nicht zu sehen wären, dann stünde das Ende nicht in nächster Nähe bevor und das ganze Buch hätte seinen Zweck verloren. An dem, was nach dem bevorstehenden Ende geschehen wird, ist Johannes nicht wirklich interessiert; das erwähnt er, wenn überhaupt, der Vollständigkeit wegen am Rande. – Es gibt Apokalypsen- bei denen das anders ist, Daniel etwa und 4. Esra; da sind Geschichtserwartung und Enderwartung nicht so vollständig ineinander gewoben, wie bei Johannes. Bei ihnen ist die Aufgabe sinnvoll, die sich der Vf. gestellt hat.

Ein Buch, das über den Nah- und Enderwartungshorizont der Apokalypse handelt, betrifft die ganze Apokalypse, denn sie besteht ausschließlich aus Naherwartungen, die zugleich Enderwartungen sind.

Im ersten der fünf Kapitel bespricht der Vf. „Hauptvertreter der religionsgeschichtlichen, endgeschichtlichen und der zeitgeschichtlichen Deutung in der neueren Auslegungsgeschichte der Apokalypse." Die Reihe reicht von H. Gunkel zu St. Giet. Das Unternehmen ist aus zwei Gründen problematisch. Weil es dem Vf. darauf ankam, Typen herauszuarbeiten, mußte er in Kauf nehmen, daß die vorgestellten Exegeten für das Verständnis der Apokalypse sehr ungleiche Bedeutung haben. Dazu kommt, daß er in der Fragestellung eine Untugend vergangener Jahrzehnte akzeptiert und sich auf die Unterscheidung von Deutungsweisen einläßt, bei denen es sich gar nicht um unterschiedliche Methoden der Auslegung handelt. Man hat in der Tat früher gegen ein Dutzend Auslegungsmethoden unterschieden; die Lehre der Alten vom vierfachen Schriftsinn und die Sammlerleidenschaft werden die Ursache dafür gewesen sein. Aber solche Unterscheidungen waren nur unter Absehung von aller Klärung der hermeneutischen Grundlagen möglich. In Wirklichkeit sind auch die aufgezählten Methoden völlig inkommensurabel. „Religionsgeschichtliche Auslegung" bedeutet, daß der Exeget den Text dadurch zu erklären sucht, daß er religionsgeschichtliche Parallelen beibringt; hier wird nicht gesagt, warum Johannes seinen Text so formuliert hat, sondern woher er die verwandten Bilder genommen hat. Die zeitgeschichtliche Auslegung erklärt demgegenüber den Text durch Ereignisse der Zeitgeschichte, auf die Johannes Bezug genommen habe. Sie erklärt aber nicht die Herkunft der Bilder und sagt zumeist auch nichts über die Absicht des Vf. Die endgeschichtliche Auslegungsweise besagt schließlich eine Selbstverständlichkeit: daß Johannes das nahe Ende bei seiner Auslegung im Blick gehabt habe. Die Unsinnigkeit derartiger methodischer Beschränkungen ist offensichtlich. Der Exeget muß sagen, was Johannes gesagt hat und aus welchem Grund und zu welchem Zweck er es gesagt hat; das ist historisch-kritische Exegese. Alles andere ist Archäologie oder Erbaulichkeit und mag an sich interessant sein, trägt aber zum Verständnis der Apokalypse nichts bei. In diese Kategorie „interessant aber belanglos" gehören fast alle Parallelen aus der jüdischen Apokalyptik, die nicht von Daniel verarbeitet sind, gehört das gesamte religionsgeschichtliche, gnostische und womöglich mandäische Material, gehört alles, was für Johannes nicht als Implikation atl Weissagung ableitbar und begründbar war. Um das zu begreifen, muß man nur in der Lage sein, den Unterschied zwischen einem Propheten und einem Wahrsager zu begreifen.

Zu Beginn des zweiten Kapitels „Der Verstehenshorizont und die Komposition der Apk" stellt der Verfasser eine Reihe von hermeneutischen Erwägungen an. Sie gipfeln in der Feststellung, die „einzelnen Aussagen der Apk, die auf die Endzeit zwischen dem Verfasser und dem Endgericht zielen, seien als typologische Darstellungen der Tiefenstruktur von Heils- und Unheilsgeschichte in der Form apokalyptischer Visionen und Auditionen zu begreifen." Für das Verhältnis von Heilsgeschichte und Endgeschichte kommt er zu dem Ergebnis: „Der Verstehenshorizont der Apk muß daher sowohl heilsgeschichtlich als auch eschatologisch verstanden werden, da das Heil in seiner ganzen Fülle erst am Ende offenbar wird, von welcher her" – vermutlich der Endzeit – „die Heilsgeschichte ihre innere Ausrichtung und Bedeutsamkeit erhält." Der Rest des Kapitels beschäftigt sich, wie angekündigt, mit der Komposition der Apokalypse.

Das dritte und vierte Kapitel machen das eigentliche Corpus des Buches aus. Im dritten behandelt der Vf. den Nah-, im vierten den Enderwartungshorizont. Die Kriterien, nach denen der Vf. die Weissagungen auf die beiden Horizonte verteilt hat, sind dem Rez. nicht deutlich geworden. Der Vf. hat mit Recht von dem nahliegenden Gedanken keinen Gebrauch gemacht, das, was er Enderwartungshorizont nennt, mit den chiliastischen Weissagungen zu füllen. Denn diese bilden in der Apokalypse des Johannes nur eine den Rahmen überschreitende Ergänzung. Dementsprechend sieht es jetzt so aus, daß sich im Enderwartungshorizont die drei Siebenerreihen befinden, „eschatologische

Plagenreihen" sagt der Vf. (und eschatologische Plagen finden sich in der Tat unter den geweissagten Ereignissen); der Rest kommt dem Naherwartungshorizont zu. Das Schema, dem der Vf. die Apokalypse unterwirft, ist zwar ein Prokrustesbett, aber es gibt eine Stelle, wo seine Anwendung förderlich gewesen wäre. In der Apokalypse findet sich in der Tat ein Horizontwechsel des Sehers. Das geschieht am Ende des 12. Kapitels. Unmittelbar nach der Schau des Satanssturzes verläßt Johannes seinen bisherigen Standort und tritt an den Meeresstrand, wo er die römische Herrschaft als eine Vasallenherrschaft des gestürzten Satans schaut. Hier liegt allerdings kein Übergang von eschatologischer Schau zur Naherwartung vor. Die irdische Satansherrschaft ist vielmehr Zeichen für den Satanssturz und der Satanssturz ist selber Zeichen für den Anbruch der Gottesherrschaft. Der Übergang bedeutet nur, daß der Prophet seinen bisher zum Himmel gerichteten Blick für die nächsten Kapitel zur Erde wendet.

Das fünfte Kapitel schließlich behandelt den dialektischen Charakter der Eschatologie des eigentlichen Verstehenshorizontes der Apokalypse. Weil es den Unterschied zwischen Nah- und Enderwartung nicht gibt, bleibt hier auch keine Dialektik übrig, es müßten denn die Rücksichtnahmen auf die Parusieverzögerung sein, die der Vf. gefunden zu haben glaubt.

Das Buch ist insgesamt sehr ordentlich gemacht; gutes Papier und eine vorzüglich maschinengeschriebene Druckvorlage nehmen von vornherein dafür ein. Der Vf. hat viel und verständig gelesen, und aus der Fülle dessen, was er gelesen hat, schreibt er. Der Rez. hat aber keinen einzigen selbständigen und gar originellen Gedanken gefunden. Der Anteil des Vf.s an seinem Buch besteht, außer der Ordnung der Gedanken, in seiner Zustimmung oder seiner Ablehnung zu den von ihm referierten Meinungen, und ob er zustimmt oder ablehnt, hängt vom Zufall ab. Sein Deutsch läßt zu wünschen übrig; wo er nichts zu sagen hat oder sich nicht entscheiden kann, wird er unverständlich. Das Vorwort erweckt Hoffnung auf unfreiwilligen Humor, die sich hernach aber nicht erfüllt.

Kiel Heinrich Kraft

Hampl, Franz: **Geschichte als kritische Wissenschaft.** 3. Bd: Probleme der römischen Geschichte und antiken Historiographie sowie ein grundsätzlicher Rückblick. Hrsg. von Ingomar Weiler. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1979. VI, 384 S., Lw. DM 119.–

Der 3. Bd der unter dem Titel „Geschichte als kritische Wissenschaft" gesammelten Arbeiten des Innsbrucker Althistorikers Hampl (der 1. und 2. Bd erschienen im selben Verlag 1975) habe, so annoncierte die Wiss. Buchgesellschaft, „eine besondere Aktualität auch für weite Leserkreise [...] durch die [im letzten Abschnitt] kritische Auseinandersetzung mit [...] moderner katholischer Theologie (Küng)" u. a. (vgl. Arbeitsbericht der Wiss. Buchgesellschaft 170 [1979/80], Sp. 5).

Der Bd enthält zunächst neben fünf Aufsätzen aus den Jahren 1957–1975, von denen zwei („‚Stoische Staatsethik' und frühes Rom" [1–21] und „Römische Politik in republikanischer Zeit und das Problem des ‚Sittenverfalls'" [22–47]) auch in einem anderen Sammelband der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft erneut erschienen sind (R. Klein [Hrsg.], Das Staatsdenken der Römer, Dmst. 1966 = Wege der Forschung 46), vier Originalbeiträge und den Neudruck von sieben Rezensionen. Die Aufsätze wurden bis auf zwei, die erweitert wurden („Herodot. Ein kritischer Forschungsbericht nach methodischen Gesichtspunkten" [221–66] und „Beiträge zur Beurteilung des Tacitus" [267–94]), unverändert abgedruckt; zwei der Rezensionen wurden „geringfügig ergänzt" bzw. „geringfügig geändert". Neben einem ausführlichen Sach-, Personen- und Ortsregister enthält der Bd außerdem die Ergänzung zum Schriftenverzeichnis von H. (bis April 1979), welches bereits für den 1. Bd zusammengestellt wurde.

Leider vermißt man unter den Aufsätzen den Wiederabdruck der Arbeit über „Die Gründung von Konstantinopel durch Konstantin d. Gr." (= Südost-Forschungen 14 [1955] 9–21), welche den Kirchenhistoriker bes. interessierten dürfte (vgl. 361).

Was die historiographischen Beiträge des Bdes im engeren Sinn anbetrifft, beschränkt sich für die Kirchengeschichte der Ertrag auf einige nützliche Einsichten in den Umstand, daß man „in der frühen Kaiserzeit [davon] überzeugt [war] [...], in puncto Sittenverfall einen noch nie dagewesenen Tiefpunkt erreicht zu haben" (25); „man betrachtet die eigene Zeit, in Wirklichkeit eher humaner geworden, als gänzlich korrupt, während man in der in naivem Egoismus befangenen Frühzeit mit der unreflektierten Selbstverständlichkeit ihrer rauhen Praktiken und ihrer ‚Erfolgsethik' das im eigenen Innern starke Wunschbild nach sittlicher Vervollkommnung in edler Selbsttäuschung verwirklicht sieht" (36f; Sperrung vom Rez.). Mit dieser romantisch-verklärenden Sicht in Übereinstimmung steht bereits Cicero, der in „De officiis" die Alt-Römer allesamt als Stoiker zeichnet, welche nur „gerechte Kriege" geführt hätten (5f, 19f). Ein wichtiger Zug der Mentalität der römischen Oberschicht der frühen Kaiserzeit ist damit deutlich hervorgehoben: eine gewisse Verdrossenheit bei gleichzeitiger Aufgipfelung der ethischen Idealvorstellungen.

Dies ist sicher nicht der Boden, auf den das frühe Christentum bei seinen ersten Missionsversuchen direkt säen konnte, gehört aber zu näheren Umständen insofern, als mit der hier faßbaren verstärkten römischen Hinwendung zu den ethischen Idealen der hellenistischen Welt deren Brückenfunktion erneut klar wird; sie sind der Weg, auf dem sich das gleichzeitig in der hellenistischen Welt sich zu verbreiten beginnende Christentum in der römischen Kaiserzeit Reputierlichkeit bei immer weiteren Kreisen der gebildeten Schichten zu verschaffen versuchte und vermochte. Die Arbeit der Apologeten steht als beredtes Zeugnis dafür. Und es ist kein Zufall, daß in der Auseinandersetzung um die altehrwürdigen römischen Staatskulte bei ihnen das Argument auftaucht, nicht ihrer religio, pietas und nobilis iustitia romana verdankten die Römer Staat und Reich, sondern den Taten von Verbrechern (vgl. etwa M. Minucius Felix, Octavius 25,1–3).

Für den theologischen „Ertrag" im engeren Sinne stehen ganze $3^1/_4$ Seiten in dem ansonsten überwiegend Korrekturen und Nachträgen zu den Aufsätzen in den frühen Bänden gewidmeten, abschließenden „Rückblick und Ausblick" (318–367, hier: 347–49f); hier finden sich Anmerkungen zum „Fall Küng". Als „nüchterner Historiker und Mythenforscher" fühlt sich der Vf. „fast wie ein Bundesgenosse des genannten französischen Exprälaten" (scil. M. Lefebvre) – allerdings nur in einem Punkt, wie er ausdrücklich betont, auf den sich der Hauptvorwurf gegen Küng konzentriert:

Küng und die von ihm vertretene Richtung der Theologie, zu der der Vf. in einem weiteren Sinne auch Rudolf Bultmann zählt, fasse Berichte des AT und NT nicht so auf wie der Berichterstatter selbst: als historische, wörtlich geglaubte Tradition. (Es ergibt sich hier eine erstaunliche Parallele zur Beurteilung der Sagen bei Herodot durch H. im Gegensatz zu Wolfgang Schadewaldt; vgl. „Herodot. Ein kritischer Forschungsbericht nach methodischen Gesichtspunkten", 221–66, hier: 235f.) Die Theologie dieser Theologen stelle „einen wissenschaftlich undiskutablen Versuch" dar (348), Berichte der Hl. Schrift, die sie „als historische Berichte nicht mehr akzeptieren können" nicht „mit sagenhaften Berichten, die in der Überlieferung außerhalb der Heiligen Schrift zu uns gekommen sind, auf eine Linie zu setzen", sondern „aus Glaubensgründen (was nicht offen gesagt wird!)" sie „trotzdem zu akzeptieren". Dies sei das Programm einer Theologie, „die fortfahren kann, an die Bibel als geoffenbarte Schrift zu glauben, auch wenn man diesen Glauben verloren hat". Sie verdunkele den Glauben an Jesus Christus zu einem Glauben an eine „Heilswahrheit", die „nicht primär (!) historische Wahrheit" sei, wie Küng schreibe (349).

Sehe ich recht, so ist dies ein Plädoyer für eine „historische" Spielart von fundamentalistischer Lektüre der Hl. Schrift, wie sie in letzter Zeit in zunehmender Weise – in unterschiedlicher Form und auch von jüngeren Christen – wieder bewußt und oft nicht ohne „gegenreformatorisches" Engagement betrieben wird. H. nämlich lehnt allgemein den, wie er meint, „von neueren philosophischen Strömungen (Gadamer) und der modernen Theologie herkommenden ‚Methodensatz', daß es legitim [sei], wenn nicht sogar erforderlich erscheint, einen Quellenbericht anders aufzufassen, als ihn der betreffende Autor selbst auffaßte", ab; dies sei „das Todesurteil über alle Wissenschaften, die es mit literarischen Quellen zu tun haben" (359). Als Zeugen für die Illegitimität hermeneutischer Bemühung an der Schrift scheint er Markion anführen zu wollen; den Kirchenobern unterstellt er, „den Kern des Problems" gar nicht erfaßt zu haben (350, Anm. 28). Die alte Kirche aber hat sich bewußt gegen Markion, seinen Antijudaismus und Rigorismus entschieden und der hermeneutischen Bemühung um das richtige Verständnis des AT und NT weiten Raum gegeben; die großen Schulen der alexandrinischen und antiochinischen Theologie geben mit samt ihren Unterschieden ein eindringliches Zeugnis davon.

Es verwundert den Rezensenten sehr, eine solche Position bei einem Historiker anzutreffen, der ansonsten das Instrumentar der herkömmlichen historisch-kritischen Methode glänzend handhabt, wie andere Beiträge des Bdes belegen, wie z. B. der hier erstmals gedruckte Aufsatz über „‚Tatsachenberichte' aus der alten Welt als historische Dokumente. Ein Beitrag zur Glaubwürdigkeit von Selbstdarstellungen geschichtlicher Persönlichkeiten" zeigen (167–220; zu Caesar bes. 172; 174; 178, dort auch zu Moses; zum „Monumentum Ancyranum" des Augustus 203f; über die „Beiträge zur Beurteilung des Historikers Tacitus", 267–94, vermag der Rezensent mangels spezifischer Kompetenz kein eigenes Urteil abzugeben).

Sollte der Vf. der Meinung sein, daß es schon historische Forschung zustande brächte, Jesus als den Christus zu erweisen? („Mangelnde historische Einsicht" führt er neben einem schleichenden Unglauben als Grund der durch Küng gestifteten Verwirrungen an [349]). Dies hat die Kirche nie gelehrt. Die Tradition und damit die Geschichte ist zwar einer der loci theologici, ein wichtiger, nicht einmal aber der wichtigste. Weder historische noch andere Beweisführungen können die Offenbarung in Jesus Christus in ihrer historischen Faktizität als so notwendig beweisen. Der Glaube ist deshalb nicht die intellektuelle Konsequenz einer Einsicht, weder der Einsicht in wissenschaftlich-historisch eruierte Faktizitäten noch der Erleuchtung aus der Schrift allein; er ist „Gabe des Hl. Geistes", welche eingebunden bleibt in die Praxis der Kirche, und diese erst erweist des Glaubens Plausibilität. Wie keiner allein zum Glauben gelangen kann, so kann auch keiner allein sein Heil wirken. So verweist der Glaube in seinem Entstehen auf das rechte Verhältnis von Individuum und „Gruppe" (Kirche).

Hier ist nun der neuralgische Punkt erreicht, an dem sich die von H. vorgetragene Kulturkritik festmacht. „Angefangen gerade bei der Philosophie und Wissenschaft über die Literatur und Musik bis hin zur bildenden Kunst" sieht er die Gefahr, daß dem einzelnen, dem schöpferischen Menschen, sein Platz streitig gemacht und an seine Stelle als bestimmender Faktor das „Kollektiv" oder die „Gruppe" gesetzt werde (321). Er sucht dies an der Philosophie Paul K. Feyerabends (322–24), an Thomas S. Kuhns Thesen zum Gang der Wissenschaftsgeschichte (325–35) und mit einigen Bemerkungen zum „heutigen Kulturleben", insbesondere zu Joseph Beuys (344–46) zu belegen (eine diesen Künstler in ein ungünstiges Licht stellende Behauptung auf S. 345, Anm. 24, ist durch eine gesondert beiliegende Berichtigung korrigiert worden). Es ist hier nicht der Ort, sich damit auseinanderzusetzen. Auch die Ausflüge des Vf. in die Universalhistorie, der er großes Interesse entgegenbringt (365f), müssen hier unbeachtet bleiben. Auffällig ist jedoch, daß vieles nicht nur mit einer gewissen Polemik vorgetragen wird – sie kann ein durchaus legitimes Mittel sein (vgl. 223) –, sondern manches auch mit Ressentiment formuliert zu sein scheint (vgl. Formulierungen wie „des deutschen Buchhandels liebstes Kind A. Mitscherlich" [56]; „Hier machte sich, das erkennt man sofort, ein junger Gelehrter ans Werk, der einen Horror davor hat, sich ‚alltagssprachlich' auszudrücken ..." [261]). Dies erschwert stets die Diskussion.

H.s besorgter Ausflug in die Theologie ist zunächst als Dokument für das Ausmaß an Verwirrung und Skepsis zu lesen, die in sog. „gebildeten Kreisen" über „moderne" Theologie besteht, sodann aber auch für das Bedürfnis nach „neuer Sicherheit". Daß diese keine Frucht der Intelligenz, sondern nur eines „Lebens aus dem Glauben in Gemeinschaft" sein kann, in dem es auch sie jedoch niemals „ein für alle mal" geben wird, bleibt hier festzuhalten, nicht zuletzt als Zielvorgabe für die kirchliche Verkündigung unter Akademikern.

Der Verlag hat das Buch in der bei ihm gewohnten, äußerst soliden, wenngleich auch etwas altmodischen Form ausgestattet.

Mainz Hans Reinhard Seeliger

Historische Kritik in der Theologie. Beiträge zu ihrer Geschichte. Hrsg. von Georg Schwaiger. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1980. 345 S. (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts Bd 32) kart. DM 74.–

Das Thema dieser Sammlung greift in einem Augenblick, wo allenthalben über eine Grundlagenkrise historischer Wissenschaften nachgedacht wird und wo durchaus mit Resonanz „Das Ende der historisch-kritischen Methode" in den Blick rückt, eine ohne Zweifel wichtige Frage auf. Das Versprechen des Titelblatts jedoch schränkt sich schon im Inhaltsverzeichnis (5) auf Bibelkritik und Kirchengeschichte ein, die übrigen theologischen Disziplinen bleiben außer Betracht. Die aufgenommenen Forschungsbeiträge evangelischer und katholischer Theologen ergaben sich aus einem Tagungsprojekt der Jahre 1977–79, ohne daß dies den sehr unterschiedlichen Themen einen deutlicheren Zusammenhang gegeben hätte. Ihrem Typ nach bieten die Beiträge zusammenfassende Übersichten, die für die beiden erwähnten Bereiche jeweils grob chronologisch aufeinander folgen. Nach dem Vorw. des Hrsg. (7) ist zunächst „Richard Simon und seine Bedeutung für die kritische Erforschung der Bibel" (11–36) vorgestellt. Anschließend findet sich die Skizze „Anfänge neutestamentlicher Wissenschaft im 18. Jahrhundert" (37–59), dann der umfängliche Artikel „Die Evangelienkritik des D. Fr. Strauß im Echo seiner Zeitgenossen" (60–98), der jedoch auch dem Vf. keine genaue Antwort darauf erlaubt, „worin Straußens inhaltlicher Beitrag für die Entwicklung der historisch-kritischen Methode und für den Fortschritt des philosophisch-theologischen Grundlagengesprächs letztlich besteht" (96). Schließlich wird man mit „Adolf Jülicher – Leben, Werk und Wirkung" (99–150) bekanntgemacht. Diesem Beitrag ist dankenswerterweise die „Bibliographie" Jülichers (125–150) beigegeben.

Aus dem Umkreis der Kirchengeschichte begegnet jetzt die Übersicht „Die Mauriner und ihr historisch-kritisches Werk" (153–209) und dann eine zweite, die chronologisch eigentlich ihren Platz vor der genannten hätte, „Das kritische hagiographische Werk der Bollandisten" (210–244) mit einer nützlichen Übersicht über das Erscheinen der Bde der ‚Acta Sanctorum' (243f). Leider ist hier auf jede Behandlung der Weiterführung des Werkes im vorigen und in diesem Jahrhundert verzichtet worden. Zum Abschluß wird der Leser mit drei Fallstudien konfrontiert: „Der Fall des Würzburger Kirchenhistorikers Johann Baptist Schwab (1811–1872)" (245–284), „Döllingers Papstfabeln" (285–306) und „Heinrich Günters Legendenstudien" (307–337) mit nützlichen biographischen und bibliographischen Beilagen (332–337). Dem Bd ist noch ein Personenregister (338–345) angehängt.

Zu einer Gesamtbeurteilung regen zunächst die Bemerkungen der letzten Textseite des Bdes an, wo auf das Ungenügen „einer wesentlich positiven und empirischen Methode" hingewiesen ist, mit der sich „die komplexe theandrische Struktur der Kirche nicht erschöpfend erkennen" lasse. „Wir sagen Kirchengeschichte sei Geschichte und Theologie – können aber das Zueinander wohl kaum exakt bestimmen" (331). Erfreulicherweise wird hier wenigstens das Problem gesehen, genannt und in einigen Zeilen auch mit beherzigenswerten Hinweisen charakterisiert, das sonst in diesem Bd ganz zu fehlen scheint. Ebensowenig scheint die in der neueren hermeneutischen Diskussion vielverhandelte Frage nach einem „Vorverständnis" und nach Bedingungen einer Methode zur Kenntnis genommen, so daß jenes Problembewußtsein ausfällt, das sich mit der eingangs genannten Grundlagenkrise gemeldet hat. Ein ganz erstaunliches Vertrauen und eine einfache Sicherheit im Blick auf ‚Historische Kritik' beherrscht mehr oder minder diese ganze Sammlung.

In der historischen Information liegt deshalb vor allem der Wert des Bdes. Die Studien sind gewöhnlich klassisch-solide gearbeitet und erbringen immer wieder fruchtbare Ansätze und Ausblicke. Beeindruckend auch die Aufarbeitung eines meist breiten Materials und die in der Regel lesbare Darstellung.

Ohne in eine Erörterung der einzelnen Arbeiten einzutreten, seien ein paar Hinweise und Korrekturen genannt. S. 13 Z. 3 v. u. müßte es wohl Port Royal, eine S. weiter Z. 5 v. u. Nicolas Malebranche heißen. S. 60 Z. 6 v. o. ist ‚Reaktion' zu lesen, S. 165 Z. 13 v. u. Legende, S. 183 Z. 1 v. u. in der „Nouvelle ..., S. 203 Z. 13 v. o. Mönchs-, S. 229 Z. 9 v. o. Nicolas, S. 248 Z. 2 v. o. Zensurierung, S. 262 Z. 11 v. o. zuvorkommen; S. 309 Z. 3 bzw. 1 v. u. ist das doppelte gegenüber falsch, S. 317 Anm. 39 Z. 3 v. u. muß Aufbruch, S. 318 Z. 12 v. u. verlieren" stehen. S. 323 Z. 7 v. o. ist machte und S. 326 Z. 5–4 v. u. des Franziskaners Heribert Holzapfel zu lesen. Neben diesen formalen Berichtigungen wäre zum Döllingerbeitrag noch sachlich anzumerken, daß sich Finsterhölzls Feststellung, Döllinger habe sich „in den ersten Anfängen seines Schaffens ... auf eine statische Identität der Gegenwartskirche mit der Kirche des Anfangs" festgelegt (vgl. Die Kirche in der Theologie Ignaz von Döllingers ... Göttingen 1975, 54) und eine ähnliche Haltung auch in seinen späten Jahren eingenommen, nicht einfach durch einen Hinweis darauf erledigen läßt, Döllinger habe sich schon bald dem Gedanken der organischen Entfaltung des Glaubensbewußtseins angeschlossen, wie er in der Tübinger Schule vertreten wurde (vgl. hier 304). Der Nachsatz: „wie ... in der Tübinger Schule vertreten" ist bis heute eine nicht hinreichend nachgewiesene Behauptung. Daß Döllinger es versuchte, sei gar nicht in Frage gestellt; daß er aber in seinen Deutungen von Glaubenswahrheiten zeitlebens einem Identitätsmodell verpflichtet blieb, belegt seine immer deutliche Argumentationsweise. Von daher bleiben die beiden Fundamente des Apostolizitätsgedankens im Werk Döllingers zu verstehen: Ursprungstreue der Lehre und

Sukzession im bischöflichen Amt. Die kurz vorher erwähnten Spannungen zwischen Döllinger und Tübingen (vgl. 299f) hatten nicht nur politische Hintergründe.

Schließlich läßt sich hier, wir bedauern dazu gezwungen zu sein, eine Stellungnahme zu dem Beitrag über den ‚Fall Johann B. Schwab' nicht vermeiden. Nicht um ein Urteil über den ‚Fall' selbst geht es dabei, sondern um die Darstellung, die er hier findet. Sie bildet in diesem Bd schon mit ihrem aggressiv-polemischen Ton einen Fremdkörper. Man glaubt, ein Pamphlet aus den Streitigkeiten des vorigen Jh.s über den sogenannten ‚Ultramontanismus' vor sich zu haben, als sei inzwischen die Zeit um keine Minute vorgerückt. Einem Historiker sollte es doch möglich sein, in der tatsächlichen Distanz zu damaligen Vorgängen sachlich zu berichten. Der im Titel des Beitrags genannte Fall betrifft die 1851 erfolgte Versetzung des Würzburger Kirchenhistorikers Schwab „in den zeitlichen Ruhestand". Schwab versah die Professur seit 1840/41. Während der zwei Jahrzehnte seines Ruhestandes veröffentlichte der Historiker außer einem Predigtband zwei größere Monographien, die eine über „Johannes Gerson" (1858), die andere über „Franz Berg" (1869; 1872). Davon ist hier auf den S. 271ff ausführlich die Rede, obwohl die Publikationen den Fall als solchen nicht betreffen. Auf diesen konzentriert sich der erste Teil des vorliegenden Beitrags in einer Weise, die Bedenken und Verwahrung verlangt. In einem sehr groben Antagonismus werden Schwab und seine Gegenspieler einander konfrontiert. Bei dieser Schwarzweiß-Malerei bleibt Schwab blaß und tritt stellenweise so stark zurück, daß man ihn gar nicht mehr sieht. Als Anliegen steht die Entlarvung der Gegner im Vordergrund.

Wer diese Gegner genau sind, wird nie klar herausgestellt. H. Denzinger, Fr. Seraph Hettinger, die jesuitische Seite, kirchliche „zelanti", der Bischof Georg Ant. von Stahl, die Germaniker? Es kommt auch mehr auf die Motive an, von denen „sich Schwabs Kontrahenten haben leiten lassen" (247). Und die findet der Autor „in den vertraulichen Mitteilungen der Würzburger Germaniker Heinrich Denzinger, Franz Seraph Hettinger und Joseph Hergenröther an die Vorstände des Germanikums, zumal in den höchst instruktiven Briefen Denzingers an den Spiritual P. Franz Xaver Huber SJ." (247). Nun wird bei dieser Art Quellen der katholische Historiker, ja jeder gewissenhafte Forscher den eigentümlichen Charakter solcher Korrespondenz aufmerksam berücksichtigen. Sie verlängert eben ein vertrauliches persönliches Verhältnis, das der Klärung und Entfaltung des Glaubenslebens dient, nicht dem Austausch sachlicher Information. Alle Mitteilungen stehen deshalb unter einem eindeutigen Vorzeichen, das den „Sitz im Leben" für diese Zeugnisse bestimmt. Ihre saubere Benutzung und Auswertung ist einem Dritten ohne hin nur schwer möglich, selbst wenn er die Reaktionen beider Seiten kennt. Das ist hier nicht der Fall. Zudem ergibt sich aus der unterschiedslosen Zitationsweise zwischen Quellen ganz anderer Art, daß die Problematik historischer Benutzung dieses Materials nicht einmal ansatzweise erkannt ist. Daß nie nach der möglichen Reaktion des Beichtvaters gefragt ist, unterstreicht den Eindruck, daß der fundamentale Sinn für den „Sitz im Leben" einer Aussage fehlt. Aus der hier gebotenen Behandlung der Brieffragmente ergibt sich, daß der Autor die Korrespondenz als Verschwörerpost oder Gefängniskassiber mißverstand.

Entsprechend den Anmerkungen stammt der erste Brief Denzingers an Huber aus dem Herbst 1852; er wurde ein und ein halb Jahr nach der Versetzung Schwabs in den Ruhestand verfaßt. Die übrigen (10 Briefe) wurden bis 1856, einer erst 1871 geschrieben. Von Hergenröther ist ohnehin nur ein einziger Brief an Huber aus München (Juli 1850) benutzt, von Hettinger keiner. – Die Korrespondenz mit dem Rektor des Germanikums, P. Delacroix, wäre etwas anders zu beurteilen, doch gibt es dafür nur zwei Stücke: ein Schreiben des frischgebackenen Münchener Doktors Hergenröther (September 1850) und einen Brief Denzingers (Mai 1851). Ob das als Basis für die Verschwörungsthese dieses Beitrags reicht, braucht nicht gefragt zu werden; es handelt sich – die vorstehenden Bemerkungen reichen für dieses Urteil – um eine reine Konstruktion spekulativer Phantasie.

Einschlägig wären nämlich nur Zeugnisse von Bischof Stahl. Von ihm ist ein Brief an P. Huber (August 1848) und einer an den Rektor (1854) herangezogen. Keiner belegt die gewünschte Aussage, die sich nur mittels eines ‚argumentum e silentio' herauspressen läßt. Unzweifelhaft besaß Schwab anfangs die Gunst von Bischof Stahl (252f), verlor sie jedoch in der Folge. Warum? Der hier insinuierte Grund trifft nicht zu, zunächst weil Stahl nicht allein als früherer Germaniker, sondern auch als ehemaliger Dogmatik-Professor kein besonderes Interesse am kirchengeschichtlichen Lehrstuhl haben konnte (gemäß den Aussagen des Beitrags!). Sollte der ganze Fall nur inszeniert worden sein, um den „Fall Deppisch", der im Grunde keiner ist, gleich mitbereinigen zu können? (cf 266). Will man nicht in heillose Konfusion geraten, wird man in dieser Studie lächerlich gemachten Gründen von seiten Schwabs – mindestens soweit es die Beurteilung durch den Bischof angeht – einiges Gewicht zusprechen müssen. Doch dazu ist der Autor des Artikels nicht fähig. Die religiöse Überzeugung und Haltung Stahls vermag er nur als Hohn zu empfinden (270), für ihn erklärt sich alles aus „den engen theologischen Vorstellungen des Ortsordinarius" (ebd). Wo dem Bischof nicht einmal eine ernstzunehmende subjektive Überzeugung zugestanden wird, wo nicht einmal die Möglichkeit erwogen wird, daß hier ein Verantwortlicher einem mindestens ihm selbst begründet und verpflichtend erscheinenden Verständnis seines Amtes im Gewissen folgt, da dürften wesentliche Voraussetzungen für die Behandlung des Themas fehlen. Im Bereich von Glaube und Kirche hat man es eben mit Überzeugungen zu tun, die nicht leichtfertig mit bloß theologischen Vorstellungen zu verwechseln sind.

Die ganze Konstruktion ist denn auch nur möglich unter großzügiger Zuhilfenahme von Vermutungen und ‚argumenta e silentio', vor allem aber fixer vorgegebener Wertungen, die nicht einmal durch Ungereimtheiten von seiten der Tatsachen zu erschüttern sind. Die These etwa, in dem behandelten ‚Fall' sei ein lang vorbereiteter und klug eingefädelter Plan zur Ausführung gekommen, scheitert doch schon daran, daß z. B. die Berufung Hettingers im Jahre 1856 „gegen den Willen und Rat Denzingers" (269) zustandekam, der als einer der Hauptbetreiber hingestellt wird. – Vor allem hängt die Konstruktion daran, daß die Situation des deutschen Katholizismus im vorigen Jh. und namentlich auch die jener Deutschen, die eine theologische Ausbildung – wie es hieß – im „Ausland" erhalten hatten, völlig ausgeblendet bleibt. Kein Wort über den Kampf dieser Kirche zwischen Säkularisation und Kulturkampf nicht nur um ihre Freiheit und Selbstbestimmung, sondern um ihre Existenz. Höhepunkt äußerlicher Art: das „Kölner Ereignis" und andererseits 1848 die erste deutsche Bischofskonferenz in Würzburg, praktisch ermöglicht durch die Revolution vom Frühjahr. Kein Wort über die vielfältigen Behinderungen deutscher Bischöfe, über die Eingriffe in ihr Amt, über persönliche Verunglimpfungen. Kein Wort darüber, daß die wenigen Germaniker, die nach der Revolution von 1848 für eine Generation in der Theologischen Fakultät der Universität Würzburg als Professoren wirken konnten und dabei alles in allem eine respektable Leistung erbrachten, die große Ausnahme im ganzen letzten Jh. bildeten, weil damals der Eintritt ins Germanikum in aller Regel den Verzicht auf jede höhere kirchliche oder akademische Aufgabe mit einschloß, ja für ganze Teile Deutschlands sogar die normale Anstellung als Pfarrer. Für einen M. J. Scheeben gab es nicht einmal Platz an einer deutschen Universität. Die Kirche in Dänemark und sonst in den Nordischen Missionen, in Nordamerika und in Brasilien hat von dieser Lage profitieren können. Nur auf diesem ablehnend feindlichen Hintergrund ist wirklich zu ermessen, was die Ernennung Denzingers im Herbst 1848 (!) ohne irgendeinen ‚Fall', jene Hergenröthers 1852, der 1½ Jahre nach Schwabs Versetzung in den Ruhestand dessen Nachfolger wurde, und die Hettingers und Hähnleins 1856, ebenfalls ohne ‚Fälle', bedeuteten.

Verständnislosigkeit und Diffamierung dienen niemandem, auch nicht dem Andenken von J. B. Schab. Unterstellungen, Kombinationen und Vermutungen machen wissenschaftliche Klärung unmöglich und zerstören die Basis echten Austausches, von dem Wissenschaft lebt. Ein Machwerk wie das vorliegende ist geeignet, die ganze Sammlung, in der es sich findet, ins Zwielicht geraten zu lassen. Das ist bedauerlich.

Rom Karl H. Neufeld

Daniélou, Jean: **Les Origines du Christianisme Latin.** Ouvrage publié avec le concours du Centre national des lettres. – Paris: Éditions du Cerf 1978. 391 S. (Histoire des Doctrines Chrétiennes Avant Nicée III) kart. FF 60.–

Dieses Buch ist der dritte und letzte Bd der „Geschichte der christlichen Lehre vor Nizäa". Vorangegangen waren „Die Theologie des Judenchristentums" und „Die evangelische Botschaft und die hellenistische Kultur". Das Buch ist posthum erschienen. Das Manuskript war beim Tode des Vf.s nahezu abgeschlossen. Die Ausgabe wurde vom „Institut des Sources Chrétiennes" durch Pater Louis Neyrand S. I. mit großer Behutsamkeit und Sachkenntnis besorgt. Er hat auf größeren Dank Anspruch, als wir hier ausdrücken können.

Unserm dritten Bd liegt ein harmonischer Bauplan zugrunde. Die Absicht des Vf.s ging anscheinend auf eine Einteilung des Stoffes in vier Bücher zu je vier Kapiteln zu je drei Abschnitten. Ganz so strikt war der Stoff jedoch nicht zu disziplinieren, und einige kleine Unregelmäßigkeiten lassen den Eindruck der Monotonie gar nicht erst aufkommen. Die vier Bücher behandeln das Judenchristentum lateinischer Sprache, das Christentum lateinischer Kultur, die Lateiner und die Bibel, und schließlich die lateinische Theologie.

Das erste Buch geht zunächst auf die alten Übersetzungen der Bibel und der frühchristlichen Schriften in die lateinische Sprache ein. Es behandelt sodann die antijüdische Polemik im 5. Esra und in den pseudocyprianischen Schriften „Adv. Iudaeos" und „De montibus Sina et Sion". Gegenstand des 3. Kapitels ist die Auseinandersetzung mit den Heiden (in der Passio Perpetuae und den pseudocyprianischen Traktaten „De centesima etc." und „De aleatoribus"). Das vierte Kapitel bespricht die Theologie Commodians, ferner den „De pascha computus" und „De fabrica mundi" des Viktorin von Pettau.

Um das alles zusammenfassen zu können, mußte dem Begriff „Judenchristentum" seine übliche enge Bedeutung genommen werden. Wenn der Vf. von „Judenchristentum" spricht, dann meint er nicht die Nach-

wirkungen des Christentums unter den Juden und auch mehr als bloß die Nachwirkungen des Urchristentums. D. faßt mit diesem Begriff vielmehr alle Erscheinungsformen des Christentums zusammen, bei denen von den hermeneutischen Möglichkeiten der griechischen Philosophie kein oder kein grundlegender Gebrauch gemacht ist. Dieses Christentum muß sich zwangsläufig auf das AT und dessen Hermeneutik stützen; so kommt es zu dem überraschenden Namen „Judenchristentum". Daß ein derart sich selbst zugewandtes und auf sich selbst bezogenes Christentum sich von der Theologie der Apologeten und der ersten großen griechischen Schriftsteller erheblich unterscheidet, ist offensichtlich. Denn für diese ist die Zuwendung zur außerchristlichen Welt kennzeichnend. Die Apologeten halten keine Missionspredigten, wie es den Anschein hat, sondern suchen die geistige Auseinandersetzung auf dem Boden der griechischen Philosophie. Das von dem Vf. „Judenchristentum" genannte frühe lateinische Christentum mußte ihnen folgen, wenn es das Ghetto verlassen wollte. Diese Zuwendung zur lateinischen Kultur beschreibt das zweite Buch.

Der Vf. kommt zunächst auf Tertullian zu sprechen, dessen Wirken er als Reaktion auf das „Judenchristentum" zu beschreiben sucht. Um diesen Gedanken durchführen zu können, muß er allerdings den Begriff noch stärker ausweiten und die von Tertullian bekämpfte Gnosis mit hineinnehmen, so daß sie zu einer Ausgestaltung des Judenchristentums wird. In der Verteidigung dieser Ansicht kann D. erstaunlich weit gehen. So behauptet er, die mit Tertullians Gnosisbild übereinstimmende Tatsache des Ursprungs der Gnosis in der griechischen Philosophie sei eine polemische These Tertullians und keine historische Realität. Angesichts der Menge dessen, was Tertullian über das philosophische Christentum der Gnostiker geschrieben hat, wäre es D. nicht leicht gefallen, seine Behauptung gegen Tertullian zu verteidigen. – Weniger exponiert ist seine Darstellung des Minucius Felix ausgefallen. Er datiert ihn vor Tertullian, schiebt aber die Frage – mit Recht – als unwichtig beiseite. Dafür konstatiert er, Minucius Felix sei von der stoischen Philosophie und den sprachlichen Normen des klassischen Latein stärker abhängig geblieben als Tertullian. Die Richtigkeit dieser Behauptung mag dahingestellt bleiben. Sicher ist jedenfalls, daß Tertullian in der Kraft und der Selbständigkeit seiner Gedanken und seiner Sprache dem Minucius Felix weit überlegen ist. Dazu kommt, daß wir von Minucius Felix nur das kleine Büchlein, den Octavius, haben, während uns Tertullians großes Werk viel mehr Gelegenheit bietet, die stoische Grundlegung seiner Gedanken und die Originalität seiner Sprache zu konstatieren.

Der Darstellung von Tertullians Stoizismus ist das dritte Kapitel dieses zweiten Buches gewidmet. D wiederholt hier einen Fehler der Darbietung, der von der ganzen einschlägigen Literatur begangen wird. So gut wie nirgends wird Tertullians Stoizismus auf dem Hintergrund der stoischen Philosophie dargestellt. Man erfährt hier wie überall von einigen als stoisch bekannten Sätzen Tertullians, daß sie stoisch sind. Dem Zweck des Buches wäre aber eine charakterisierende Skizze der lateinischen Stoa dieser Zeit dienlicher gewesen. Das wird bei dem folgenden vierten Kapitel erst recht deutlich, in dem der Vf. auf Novatian eingeht. Er arbeitet hier stoische Gedanken als kennzeichnend für dessen Gedankenwelt heraus und versucht, seine Abhängigkeit von stoischem und biblischem Denken näher zu bestimmen. Unbeantwortet bleibt, wenigstens für den Rez., die Frage, wie der Vf. sich die Unterscheidung stoischer und platonischer Sätze vorgestellt habe. Für Tertullian entsteht diese Frage nicht; sein stoischer Materialismus (omne quod est corpus est) und seine Abneigung gegen den Platonismus, der ihm in der Gnosis begegnet, sind offensichtlich. Bei Novatian liegen die Dinge anders. Der Mittelplatonismus, dem Novatian unter allen philosophischen Richtungen am nächsten steht, hat reichlich ursprünglich stoische Sätze aufgenommen. So entsteht der Eindruck, D. habe Stoiker und Platoniker zusammengeworfen und gleichermaßen „Stoiker" genannt. Dadurch erscheinen echte Stoiker wie Seneca und Nichtstoiker wie Cicero oder Apuleius von Madaura miteinander als „Stoiker". Daß diese Vermengung der Begriffe klar und distinkt sei, wird man nicht sagen können. In dem folgenden fünften Kapitel geht der Vf. auf Cyprians Verwendung der Weltalterlehre ein.

Das dritte Buch behandelt die Bedeutung der Bibel bei den Lateinern. Der Vf. sucht zunächst zu beweisen, daß es in Afrika eine vortertullianische judenfeindliche Testimoniensammlung gegeben habe, die in den – von ihm merkwürdigerweise „judenchristlich" genannten – Schriften benutzt sei. Sie habe ihre Spuren nicht nur bei Tertullian, sondern auch bei Commodian hinterlassen. Demgegenüber haben die Testimonien durch Cyprian eine neue und originelle Ordnung erhalten, für die die Ausrichtung auf das Credo und die Sittenpredigt kennzeichnend ist. – Im zweiten Kapitel ist die Typologie dargestellt, der sich Tertullian und Cyprian bedienen. Sie stammt aus der allgemeinen christlichen Überlieferung und ist durch Melito, Justin und Irenäus breit bezeugt. Die beiden Lateiner, Tertullian und ihm folgend Cyprian, haben aus dieser Tradition ausgewählt und Cyprian hat sie – so der Vf. – um die Typologie der Kirche als der Braut Christi bereichert. (Wie D. zu dieser überraschenden Behauptung kam, ist dem Rez. nicht deutlich geworden. Vielleicht hat er zwischen allegorischer und typischer Erklärung unterschieden, einer sinnvollen aber hier schwer durchführbaren Unterscheidung.)

Im dritten Kapitel „Exempla" kommt eine Auslegungsweise zur Betrachtung, die bei den Lateinern eine größere Rolle spielt als bei den Griechen, die moralische. Sie findet in der Schrift Beispiele für Tugenden. An sich ist die moralische Exegese keine Eigentümlichkeit der Lateiner. Sie ist vielmehr Bestandteil einer Auslegung, die nach der Lehre vom dreifachen Schriftsinn vollständig vorgenommen wird. Bei Philo, dessen Hermeneutik die der griechischen Exegeten nachhaltig bestimmt, ist diese Auslegungsweise ausgiebig vertreten. Da sie aber die Gotteserkenntnis zwar vorbereitet, aber nicht herbeiführt, nimmt hier die allegorische Exegese einen höheren Rang ein. Bei den Lateinern erscheint sie demgegenüber verselbständigt und gleichberechtigt. D. bespricht als Beispiele für die moralische Exegese Daniel, Hiob und Tobias. – Im vierten Kapitel geht der Vf. auf die eigentümlich römische Theologie ein, die durch Novatian repräsentiert wird. Novatian deutet in Anlehnung an Justin und Irenäus die atl Theophanien als Theophanien des Sohnes.

Damit ist das vierte Buche vorbereitet, das der Darstellung der lateinischen Theologie dient, d. h. der Theologie Tertullians und Cyprians. Im ersten Kapitel bespricht der Vf. die „Methode" Tertullians, nämlich die Kategorien, mit deren Hilfe Tertullian seine Theologie entfaltet. D. entwickelt hier die Gruppierung nach substantia, census, status und gradus als charakteristisch für Tertullian. Natürlich vermißt man hier, daß Tertullians Kategorien nicht im Zusammenhang der stoischen Kategorien dargestellt sind. Möglicherweise hätte dann der „census" nicht die grundlegende Bedeutung erlangt, die der Vf. ihm beimißt. Es hat den Anschein, als habe der Vf. zwischen census und substantia dasselbe Verhältnis gesehen, wie es bei Tertullian zwischen gradus und status besteht.

Im zweiten Kapitel stellt D. Tertullians Theologie im engeren Sinne dar und bespricht seine Lehren von der Trinität, der Weltschöpfung, der menschlichen Seele, vom Fleisch Christi, dem Zwischenzustand und der Auferstehung der Toten. Bemerkenswert ist es, daß er es für falsch erklärt, in Tertullian einen Stoiker zu sehen; das gelte viel eher für Novatian. Der Rez. hält beide Behauptungen für falsch: Der Stoizismus Tertullians ist ein Wesensmerkmal, ohne dessen Berücksichtigung Tertullians Denken nicht verständlich wird. Bei Novatian finden sich demgegenüber nur solche Gedanken der Stoa, die in den Platonismus dieser Zeit eingegangen sind. Das dritte Kapitel handelt unter der augustinischen Überschrift „Les deux cités" vom irdischen Kampf des Satans gegen die Kirche; der Satan personifiziert sich dabei in dem Dämonen, der Pompa diaboli und in dem vom Antichristen geführten und die Kirche verfolgenden heidnischen Staat. Die Ordnung der Civitas dei wird im folgengen Kapitel besprochen, in dem Cyprians Ekklesiologie zur Darstellung kommt. Anfänglich versucht D., Tertullians und Cyprians Kirchenbegriff als einheitlich zu behandeln und die starke Betonung des Charismas auf Kosten der Hierarchie nicht Tertullian, sondern Novatian zur Last zu legen. Aber die Inanspruchnahme Tertullians für die Institution hat zur Folge, daß Cyprians Kirchenbegriff an Schärfe verliert. Man kann kaum bestreiten, daß das, was die Kirche zur Kirche macht, bei Tertullian die Disciplina ist, bei Cyprian aber die bischöfliche Verfassung.

Der Rez. hält das vorliegende Buch für das bedeutendste patristische Werk, das ihm in den letzten Jahren zu Gesicht gekommen ist. Die Gelehrsamkeit des Vf.s, der Umfang seiner Kenntnisse, die Originalität seines Denkens und die Klarheit seiner Sprache sind für sich und miteinander mehr als eindrucksvoll. Weil aber das Vorbringen von Einwänden zu den Rezensentenpflichten gehört, seien die grundsätzlichen Schwächen genannt, die der Rez. zu erblicken meint:

Die erste liegt in der unangebrachten Ausweitung, die der für das Buch konstitutive Begriff „Judenchristentum" erfahren hat. Der Gebrauch dieses Begriffs sollte auf ein Christentum beschränkt bleiben, das die geistigen und völkischen Grenzen des Judentums nicht überschritten hat. Wenn wir es für falsch halten, irgend eine Form des griechischen Christentums als Judenchristentum zu bezeichnen, dann gilt das auch für jede Form des lateinischen Christentums und gilt auch dann, wenn D. darin recht haben sollte, daß es lateinisches Christentum gegeben hat, das aus dem unmittelbaren Übergang vom Judentum zu den Lateinern ohne den Umweg über die Griechen entstanden ist. Im übrigen glauben wir nicht, daß die genannte Behauptung zutrifft. Was D. zu ihrer Begründung vorgebracht hat, reicht nicht aus, um die herkömmliche Meinung zu widerlegen: daß es ein Christentum griechischer Sprache war, das den Übergang zu den Lateinern vollzogen hat.

Die zweite Schwäche sehen wir in dem Versuch, das lateinische Christentum zu isolieren. Ein isoliertes lateinisches Christentum hat es in der betrachteten Zeit nicht als historische Größe gegeben. Wenn man von einem historischen Phänomen aus der Zeit vor Nizäa nicht erfährt, ob es ein gesamtkirchliches Phänomen war, oder eine Eigentümlichkeit der afrikanischen oder römischen Kirche, dann weiß man von diesem Phänomen weniger als nichts. Wir erfahren demgemäß aus dem vorliegenden Buch zu wenig über die Bedeutung der heilsgeschichtlichen kleinasiatischen Theologie, ob-

wohl sie in Tertullian ihren bedeutendsten Vertreter hat und obwohl sie für das Verständnis Tertullians von grundlegender Bedeutung ist. Tertullian hat die abendländische Trinitätslehre bis zur Mitte des vierten Jh.s bestimmt. Aber Tertullians Trinitätslehre hat ihren Grund teilweise in seinem Stoizismus und teilweise in der kleinasiatischen Theologie; sie könnte als Produkt des lateinischen Christentums nur unvollständig beschrieben werden.

Drittens erfolgt eine Verzeichnung auch durch die Isolierung des lateinischen Christentums gegenüber seiner philosophiegeschichtlichen Umwelt. Tertullian und Cyprian fallen stärker auseinander und werden in ihrer Eigenart deutlicher, wenn man erkennt, daß dieser in seinem Denken vom Mittelplatonismus und jener von der Stoa bestimmt ist. Es ist heutzutage Mode, jedes historische Phänomen aus der Sozialgeschichte seiner Zeit zu erklären. Wir meinen demgegenüber, daß es unerläßlich ist, die Dogmengeschichte der alten Kirche im Zusammenhang mit der Philosophiegeschichte des Altertums darzustellen. Um Tertullians Trinitätslehre zu erklären, muß man nicht nur die kleinasiatische Theologie, sondern auch Tertullians Stoizismus heranziehen. Wenn man die starke Betonung des Einheitsgedankens bei Cyprian erklären will, dann muß man darauf verweisen, daß der ihn kennzeichnende Mittelplatonismus bereits merklich Momente des zu dieser Zeit aufkommenden Neuplatonismus aufgenommen hat.

Wie gesagt, der Rez. kennt nur wenige Bücher, die sich mit diesem Werk vergleichen lassen. Aber es ist einseitig und verlangt, um fruchtbar zu werden, einen kritischen Leser. Wir möchten diese Behauptung durch ein Beispiel belegen:

Vom Hirten des Hermas heißt es im Canon des Muratori „pastorem vero nuperrime temporibus nostris Herma conscripsit ... et ideo legi eum quide(m) oportet se(d) puplicare vero in eclesia populo neque inter profetas conpletum numero neque inter apostolos in fine(m) temporum potest." Zu Deutsch „Den Hirten aber hat erst kürzlich zu unserer Zeit Hermas verfaßt, während sein Bruder Pius als Bischof auf der Kathedra der Kirche der Stadt Rom saß. Darum nämlich ist es in Ordnung, daß er gelesen wird. Aber er kann nicht in der Kirche dem Volk verkündigt werden, weder unter den Propheten, weil deren Zahl voll ist, noch unter den Aposteln, weil deren Zeit zu Ende ist."

Diesen Text gibt D. mit den folgenden Worten wieder: „Die Haltung, die der Kanon Muratoris gegenüber dem Hirten des Hermas einnimmt, ist besonders interessant. Zunächst einmal bildet er ein direktes Zeugnis für seine Redaktion in Rom unter dem Pontifikat des Pius. Er unterstreicht seine Bedeutung: ›Man muß ihn lesen.‹ (Il faut le lire). Aber im übrigen ist er kein Teil des Kanons. Und das Kriterium ist seine Nichtapostolischkeit. Hermas ›kann nicht zur Zahl der Apostel gezählt werden‹." Der Kanon Muratoris schreibt etwas ganz anderes. Der Hirt des Hermas kann gelesen werden, weil er nicht häretisch ist. Die kirchliche Approbation durch Pius ist implizit enthalten. Aber das Buch kann nicht als inspiriert gelten und eignet sich darum auch nicht für die kirchliche Verkündigung.

Wir wollen noch einen Augenblick bei dem Gebrauch verweilen, den D. von diesem Verzeichnis macht. Er fährt wenig später fort: Aber der Kanon des Muratori „hat eine Hauptbedeutung für die Geschichte des christlichen Latein. Einerseits ist er als solcher ein Zeugnis für die Existenz des christlichen Latein in Rom am Ende des zweiten Jh.s. Es handelt sich um einen offiziellen Text. Er zeigt also, daß man Latein sprechen mußte, wenn man von der Gesamtheit der römischen Christen in dieser Zeit verstanden werden wollte." Wirklich? Ein solches Latein? Hippolyt hat ein Menschenleben danach noch Griechisch schreiben müssen, um einen theologischen Sachverhalt angemessen auszudrücken.

Kiel Heinrich Kraft

Origenes: Vier Bücher von den Prinzipien. Hrsg., übersetzt, mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen von Herwig Görgemanns und Heinrich Karpp. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1976. X, 880 S. Zweisprächige Ausgabe. (Texte zur Forschung Bd 24) kart. DM 147.–

Die einige Zeit vergriffene und jetzt wieder lieferbare Hand- und Studienausgabe zu „Peri archon" versteht sich als ‚Editio Minor' im Vergleich zur ‚Editio Maior' von Paul Koetschau (1913) in den ‚Griechischen christlichen Schriftstellern'. Die Hrsg. und Übersetzer bieten die griechischen und lateinischen Texte in neu revidierter Fassung, versehen mit einem knappen auf das Nötigste beschränkten kritischen Apparat, der die Probleme der Textgestalt dem raschen Blick erschließt. Dem Text gegenüber, also synchron, läuft die deutsche Übersetzung, ein Vorteil, den der Benutzer zu schätzen weiß. Gerade das von Jahr zu Jahr schwindende Verständnis der griechischen und auch der lateinischen Sprache in der gebildeten Welt der Gegenwart (immer häufiger müssen Theologie- oder Philosophiestudierende in den Anfangssemestern beide Sprachen „nachlernen") wird dazu führen, daß zweisprachige Textausgaben möglicherweise noch oder gerade noch den unmittelbaren Zugang zum zentralen Gedankengut des Christentums werden offen halten können. Daß es sich bei diesem origeneischen Hauptwerk um zentrales Quellengut der frühchristlichen Theologie- und Geistesgeschichte handelt, bedarf keiner Affirmation. So ist es zu begrüßen, daß die erläuternden Anmerkungen zur Übersetzung und die vorangestellte Einführung die Absicht verfolgen, einem weiten Kreis von Interessierten den Zugang zu „Peri archon" zu erleichtern. Allerdings setzt schon mit der Überschrift das Problem des Standortes in der Origenes-Deutung ein: auf der einen Seite steht die Auffassung der Prinzipien im wissenschaftstheoretischen Sinn als Axiome, auf der anderen Seite wird die Meinung vertreten, daß Origenes damit Seins-Prinzipien im Auge habe (vgl. U. Berner: Origenes. Darmstadt 1981, 63). In der vorliegenden Übersetzung scheint die ontologische Deutung zu überwiegen, wenn auch Karpp S. 10 vorsichtig eine Harmonisierbarkeit beider Interpretationen für möglich hält: „Weil also der griechische Titel einen doppelten Sachverhalt bezeichnen kann, wurde in unserer Ausgabe die Übersetzung ‚Von den Prinzipien' gewählt, wobei zunächst an die „Grundprinzipien des Seins" (Ivánka), danach erst an die Prinzipien der Erkenntnis und an die „Grundlehren" zu denken ist".

Jede Übersetzung ist zugleich Interpretation – auch dann, wenn die Übersetzer wie in diesem Fall dem Original möglichst nahe zu kommen bemüht waren. Besonders deutlich tritt dies bei der Übertragung von schwierigen Begriffen und Sachen in Erscheinung. De Princ. III 1,4 zum Beispiel findet sich das griechische Wort ἡγεμονικόν, das S. 469 mit „Leitvermögen" wiedergegeben wird und in Anm. 16 diese Erklärung findet: „Hegemonikon: stoischer Terminus für das zentrale, vernünftige Seelenvermögen". Gewiß ist Sache und Begriff der Physik der alten Stoa entnommen, wobei das stoische Hegemonikon den herrschenden Teil der Seele bezeichnet. Die origeneische Anthropologie faßt das Hegemonikon als Sitz der menschlichen Personalität. Das Hegemonikon repräsentiert die menschliche Person schlechthin. Da Origenes als austauschbare Synonyme für Hegemonikon νοῦς, λόγος, διάνοια, διανοητικόν und καρδία verwendet (vgl. W. Gessel: Die Theologie des Gebetes nach ‚De Oratione' von Origenes. München-Paderborn-Wien 1975, 138f), ist das griechische Wort mit einem deutschen Wort kaum übersetzbar. Der Begriff „Vernunft" kommt der Sache nahe, trifft sie aber nicht ganz. Die Problematik der Übersetzung von Hegemonikon mit „Leitvermögen" wird noch deutlicher bei Texten wie De Princ. II 8,3: „Si mens est, quae cum spiritu orat et psallit...". Die Übersetzung (387): „Wenn es die Vernunft ist, die mit dem Geiste betet und Psalmen singt..." müßte im Blick auf die Übersetzung von De Princ. III 1,4 konsequenterweise lauten: „Wenn es das Leitvermögen ist, das mit dem Geiste betet und Psalmen singt...". Der Vergleich ergibt, eine solche Übersetzung identischer Begriffe (mens = νοῦς = ἡγεμονικόν) ist wenig sinnvoll und damit undurchführbar. Und das, obwohl bei Origenes ausschließlich das Hegemonikon das Organ des Gebetes ist.

Dieses Beispiel mag zeigen, daß eine mechanisch konsequente Übersetzung unmöglich ist, daß damit Übersetzung zur Übertragung werden muß und schließlich das jeweilige Vorverständnis (vgl. die Hinweise zur Übertragung des Werktitels) einer Übertragung notgedrungen ausschlaggebend werden kann (muß).

Meines Erachtens liefert die Arbeit von Görgemanns und Karpp einen wichtigen Teil des Materials zu einem bereits zaghaft versuchten Neuansatz der Origenes Forschung, den man „Analyse der Werkstatt des Origenes" nennen könnte, oder, wie U. Berner meint, „Origenes bei der Arbeit beobachten". D. h., anstatt weiter verbissen nach dem „Gesamtsystem" des Origenes zu fahnden, sollte man Werk für Werk des Kirchenvaters untersuchen, das jeweilige literarische Genus bestimmen, den genauen Adressatenkreis ermitteln, Zweck und Absicht der Einzeldarstellung erheben und auf ein Werk beschränkt textimmanent interpretieren. Erst nach dieser geleisteten

Arbeit sollte der erneute Versuch, den ganzen Origenes einer Gesamtdarstellung auszusetzen, einsetzen.

Für „Peri archon" läge das Material bereit.

Augsburg Wilhelm Gessel

Steppat, Michael Payne: **Die Schola von Cassiciacum: Augustins „De Ordine".** – (Bad Honnef): Bock und Herchen 1980. 124 S., kart.

Im deutschsprachigen Raum besitzen wir zwei Monographien über Augustins pädagogisches Wirken: „Der heilige Augustinus als Pädagoge und seine Bedeutung für die Geschichte der Bildung" von F. X. Eggersdorfer und „Die Erziehung des Menschen. (Summa paedagogica): Nach den Schriften des heiligen Aurelius Augustinus dargestellt" von R. Gerg. Da die genannten Studien noch aus dem ersten Jahrzehnt unseres Jh.s stammen, erscheint eine erneute Untersuchung dieses Themas gerechtfertigt, zumal die schulpädagogische Diskussion der Gegenwart auf christlich-humanistische Orientierungsimpulse mehr denn je angewiesen ist. Das von Steppat vorgelegte kleine Bändchen schöpft seinen Stoff aus einem einzigen Dialog des jungen Augustinus, den dieser bald nach seiner Bekehrung im November 386 in Cassiciacum, auf dem Landgut seines Freundes Verecundus, niederschrieb. Dorthin zog der Neubekehrte sich mit einer kleinen Gruppe zurück, um sich auf die Taufe vorzubereiten. Obgleich Augustin gleich nach der Bekehrung seine Professur aufgab, bewahrte er doch für die Probleme des Lehrens und des Lernens Zeit seines Lebens ein großes Interesse. Dies bezeugen die in Cassiciacum verfaßten Dialoge, speziell „De ordine". Darin geht es um die Klärung der Ordnung des Seins. Die Klärung selbst erfolgt in Gesprächen mit einer Lerngruppe. Die Aufzeichnung der Gespräche wirft zugleich einiges Licht auf die angewandte Methode: „der Umgang Augustins mit seinen Schülern während des Unterrichts, die Verknüpfung schulpädagogischer Theorie und Praxis durch Augustin und seine in verschiedenen Unterrichtssituationen wie auch ‚extemporalen' Gelegenheiten vorgeführten Auffassungen vom erfolgreichen Lehren und Lernen" (8) bilden den Gegenstand der vorliegenden Untersuchung, die sich mehr durch sorgfältige Analysen der Details als durch eine kompakte Darstellung des Themas auszeichnet.

Die Analysen beziehen sich nicht so sehr auf den Inhalt des Unterrichts, auf den Lernstoff im strikten Sinn, wenngleich am Vorrang der Wissensvermittlung und im Zusammenhang damit an der Bedeutung des rationalen Lernens kaum ein Zweifel gelassen werden kann. Indes, für das Erfassen der Ordnung reicht die ratio allein nicht aus. Dazu bedarf es auch einer ethischen Haltung, die im Terminus „eruditio" (wörtlich: Ent-rohung) als Ziel des Unterrichts treffend zum Ausdruck kommt. Mit Recht wird über die „eruditio" auch außerhalb des planmäßig laufenden Unterrichts breit reflektiert. Denn gerade hierin zeigen sich die Vorzüge einer freilich ganz anders als heutzutage verstandenen „Ganzheitsmethode". Die Schola von Cassiciacum bildete nämlich nicht nur eine Lern-, sondern auch eine Lebensgemeinschaft, in deren Mittelpunkt der Schüler stand (30–38). Gerade das den Unterricht sprengende Bezugsfeld zwischen Schüler und Lehrer schafft ein Klima des Vertrauens, in der der Austausch von Meinung, Einsichten und Erfahrungen jeweils unmittelbar dann stattfinden kann, wenn dafür die Voraussetzungen gegeben sind. Weil Lernende und Lehrer eine „disserentium societas" bilden, deshalb wird das ganze Leben dieser societas „potentiell zur pädagogischen Situation" (92). Es ist darum auch nicht von ungefähr, wenn im Dialog trotz seiner geschlossenen Themenstellung über den „ordo rerum" Probleme mit zur Sprache kommen, die einen von Gefühls- und Triebaufwallungen geplagten jungen Menschen gerade bewegen (43). Es bleibe nicht unerwähnt, daß das eigentliche Ziel jeglicher pädagogischen Aktivität nach Augustins „De ordine" die Erkenntnis der Transzendenz bzw. Gottes sowie die Ausrichtung des menschlichen Daseins auf diesen transzendenten Gott hin ist, und daß diesem Ziel die ganze Schulpädagogik untergeordnet ist.

S.s Darlegungen über die Initiative der Schüler Augustins im Unterricht, über Diskussion des Erziehers mit den zu Erziehenden, über die Zuordnung von Wissen und Ethos in der Schule von Cassiciacum illustrieren sattsam das pädagogische Genie Augustins. Dennoch: bei aller Anerkennung dieser Genialität hätte der Autor gut daran getan, auch die Grenzen und die Schwächen der augustinischen Erziehungskunst aufzuzeigen. Allein, die gewiß nicht hoch genug einzuschätzende Individualisierung des Unterrichts, wie dies in der nicht einmal ein halbes Dutzend Zöglinge zählenden elitären Schule von Cassiciacum praktiziert wurde, wirft auch gesellschaftliche Fragen auf, die man nicht übergehen sollte. Ebenso wäre eine kritische Reflexion über die Rolle der auctoritas bei der Vermittlung der eruditio angebracht gewesen. Denn hofft der Vf., wie er in der Vorbemerkung (S. IV) formuliert, er könne „durch die detaillierte Analyse der pädagogischen Gesichtspunkte einer augustinischen Frühschrift zu den Bemühungen beitragen, die Relevanz Augustins für die schulpädagogische Diskussion der Gegenwart neu zu bewerten", so kann dies nur in der Auseinandersetzung mit eben diesen pädagogischen Gesichtspunkten geschehen. Für eine solche Auseinandersetzung aufschlußreiches Material erarbeitet zu haben, bleibt das Verdienst dieser zuverlässig dokumentierten Untersuchung.

Würzburg Cornelius Mayer

Heinzer, Felix: **Gottes Sohn als Mensch.** Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor. – Freiburg Schweiz: Universitätsverlag 1980. 214 S. (Paradosis. Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur und Theologie, XXVI) kart. SFr. 44.–

Es gibt auf den ersten Blick zwei für die Gegenwart von Theologie und Geistesgeschichte relevante Gründe, ein solches Werk über die Christologie des Maximus Confessor, dessen 1400jähriges „Geburts"-Jubiläum 1980 mancherorts gefeiert wurde, zu begrüßen: einerseits die vom Vf. betonte Aktualität der „christologischen Anthropologie" (23. 25. 117 u. ö.) des Bekenners (19–23. 199–207), suche doch „der Mensch unserer Zeit ... einen Christus, der als Mensch sein Gottsein lebt, der in einem menschlichen Leben, in einem geschichtlichen Weg den Vater offenbart" (23); anderseits die noch ungenügend aktualisierte geistesgeschichtliche Bedeutung des Bekenners, der als „der letzte selbständig denkende Theologe der byzantinischen Kirche" (H.-G. Beck; J. Pelikan), obwohl zumindest bis zum Werk H. U. v. Balthasars (1941) als Eklektiker bzw. auch weiterhin im Hinblick auf seine Stellungnahme zum Monenergismus und Monotheletismus als Mann des „logischen Scharfsinns" gekennzeichnet, zum „synthetischen" Vermittler insbes. der origenistisch-evagrianischen und ps.-areopagitischen, kappadokischen und neuchalkedonischen Traditionen wurde. Seine „Synthese" sollte über Scotus Eriugena das abendländische Mittelalter nachhaltiger als die byzantinische Welt prägen, in der Christologie aber beider Welten über Johannes Damaskenos fortwirken. P. Sherwood hatte 1964 als Forschungsthema für künftige Maximus-Studien vorgeschlagen: „A study on ‚participation' would serve to clarify what is, perhaps, the acutest problem in Byzantine theology: the relation of the finite to the infinite ... in the moment of deification." (Traditio 20 [1964] 435) Dieses Thema sollte die Maximusforschung der 70er Jahre im französischen Sprachraum bestimmen; ihr Ergebnis lautet nach M. J. Le Guillou: „que saint Maxime est passé peu à peu d'une conception de la participation hiérarchique à une conception de l'intentionalité de l'être chrétien" (Vorwort zu J. M. Garrigues, Maxime le Confesseur. La charité avenir divin de l'homme [Théologie historique, 38], Paris 1976, 10). Hier knüpft die vorliegende Arbeit an, sofern sich bei der Frage nach der intentionalen oder personalen Sicht der Vergöttlichung bei Maximus immer deutlicher die Schlüsselfunktion der von P. Sherwood schon 1955 in „The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism" (Studia Anselmiana, XXXVI, Rom), 155ff als „fundamental" herausgestellten Unterscheidung von λόγος τῆς φύσεως und τρόπος τῆς ὑπάρξεως – Wesensbestand und -grund einerseits, Verwirklichungsweise in der „heilsgeschichtlichen" Existenzordnung anderseits (vgl. Theologie und Philosophie 43 [1968] 444) – erwiesen hatte. In einem ersten Teil, der weitgehend in einer Analyse der gewichtigsten Texte besteht, befaßt sich der Vf. mit der Funktion der gen. Unterscheidung von λόγος und τρόπος in der Trinitätslehre der Kappadokier und bestätigt die schon gen. These von P. Sherwood (30–43), wobei deutlich wird, daß τρόπος τῆς ὑπάρξεως bzw. ὑποστάσεως hier ursprünglich die „Art des Hervorgangs", die „Weise der Entstehung" kennzeichnet und erst aufgrund dessen, daß der Vater in der θεολογία als „ursprungsloser Ursprung" bestimmt wird, eine relationale Bedeutung gewinnt, sobald der Begriff auf den Vater angewandt wird (43–54). „Der Übergang vom originalen zum relationalen Moment ... erscheint umso naheliegender, als zwischen modus originis und relatio ein unmittelbarer Bezug besteht, wie aus der Analogie der zwischenmenschlichen Verhältnisse deutlich werden kann" (46); man hätte diese These, meint sie doch die Vater-Sohn-Beziehung, sehr gut aus dem Corpus der Aristoteleskommentare (CAG) belegen können. Das terminologische Instrument, „Einheit in der Verschiedenheit" in der θεολογία zu denken und so – laut Vf. schlicht „jungnizänisch" (54. 58. 127. 128. u. ö.) – das „Gleichwesentlich" von Nikaia zu wahren (vgl.

unten), wird aufgrund seiner „anthropologischen" Herkunft, die es in der Argumentation der Kappadokier als „selbstverständliche" Voraussetzung und Hintergrund für die „Evidenz" der theologischen Aussage durchhält (daß nämlich Adam, Eva und Abel, obwohl sie „eines Wesens" sind [λόγος τῆς φύσεως] sich im τρόπος τῆς ὑπάρξεως, im Modus ihres Ursprungs und Entstehens unterscheiden, ohne daß deshalb die „Einheit" der Natur aufgehoben wäre [die Geläufigkeit solcher Argumentation könnte man eindringlich z. B. aus Athanasios belegen, in volkstümlicher Weise z. B. in der Ep. ad Serapionem, 15; PG 26, 565 C 9 – 568 B 15]), für die Christologie anwendbar, sofern hier ein analoges Verhältnis vorliegt: Christus und wir unterscheiden uns im Hinblick auf die Geburt, d. h. im τρόπος τῆς ὑπάρξεως (54–58). „Der Gedanke, daß der Logos sich seine Menschheit bei deren Annahme erzeugt und so gewissermaßen als deren Same erscheint (σπορὰ τῆς οἰκείας σαρκός)" (121), anders ausgedrückt, daß bei aller physischer Identität „die hypostatische Einmaligkeit des Menschseins Christi uns gegenüber" in der ἀσπορία seiner Geburt faßbar wird und begründet ist (120f; vgl. 125. 127. 129. 132f. 143. 160f), erweist sich als Ort, an dem Maximus die gen. Unterscheidung von λόγος und τρόπος in die Christologie einbringt (119ff). Doch, bevor der Vf. zur Darstellung dieser Distinktion als „konstitutives Strukturmoment" (117) im christologischen Denken des Bekenners übergeht, zeigt er anhand der Leontioi die neuchalkedonische Synthese auf (59. 70–116), welche Maximus übernimmt und vertieft. Der Vf. gibt hier im Wesentlichen die Interpretation von St. Otto, Person und Subsistenz. Die philosophische Anthropologie des Leontios von Byzanz, München 1968, wieder, setzt aber eigene Akzente. Die entscheidende Erkenntnis, welche über den Standpunkt der Kappadokier (59–66) hinausführt, ist die Einsicht, daß die Frage nach der Kennzeichnung der Hypostase für die Christologie nicht genügt (67. 81f. 138; vgl. aber 76. 108). Es geht um die ontologische Konstitution der Hypostase, die seit Johannes Grammatikos als Für-sich-sein (καθ' ἑαυτὸ εἶναι) bestimmt wird, wobei es sich nach Meinung des Vf.s nicht um zwei (sich widerstreitende) Definitionen (und Ansätze), sondern nur um zwei verschiedene Aspekte, dem gnoseologischen und dem ontologischen, handelt (69. 81f); im Hinblick auf die neuchalkedonischen Quellen mag dem nicht widersprochen werden. „Unteilbare Einzelnatur" – φύσις ἐν ἀτόμῳ (74) – ist nur „im für sich seienden Einzelseienden", „in der Hypostase", ohne daß aber, wie es der Fall einer „Zweinaturenhypostase" (80) zeigt, die „Einzelnatur" als solche schon „für sich selbst ist". St. Otto hat hierfür den terminus der „Zweistufenindividuation" geprägt: die „Einzelnatur" findet ihren „hypostatischen Selbstand" in der sie aufnehmenden „für sich seienden Hypostase" (Enhypostasie), seien es im Paradigma der Konstitution kosmisch-materieller Wirklichkeit die vier Elemente, seien es im Paradigma der Konstitution des Menschen die individuellen Wirklichkeiten „Leib" und „Seele" (vgl. vom Rez. „Das anthropologische Modell der Hypostatischen Union. Ein Beitrag zu den philosophischen Voraussetzungen und zur innerchalkedonischen Transformation eines Paradigmas", Analekta Vlatadon, 1982). Die „Zweistufenindividuation" impliziert gewiß nicht die Gefahr eines Mißverständnisses, nämlich „eines ontologisch realen Nacheinanders" (so 75); sie ist ferner bei Leontios von Byzanz noch nicht auf die eigentlich personale Individualität des geistigen Selbststandes eingeengt. Im Hinblick auf die vom Logos angenommene menschliche Einzelnatur (73. 83f. 109–112) folgt in diesem Modell der Enhypostasie, daß ihre Individualität im „Fürsich sein" der Logoshypostase – die principium unionis und principium individuationis in einem ist (76) – gründet. Iinsbes. Leontios von Jerusalem nimmt Formulierungen bzw. Einsichten des Bekenners voraus (90), indem er sich kritisch mit dem „Denkmodell vom Ganzen und seinen Teilen" (85ff) auseinandersetzt. Die Lehre der Leontioi von der ὑπόστασις σύνθετος bzw. κοινή vermag „einer unverkürzten Sicht des Menschlichen in Christus jenen Raum zu geben ..., in dem dieses in einem vollgültigen Sinn theologisch bedeutsam werden kann" (116). Genau dies sah auch Maximus Confessor, wie der Vf. mit J. M. Garrigues (Revue Thomiste 74 [1974] 181–204) betont. – Zielsicher erfaßt der folgende Abschnitt von „Analysen" (117–145) die bestimmende Perspektive der Christologie des Maximus Confessor: es ging dem Bekenner in seiner kritischen Rezeption der reichskirchlichen Zweinaturenlehre, die seit der Mitte des 6. Jahrhunderts mit der Kyrillischen Tradition zumindest formelhaft vermittelt (S. Helmer, Der Neuchalkedonismus. Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffes, Bonn 1962), wenn nicht wie z. B. bei Anastasios I. von Antiochien (vgl. G. Weiss, Studia Anastasiana I [Miscellanea Byzantina Monacensia, 4] München 1965) der religiösen Anziehungskraft der alexandrinischen „Christologie von oben" und ihres letztlich naturhaft-dynamisch verstandenen Vergöttlichungsdenken erlegen war, um die Wahrung und damit um die ausdrücklichere Bestimmung des Menschseins Christi. Mag auch die geistesgeschichtliche Einordnung in der Darstellung fehlen und somit der historische Standpunkt des Bekenners, die Motivation seines Denkens, nicht deutlich werden, der eigentliche σκόπος seiner Christologie, in der „eindeutig neuchalkedonisch geprägte Denkformen und Begriffe zum Tragen" kommen (130) – was nur nebenbei behauptet, nicht aber ausgewiesen ist –, wird anhand einiger Textanalysen herausgearbeitet: „Der innertrinitarische τρόπος τῆς ὑπάρξεως des Logos als prägender Grund des Menschseins Christi" (132). Christi Menschsein ist natürlich-menschlich in seinem Wesensbestand (λόγος), übernatürlich-göttlich in seinem τρόπος (132), d. h. in der Dynamik und Aktualität seines Menschseins, in seiner „liberté personnelle", wie der Verf. (136) mit einem Zitat von A. Riou sagt (vgl. 140f). Ohne ausdrücklich das Problem der vollmenschlichen Freiheit Christi im Corpus von Maximus' Schriften zu untersuchen (zu Ansätzen vgl. 164–166), setzt der Vf. voraus, daß der Bekenner hier eine befriedigende Lösung angeboten habe; trotz der gewiß eindrucksvollen Arbeit von F. M. Léthel, Théologie de l'Agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par saint Maxime le Confesseur (Théologie historique, 52) Paris 1979, welche zurecht die „Kehre" in der Interpretation der Todesangst von Gethsemani hervorhebt, sofern Maximus nicht mehr wie die Monotheleten die Anfechtung – nebenbei ein Thema, das bei Maximus auffällig ausfällt (vgl. aber Asc. 9–10, PG 90, 920 AC) – und die Möglichkeit zum Ungehorsam betont, sondern das menschliche Ja zum Willen des Vaters (vgl. auch das Konzil von 681, Mansi XI, 637), scheint mir das eigentlich Auszeichnende des menschlichen Wollens in der „Willenssituation" Christi bei Maximus nicht hinreichend bedacht und von ihm auch gar nicht hinreichend bedenkbar. Übergeht also der Vf. das schwierige Interpretationsproblem, was Maximus unter θέλημα γνωμικόν versteht und warum er es für Christus ausgeschlossen hat, und deshalb auch des Bekenners Analyse des Willensaktes, so doch nicht den Einschub über das menschliche Wirkvermögen Christi in Opusc. 4 (60 C 7–9): dieses war „in göttlicher, uns übersteigender Weise geprägt (τυπούμενον)" (126; vgl. 173f zu Opusc. 20, 241 BC). Die Deutung, der sich in der „Prägung" manifestierende καινοπρεπὴς τρόπος, welcher die Menschheit Christi, d. h. seine menschliche Einzelnatur, gegenüber allen anderen Menschen unterscheidet (138: 60 C 2–4), meine den innertrinitarischen τρόπος τῆς ὑπάρξεως, d. h. das „ungeschaffene Konstitutivum der Person Christi" („die Individualität Christi als solche"), und zugleich die Abbildung („Einprägung" und „Reproduktion") dieses innertrinitarischen Tropos in der Menschheit Christi (138–141), diese Deutung sollte die Klammer bedenken, in der diese „Einprägung" des innertrinitarischen Tropos in der Menschheit Christi bei Maximus steht: die alexandrinische Logoshegemonie ist nicht inhaltlich, d. h. im Sinne einer naturhaften, dynamisch-vitalistischen Deutung „aufzufüllen" (vgl. den S. 144, Anm. 64, zitierten Hinweis von A. Grillmeier). Dies wäre aber auch für die intentionale, personale „Teilhabe" in der Vergöttlichung und damit im Problem der menschlichen Freiheit Christi zu bedenken; somit wäre der wider den Monotheletismus streitende Maximus mit dem Maximus zu vergleichen, der sich gegen die monophysitische Deutung einer „Christologie von oben" wehrt. – Der zweite Teil der vorliegenden Maximus-Studie (149–198) versucht die kosmische und anthropologische Bedeutung des Menschseins Christi in der Synthese des Bekenners herauszuarbeiten, und zwar gerade in der Perspektive der Unterscheidung von Wesensbestand (λόγος) oder geschöpflicher Wirklichkeit des Menschen einerseits und von „neues Menschsein", das der τρόπος Christi beinhaltet (171), anderseits. Wie es die abschließende „Bilanz" des Vf.s (199–207, vgl. auch 157, Anm. 21) nochmals deutlich macht, möchte dieses Werk nicht nur ein Beitrag zur historischen Forschung und Wissenschaft sein, sondern zu einer dogmatischen Theologie mit spiritueller Perspektive; daß die hier implizierte und auf S. 21f mit den Worten K. Rahners formulierte Hermeneutik sich der Verifikation mittels wissenschaftlicher historischer Forschung und damit der Beurteilung durch den Rez. entzieht, möchte dieser ebenso anmerken wie einen glücklichen Fund,

den der Vf. über Th. de Regnon in einer Fußnote von Lequiens Edition der Expositio fidei des Damaskeners (PG 94, 383 D) gemacht hat (50). Die unter dem Namen des Amphilochius von Ikonium überlieferte Epistula ad Seleucum, (CPG 3245, 15), die, wie der Codex Parisinus gr. 1115, F. Combefis' Collectio Barlaami (50, Anm. 69: Codex Barlaami; vgl. dazu vom Rez. „Ein Beitrag zur Geschichte der Union des Konzils von Lyon [1274]. Bemerkungen zum Codex Parisinus gr. 1115" in Annuarium Historiae Conciliorum 1981, Anm. 3), überliefert, ein Glaubensbekenntnis enthielt (ed. C. Datema, Amphilochii Iconiensis Opera [CC series graeca, 3], Turnhout – Leuven 1978, 263), ist mit der in der Collectio Casinensis überlieferten Confessio fidei Acacii episcopi Beroeae (ed. E. Schwartz, ACO I, IV, 243, 36–245, 27; CPG 6481) identisch (50–53). Es sei angemerkt, daß für die griechisch in Florilegien erhaltenen Fragmente die Edition von F. Cavallera, Les fragments de S. Amphiloque dans l'Hodegos et le tome dogmatique d'Anastase le Sinaïte, RHE 8 (1907) 488–491 der gerade gen. Edition von C. Datema vorzuziehen ist; man vgl. nur das Fragment 6 bei C. Datema mit dem Fragment E' bei F. Cavallera (= Acacius 245, 8–13) und mit Anastasii Sinaitae Dux Viae, X.1, 2, 132–137 (ed. Rez. in CC series graeca, 8, Turnhout – Leuven 1981, 154). Wichtig ist die vom Vf. bemerkte Tatsache, daß sich bei Acacius, einem Vertreter der antiochenischen Richtung, ein weiterer Beleg für das anthropologische Modell als Paradigma der Christologie findet: „nec..., sed sicut aliud corruptibile corpus et alterum anima immortalis, ex utrisque uero unus homo consistit, sic ex mortali atque immortali et sine principio dei uerbi natura unam confiteor filii personam" (245, 20–23; vgl. die Auswahl von Belegen in der gen. Edition des Hodegos, XVIII, 1–2. 65–66, p. 273 sq. 277).

Hier könnte der Rez. schließen, vielleicht dürfte er mit dem Bedauern enden, daß sich beim Lesen dieser wertvollen Arbeit von H. die häufigen Druckfehler in den griechischen Zitaten etwas störend auswirken. Wenn er noch einige Nebenbemerkungen anfügt, so wollen diese das Verdienst des Vf.s keineswegs schmälern. Wie oben erwähnt, operiert der Vf. zur Kennzeichnung der kappadokischen Deutung des Homoousion mit dem Begriff „Jungnizänismus", ohne die von Th. Zahn, Marcellus von Ancyra. Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie, Gotha 1867, aufgeworfene Frage der Umdeutung der fides Nicaena im 4. Jahrhundert weiter zu berücksichtigen (vgl. z. B. J. Lebon, Le sort du „consubstantiel" Nicéen, RHE 47 (1952) 485–529. 48 (1953) 632–682). Ähnliches gilt, wie schon angedeutet, für den Begriff „Neuchalkedonismus". Zur Klärung der Vorgeschichte des Begriffs ὕπαρξις (bes. 35, Anm. 19; 95, Anm. 88) hätte ein Blick auf Athanasius, insbes. auf die Epistula ad Afros (CPG 2133: PG 26, 1029–1048, bes. 1035 AC. 1044 C – 1045 B) im Zusammenhang mit den Hinweisen, welche H. Dörrie, „Hypostasis". Wort- und Bedeutungsgeschichte, in: ders., Platonica Minora, München 1976, 13–69 gibt, anregend sein können. Auf S. 59 dürfte beim Zitat von Gregor v. Nyssa, Ad Petrum fratrem (= Ps. Basilius, Ep. 38) ein lapsus unterlaufen sein. Zu S. 103, Anm. 100 ist der Hinweis angebracht, daß die Florilegien aus Leontios von Byzanz, CNE, ediert sind: nämlich von J. P. Junglas, Leontius von Byzanz, Paderborn 1908, 23–37 und R. Devreesse in RevSR 10 (1930) 545–575. Die auf S. 164 zitierte „ps.-kappadokische Homilie" in PG 44, 1328–1345 gehört dem Anastasios Sinaites (CPG 7747).

München Karl-Heinz Uthemann

Gregorii Ariminensis OESA. Lectura super Primum et Secundum Sententiarum. Hrsg. von A. Damasus Trapp OSA und Venicio Marcolino. Tomus IV: Super Secundum (Dist 1–5). Tomus V: Super Secundum (Dist 6–18). Tomus VI: Super Secundum (Dist 24–44). – Berlin, New York: de Gruyter 1978, 1979, 1980. LXI, 396 S.; VI, 392 S.; VIII, 337 S. (Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen Bd 9, 10, 11) Gzl. DM 198.–, DM 168.–, DM 148.–

Der 1358 in Wien gestorbene Augustinereremit und wichtige Repräsentant der Augustinertheologie Gregor von Rimini hat im dritten Jahrzehnt des 14. Jahrhunderts in Paris studiert und dort auch 1343–1344 die Sentenzen kommentiert. Seine nominalistischen Tendenzen vor allem in der Erkenntnislehre und sein schroffer Antipelagianismus sind bekannt. Von seinem Sentenzenkommentar liegen nur die beiden ersten Bücher vor. Sie sind in 13 Handschriften erhalten und sechsmal gedruckt. Von der Venediger Ausgabe aus dem Jahre 1522 gibt es einen fotomechanischen Nachdruck, der die Schrift jedoch so stark verkleinert, daß er dem Leser nicht wenig Mühe bereitet. Der vorliegenden kritischen Edition des zweiten Buches liegen drei der 13 Handschriften zugrunde: Cambridge, Pembroke (208); München, Bayerische Staatsbibliothek (Clm 28 333); Paris, Bibliothèque Nationale (Cod Nat lat 15891). Als Leittext fungiert die Pariser Handschrift, in begründeten Fällen wurden auch die anderen Handschriften oder die Drucke herangezogen. Die Einleitung zum 4. Bd der Edition, die die Distinctionen 1–5 des zweiten Buches enthält, bietet nach einer Beschreibung aller verfügbaren Handschriften und der Drucke eine ausführliche Übersicht über die Textüberlieferung des zweiten Buches. Als wichtiges Ergebnis ist dabei hervorzuheben, daß der Text Gregors durchweg in einer einheitlichen Fassung, ohne wesentliche Abweichungen auf uns gekommen ist. Es folgen Bemerkungen über die Grundsätze der Edition und die Begründung dafür, daß die „Additiones" des zweiten Buches in die Edition aufgenommen werden. Den Editoren ist für ihre Sorgfalt und Mühe sehr zu danken, und es ist zu hoffen, daß auch das erste Buch des Sentenzenkommentars Gregors von Rimini bald ebenso zur Verfügung steht.

München Werner Dettloff

Zrenner, Claudia: **Die Berichte der europäischen Jerusalempilger** (1475–1500). Ein literarischer Vergleich im historischen Kontext. Frankfurt am Main, Bern: Peter D. Lang (1981). 160 S., 2 Abb., 1 Faltkarte (Europäische Hochschulschriften. Reihe I Deutsche Sprache und Literatur Bd 382) kart. Sfr. 39.–

Man entnimmt dieser verdienstvollen Arbeit mit Staunen, daß für nur fünfundzwanzig Jahre nicht weniger als vierzehn Berichte über Pilgerfahrten ins Hl. Land auf uns gekommen sind. Man wundert sich nicht nur über die Männer, die damals die Beschwernisse dieser Reise auf sich nahmen, sondern auch über das Interesse an ihren Erlebnissen, das sie bei ihren Zeitgenossen voraussetzen konnten. Wie lebendig muß damals der Glaube an den Herrn gewesen sein, der durch sein Erdenleben und seinen Tod Palästina zu einem heiligen Land gemacht hat.

Wenn wir in der kurzen Vorstellung der einzelnen Pilgerberichte in ihrer zeitlichen Folge auch solche finden, die bisher kaum bekannt sind, so bedeutet das eine gute Förderung der Wissenschaft. Zuerst wird jeweils die Persönlichkeit vorgestellt, nach der der Bericht benannt ist, wobei es auch um die Motivierung der Pilgerreise geht. Der Vf. des Berichtes aber kann ein Reisebegleiter gewesen sein, den festzustellen und nach seinem Beweggrund für sein Werk zu fragen, zu interessanten Ergebnissen führt. Weitere Pilgergenossen sind manchmal nur nach der Zahl, gelegentlich aber auch mit Namen angegeben. Kulturgeschichtlich wichtig sind die Angaben über die Reisevorbereitungen, den mitgeführten Proviant, den Reiseweg, sei es zu Lande, sei es meistens der Seeweg von Venedig nach Jaffa. Welche Heiligtümer im einzelnen besucht wurden, übergeht die Berichterstatterin, die ja nicht so sehr eine Hagiographie Palästinas herausarbeiten als vielmehr die Pilgerberichte nach ihrem literarischen Charakter untersuchen will. Immerhin erfahren wir etwas über die Dauer des Aufenthalts im Hl. Land und über eine evtl. unternommene Reise zum Katharinenkloster auf dem Sinai. In der Linie der Untersuchung liegt es aber, nach den besonderen Interessen der Pilger in Palästina zu fragen und im übrigen Beobachtungen über den Bildungsstand der Pilger anzustellen.

Die Vorstellung der vierzehn Pilgerberichte weckt das Interesse an den Originalen, wozu sich die Angaben über deren handschriftliche Überlieferung in den einzelnen Abschnitten, über die Ausgaben im Buchdruck in der Liste der Quellen (149–150) finden. Dabei stellt man allerdings mit Bedauern fest, daß manchmal die Veröffentlichung der Originale schon so weit zurückliegt, daß es nicht leicht sein dürfte, das geweckte Interesse zu befriedigen.

Während der Bibelwissenschaftler in Pilgerberichten daran interessiert ist, die Verehrung der heiligen Stätten danach zu hinterfragen, welche biblischen Personen und Ereignisse ihm da begegnen, will diese Arbeit die literarische Eigenart der Pilgerberichte untersuchen (108–114). Zu diesem Zweck werden sie miteinander verglichen und wird jeweils ihre Besonderheit herausgestellt, ob sie von einem Geistlichen, einem Adligen oder einem Bürgerlichen verfaßt sind (114–122), woraus sich wieder die Frage ergibt, inwieweit geistliches oder weltliches Interesse für das Reiseunternehmen und den Bericht bestimmend ist (122–128). Da ergeben sich interessante Aspekte, die dem Bibelwissenschaftler nicht immer so bewußt werden. Die Vf.in möchte aber die Pilgerberichte nicht nur in sich selbst und im Vergleich mit ihresgleichen sehen, sondern auch vor dem Hintergrund der Kultur und Geschichte ihrer Zeit. Sie stellt sich die Aufgabe: „Erstens die konkreten politischen, sozialen, religiösen und geistigen Lebensver-

hältnisse der hier behandelten Pilgerberichte zu beschreiben; zweitens, den gewaltigen Sprung vor Augen zu führen, welchen die europäischen Kultur um die Wende zum 16. Jh. auf allen Gebieten vollzogen hat; drittens, zu zeigen, wie sich diese Verhältnisse in den Pilgerberichten niederschlagen" (129f). Das auf zwanzig S. darzustellen, ist wahrlich ein kühnes Unterfangen, aber es ist irgendwie gelungen. Die Belege aus der kulturgeschichtlichen Literatur in den Fußnoten, die Liste der Nachschlagwerke (151f) und die lange Reihe der Sekundärliteratur (152–158) sind nicht nur für den Leser höchst instruktiv, sondern auch eine gute Absicherung der klar berichtenden und gut urteilenden Ausführungen, wozu noch besonders auf die Bedeutung der Ritterschaft vom Hl. Grabe hingewiesen werden darf (132–134).

Münster Hermann Eising †

Fink, Karl August: **Papsttum und Kirche im abendländischen Mittelalter.** – München: Beck (1981). 212 S., kart. DM 38.–

Auf knappem Raum ein solches Thema zu behandeln, ist nicht wenig anspruchsvoll, erst recht, wenn nur der erste Abschnitt „Die Kirchenverfassung in der politischen Entwicklung vom Ende der Spätantike bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts" (11–59) sich direkt damit befaßt. Der längere zweite Teil ist überschrieben „Askese und Mönchtum – Individuelles Christentum" (60–111) und der dritte „‚Häresie' und ‚Ketzerei' als mittelalterliche christliche Konfession" (112–136). Doch hat im Sinn des Vf.s der 2. Abschnitt mit dem 1. zu tun, insofern in den zentral geleiteten Orden der „Kurie wertvolle, nicht lokal gebundene Kräfte zur Verfügung [standen], die mit der raschen Ausbildung der rechtlichen Struktur die Kirche in eine neue, nicht ungefährliche Phase der Machtausübung eintreten ließen" (72), während in den im 3. Abschnitt behandelten „häretischen" Bewegungen „im späten Mittelalter der Widerspruch gegen diese einseitige Verlagerung sich energisch zu regen begann" (72). An diesen Bewegungen werde deutlich, daß „die Form der mittelalterlichen Kirche nur eine der Möglichkeiten der Darstellung des Christentums ist" (136) – dem ganzen Tenor des Buches nach dazu eine Fehlform. Hätten die „Häresien" sich durchgesetzt und zum Untergang der damaligen Form der Kirche geführt, „wäre vielleicht eine andere, nicht auf Besitz gegründete Kirche ohne die bisherige politische Macht entstanden" (136). Denn zu den ‚Dogmen' des Vf., der seinerseits dem Papsttum nahelegt, es sollte „keine dogmatischen Ansprüche erheben" (21), gehört an erster Stelle, daß „die zunehmende Bedeutung des Rechtlichen in der Kirche des Mittelalters" (10), „die Institutionalisierung der christlichen Botschaft in den engen Formen der römisch-katholischen Kirche und Hierarchie" (15) eine Fehlentwicklung ist. Beispiel dafür ist für ihn u. a. die „Papstwahl" (Anführungsstriche vom Vf.: 20), d. h. der Aufstieg des Kardinalskollegiums zum alleinigen Wahlkörper, das Erfordernis der Zweidrittelmehrheit und die Einführung des Konklaves (9; 20), das eine „für ein kirchliches Institut schwer zu rechtfertigende Einrichtung" (49) sei. Daß gerade angesichts von chaotischen Zuständen wie denen des „Saeculum obscurum" und des folgenden Jh.s mit der angeblichen Papstwahl durch Klerus und Volk von Rom das Recht nicht nur Ordnung, sondern auch Schutz bedeutet, dafür hat der Vf., soweit es die Kirche betrifft, kein Verständnis. Entsprechend ist er geneigt, die Mißstände des 9. und 10. Jh.s herunterzuspielen und die Gewalt der weltlichen (später staatlichen) Kräfte über die Kirche nicht als schwerwiegenden Mißbrauch zu sehen. Selbst „Laienäbte" und Prälaten an der Spitze der von ihnen aufgebotenen ‚Heeresabteilungen' werden nicht nur verständlich gemacht, sondern praktisch gerechtfertigt (64f). Folgerichtig spricht er von der „sogenannten" Reform (22; 27; 67), durch die „die kirchlichen Führungskräfte mit der Zurückdrängung der weltlichen Einflüsse, die bisher ... maßgeblich waren" (60), beginnen. Die Reform ist „in Bezug auf die Kirchenverfassung eher eine Fehlentwicklung" (26). „Was sich z. B. hinter den Begriffen Simonie und Laieninvestitur verbirgt, ist oft religiös verbrämtes Machtstreben" (30). Die Notwendigkeit der Befreiung der Kirche aus der Abhängigkeit von weltlichen Gewalten wird nicht gewürdigt. In Mailand ging es im 11. Jh. „vorwiegend um politische Dinge, also um Machtfragen". Die Kurie und „vor allem Gregor VII" verstanden es, „diese politische Lage in die übliche kirchliche Phraseologie zu kleiden" (32). Er ist als der Papst zu sehen, der „in seiner Zeit die christliche Botschaft für politische Ziele in gefährlicher Weise mißbraucht hat. Mit ihm ... trat die Entwicklung der Kirchengeschichte zur Machtgeschichte in ein entscheidendes, bis heute noch nicht überwundenes Stadium" (35).

Gegen das „erstarrte und korrupte Gebilde der römischen Kurie" (57) kommen Auffassungen auf, die „nicht ganz glücklich Konziliarismus genannt" werden (56); aber auch die Orden und die Mystik, vor allem die „Häresien" sind in diesem Zusammenhang zu sehen. Die fruchtbare Spannung von Charisma und Amt in der Kirche, die allerdings nicht selten auch zu Konflikten, ja Spaltungen geführt hat, wird beim Vf. zur Alternative von Christentum oder Kirche, wobei das Christentum von den Charismatikern vertreten wird und Kirche mit Institution gleichgesetzt wird, die im besten Fall „etwas Zweitrangiges, ein notwendiges Übel, etwas Relatives" (105) ist. In Peter Waldes „wird – wie oft im Mittelalter und auch später – die schwierige Trennung zwischen Christentum (Charisma) und Kirche (Institution) sichtbar" (128f). Zum Armutsstreit schreibt der Vf.: „Der alte Zwiespalt zwischen Christentum und Kirche, zwischen der Freiheit eines Christenmenschen und dem von der kirchlichen Verfassung geforderten Gehorsam, zwischen Charisma und Hierarchie brach in aller Schärfe auf und führte zum Aufstand gegen den seine angemaßten Vollmachten überschreitenden Papst" (88).

Wie falsch diese Sicht ist, kann man mit des Vf.s eigenen Worten belegen: „Franziskus hat das Anliegen der religiösen Bewegung nicht durch Kritik an der Amtskirche und ihrer Hierarchie durchsetzen wollen ..., sondern bestand auf vollem Gehorsam gegen die römische Kirche in seiner Gefolgschaft" (79f). Demnach wird Joseph Lortz zuzustimmen sein, wenn er urteilt: „Im Armutsstreit ... berief sich ein rechthaberischer Rigorismus in einer Weise auf den hl. Franz und sein Ideal, die diesem Hohn sprach." (J. Lortz, Der unvergleichliche Heilige, Werl ²1976, 37; vgl. E. Iserloh, Charisma und Institution im Leben der Kirche. Dargestellt an Franz v. Assisi und der Armutsbewegung seiner Zeit, Wiesbaden 1977, 27–34.)

Die Entwicklung der franziskanischen Bruderschaft zum Orden und ihre Klerikalisierung hat schon Sabatier als Untreue gegenüber ihrem ursprünglichen Wesen bezeichnet. „Daß damit die Struktur der mittelalterlichen Kirche um die Mitte des 13. Jh.s eine bedeutende Umschichtung erfuhr, der Abstand zwischen Hierarchie und Kirchenvolk immer größer, die Verrechtlichung der Kirche immer stärker und die Unzufriedenheit der Gläubigen immer deutlicher wurde" (84), ist eine These des Vf., die nicht belegt wird. Hat man bisher den Investiturstreit als Versuch der Kirche verstanden, sich aus den Bindungen der Feudalgesellschaft zu lösen, dann hat, nach Vf., „die Rückführung kirchlicher Güter aus Laienhand (Investiturstreit) zu einer Feudalisierung der reformierten Kirche in großem Umfang hingeleitet" (23; 115). Was Feudalisierung hier heißen soll, wird nicht erläutert.

Das könnte man damit entschuldigen, daß der Vf. keine vollständige Darstellung der Kirche des Mittelalters bieten will. Mehrfach betont er, daß er Bekanntes nicht weiter erörtern will (57/58; 76; 122; 128), wie umgekehrt anderes nach ihm noch der Klärung bedarf (49; 68; 104). Dazu hilfreich sind die ausführlichen Anmerkungen (69 Seiten Kleindruck bei 130 Seiten Text) mit reichen Hinweisen besonders auf die Literatur und Quelleneditionen aus Italien. Auch der Text hat gelegentlich den Charakter eines Forschungsberichts. Der Abschnitt „Die innere Seite der Reform: die Institutionen" besteht aus Hinweisen auf die Studientage in Spoleto und Todi und aus einem Kurzbericht über die sieben von der katholischen Universität Mailand veranstalteten Zusammenkünfte auf dem Mendelpaß.

In diesen Hinweisen auf in Deutschland leicht übersehene Forschungen und Literatur liegt ein gewisser Wert dieser Arbeit. Schade, daß sie ideologisch so festgelegt ist. Denn daß „christliche Religion auch außerhalb der hierarchischen Kirche, also ohne ‚Dienstweg', möglich ist", ist für den Vf. keine Frage, sondern Tatsache bzw. ein um der echten Religiosität willen aufzustellendes Postulat. Sein Verständnis der Freiheit des Christenmenschen geht dahin, daß z. B. die Forderung des IV. Laterankonzils nach jährlichem Sakramentenempfang damit nicht viel zu tun hat, sondern eher „Vereinsstatuten gleicht" (58). Ihm liegt es fern, Kirchengeschichte als Theologie zu betreiben, er fordert, „Kirchengeschichte als einen Aspekt weltlicher Geschichte" (138 Anm. 4) zu betrachten. Dabei ist sein Buch voll von theologischen Implikationen, allerdings meist negativer Art.

Münster Erwin Iserloh

Johannes Eck: Enchiridion locorum communium adversus Lutherum et alois hostes ecclesiae (1525–1543). Mit Zusätzen von Tilmann Smeling O.P. (1529, 1532). Hrsg. von Pierre Fraenkel. – Münster: Aschendorff 1979. 139* und 470 S., 2 Abb. auf Tafeln (Corpus Catholicorum. Werke katholischer Schriftsteller im Zeitalter der Glaubensspaltung Bd 34) kart. DM 188.–

Johannes Eck: Enchiridion. Handbüchlein gemainer stell unnd Artickel der jetzt schwebenden Neuwen leeren. Faksimili-Druck der Ausgabe 1533. Hrsg. und mit einer Einleitung versehen von Erwin Iserloh. – Münster: Aschendorff 1980. VIII, 114 S. (Corpus Catholicorum. Werke katholischer Schriftsteller im Zeitalter der Glaubensspaltung Bd 35) kart. DM 48.–

Noch fehlt es an einer zusammenfassenden auslegungsgeschichtlichen Arbeit, die deutlich machen würde, welche Traditionen und einzelne Stellen der Schrift und der Kirchenväter in den Auseinandersetzungen der Reformationszeit um Lehre und Leben der Kirche durch dauernd wiederholte Berufung auf sie eine besondere Rolle spielten. Für die Gegner Luthers liegt das Material jetzt in einer zeitgenössischen Zusammenfassung im Enchiridion des Johannes Eck vor – dem ersten umfassenden Handbuch antievangelischer Polemik. Man kann es daher nur begrüßen, daß die über zehnjährigen Arbeiten Pierre Fraenkels an diesem Werk nun mit seiner Edition einen ersten Abschluß gefunden haben. Der Hrsg. zeigt in seiner Einleitung, daß Eck sich zwar der literarischen Gattung der loci in Anknüpfung an Melanchthon bedient hat, daß es ihm aber im Grunde um eine handbuchartige Zusammenstellung von Materialien ging, mit deren Hilfe einfache Geistliche und gebildete Laien die reformatorische Lehre in eigener Entfaltung widerlegen können sollten. Dabei ist zweifellos auch die Repräsentation des Gesamtkonsens der Kirche über Raum und Zeit hinweg durch Schrift, Kirchenväter und zeitgenössische Theologen aus ganz Europa – die Scholastiker treten ganz deutlich zurück – von den Gegnern mitbestimmt. Diese selbst erhalten im Enchiridion nur sehr knapp das Wort, da es um die Darlegung der eigenen als der christlichen Lehre geht. Das hat freilich eine niederländische Übersetzung gleichwohl vor dem Verdacht, ketzerische Lehren zu verbreiten, und damit vor der Inquisition nicht retten können.

Sehr knapp und leider oft nur auf seine früheren, nicht überall leicht zugänglichen Arbeiten verweisend, hat der Hrsg. die hochinteressante Textgeschichte dargestellt. Denn Eck hat an diesem Werk, zu dem er sehr früh den Plan faßte, ab 1525 ein Leben lang gearbeitet. Vor allem der zweite Teil – das Auctarium – behandelt deswegen in den verschiedenen Ausgaben diejenigen Streitpunkte, die im Verlauf der Reformationsgeschichte thematisiert werden mußten, während sich der Stamm des Enchiridions fast unverändert mit jeweils einer Reihe von loci zu den großen Komplexen Kirchenautorität, Heilslehre und kirchliche Ordnungen in seinem Bestand durchgehalten hat, selbst wenn er im Wortlaut immer wieder geändert wurde. Sein Material ordnet Eck im allgemeinen nach dem Schema Schrift-, Konzilslehre, Kirchenväter, zieht auch gelegentlich Quellen der liturgischen und kirchenrechtlichen Tradition heran oder argumentiert mit der jedem einsichtigen allgemeinvernünftigen Begründung; nicht selten aber läßt er danach auch den Gegner zu Worte kommen, um anschließend dessen Einwände zu widerlegen.

Angesichts der komplizierten und nicht immer ganz übersichtlich dargestellten Textgeschichte sind die tabellarischen Zusammenstellungen, die der Hrsg. für sie erarbeitet hat (60–62) besonders hilfreich. Mit aller gebotenen Umsicht läßt sich aufgrund der ebenfalls beigegebenen Bibliographie der 115 Auflagen des Enchiridions sagen, daß es vor allem durch die Nachdrucke in Italien, den Niederlanden und Frankreich sowie durch die Übersetzungen ins Flämische, Französische und Deutsche eine wahrhaft europäische Bedeutung erlangt hat. Vor allem in Frankreich scheint es noch in der 2. Hälfte des 16. Jh.s ein sehr beliebtes Handbuch zur Ketzerbestreitung gewesen zu sein, während Nachdrucke in Deutschland mit dem Tode Ecks seltener werden.

Für den Text ist die von Eck selbst noch überarbeitete, möglicherweise aber schon posthum erschienene Ausgabe von 1543 zugrundegelegt worden. Doch bietet die Edition auch alle anderen Texte, die sich in vorangegangenen Auflagen (Vorreden, Zusätze etc.) finden. Nicht ganz sicher bin ich, daß die Normalisierung des Textes – selbst in der vom Hrsg. gewählten, sehr vorsichtigen Form – nötig war und auch die Zeichensetzung in Anlehnung an die Vorschläge Brignolis will mich nicht ganz überzeugen.

Besondere Erwähnung verdient der hervorragend gearbeitete textkritische Apparat. Der Hrsg. hat ihn von vielem unnützen Ballast (Schreibabweichungen, Druckfehlern etc.) freigehalten und gerade bei der Schriftanführung eine sinnvolle Vereinheitlichung vorgenommen. Damit ist der Apparat auf das zurückgeschnitten worden, was der Benutzer wirklich braucht, aber auch heranziehen sollte. Vor allem ist die Lösung des Problems der vielen Marginalien samt Abweichungen in einfachster Form und durchaus auch für andere Editionen vorbildlich gelungen. Hier bleibt lediglich zu fragen, ob der Zusatz von Ziffern bei der Wiederholung des Alphabets als Hinweis auf den textkritischen Apparat in jedem locus notwendig war, und ob man nicht die Auslassungen im lateinischen Text durch die deutsche Übersetzung von 1530 hätte kennzeichnen sollen. Denn mit Recht hat der Hrsg. diese Auslassungen im Blick auf das, was Eck für die Laien entbehrlich hielt, als wichtig bezeichnet.

Der Charakter des Enchiridions als einer Materialsammlung hat den Hrsg. zu einem vor allem auf die Quellen konzentrierten sachlichen Apparat gezwungen – einer Fundgrube für die Verwendung der Schrift bei Vätern und zeitgenössischen Theologen. Denn Fraenkel hat sich nicht mit dem Nachweis der Bibel- und Väterstellen begnügt, sondern auch deren Übernahme aus der zeitgenössischen Literatur nachgespürt. Hier wird also im Kommentar wirklich ein Stück Traditionsgeschichte aufgearbeitet. Und da Eck die Zitate der ‚Ketzer' vielfach schon aus den Werken ihrer Bestreiter übernahm, sind auch diese Übernahmen in mühseliger Kleinarbeit identifiziert worden. In diesem Zusammenhang hat der Hrsg. übrigens ein eigenes, sehr knappes Kennzeichnungsverfahren für das Verhältnis des Textes zu seiner Quelle (Zitat, Übersetzung, Paraphrase, Resümee, Anspielung, Hinweis etc.) entwickelt, das offenbar auch für die Opera latina Buceri Anwendung finden soll. Vielleicht darf man in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam machen, daß unsere Ansprüche an die Kommentierung edierter Texte – sollte das Schule machen – ein weiteres und erhebliches Stück höher geschraubt würden. Das Bessere ist auch auf diesem Gebiet der Feind des Guten. Es könnte sich daraus eine um vieles längere Bearbeitungszeit von Texten ergeben, auf deren Edition und Bereitstellung es doch letzten Endes zunächst einmal ankommt.

Wenn eine Ausgabe an ihren Registern gemessen werden darf, so haben wir hier eine von besonders hohem Rang vor uns. Schrift-, Zitate- und Quellenregister sind genau unterschieden und sehr sorgfältig gearbeitet. Insbesondere war es sachgerecht, neben dem Namen- auch ein Sachregister zu bringen, in dem das Werk Ecks über die in ihm vorhandenen Einteilungen in loci und Unterabschnitte hinaus theologisch erschlossen wird.

Es war eine gute Entscheidung, daß Erwin Iserloh zusammen mit der Edition des lateinischen Textes durch Fraenkel einen fotomechanischen Nachdruck der letzten von Eck besorgten deutschen Ausgabe von 1533 herausgebracht hat, selbst wenn diese sich in Umfang und Wortlaut nicht mit dem von Fraenkel edierten lateinischen Text deckt. Dazu kann eigentlich nur gefragt werden, ob man für die im Druck schlechten S. des für die Reproduktion ausgewählten Exemplars nicht lieber auf die eines anderen hätte zurückgreifen sollen. Gleiches gilt für die verschiedenen S. mit handschriftlichen Eintragungen.

Insgesamt fügt sich die Edition würdig in die lange Reihe der im Corpus Catholicorum erschienen ein. Ein kleines Werk hat hier eine wirklich große Edition erhalten. Freilich wird es eben dadurch und auch durch den Preis den ihm von Eck seinerzeit zugedachten Zweck, nämlich denen zu dienen, „quibus non vacat heroes evolvere", kaum noch zu erfüllen vermögen. So bleibt am Ende bei allem Dank für die großartige Edition der Wunsch nach einer Studienausgabe für Seminare und Übungen.

Heidelberg Gottfried Seebaß

Haendler, Gert: **Amt und Gemeinde bei Luther im Kontext der Kirchengeschichte.** – Stuttgart: Calwer Verlag (1979). 72 S. Arbeiten zur Theologie Heft 63, kart. DM 9.80

Die Arbeit ist kein eigentlicher Forschungbeitrag zur Theologie Luthers, sondern will anhand vielfältiger Lutherzitate für die heutige Kirche und insbesonders für die Studenten der Theologie die Bedeutung der Thematik Amt und Gemeinde bei Luther aufdecken. Besonderes Gewicht gewinnt die Arbeit dadurch, daß einmal nicht dem Amt sondern der Gemeinde das überwiegende Interesse ge-

widmet wird, der Gemeinde, die vom Glaubenssinn und Verantwortungsbewußtsein der Gemeindeglieder getragen wird.

Nach einem zu kurzen und unnuanzierten Überblick über die Kirche in ihrer geschichtlichen Entwicklung, in der die christliche Gemeinde zur einen klerikalen Amtskirche wurde, zeigt H., wie Luther vom Begriff des Priestertums der Gläubigen her besonders in den drei großen Programmschriften der Jahre 1520–1521 fundamentale Kritik an der Struktur und am Leben der Kirche übte und wie er die Gemeinde als gläubige Gemeinschaft in den Mittelpunkt rückte. Wir wissen, daß Luther keine Schwärmerei predigte und daß es ihm sicher nicht darum zu tun war, die Gemeindeglieder auf die Barrikaden zu rufen. Das zeigt sich z. B. bei den Vorgängen in der Gemeinde in Wittenberg in den Jahren 1521–1522, wo er in seinen acht Invokativpredigten als ein kluger und tüchtiger Pastor die Gemeinde dazu aufruft, sich ihre Freiheit zu bewahren und sie mahnt, sich nicht in unerwünschte und unnötige Neuerungen zwingen zu lassen.

In den darauffolgenden Jahren hat Luther sich öfters zu Fragen der Amtseinsetzung und Kirchenordnung äußern müssen. Dabei verteidigt er immer das Recht und die Pflicht der christlichen Gemeinde, ihre eigenen Pastoren zu berufen, und er fordert sie auf, für ihr Recht einzutreten, auch wenn es die geltenden Rechtsnormen nicht vorsehen. Deshalb tadelt er auch Karlstadt, der sich ohne ordentliche Berufung einer Gemeinde aufgedrängt hat. Luther beruft sich in diesem Zusammenhang oft auf die sog. charismatische Gemeinde von Korinth. Er vermag seine theologischen Einsichten sehr lebhaft und konkret darzustellen. Die Organisationsfragen und Rechtsordnungen, die sich beim Aufbau neuer Gemeinden stellen, muß er jedoch meistens Johannes Bugenhagen überlassen.

In einem letzten Abschnitt zeigt der Autor an Beispielen aus der Geschichte des Luthertums in Mecklenburg, wie das lutherische Verstehen einer verantwortungsvollen und selbständigen Gemeinde auch in der Praxis wirksam sein kann.

Die Arbeit ist sicher eine große Hilfe für das Theologiestudium an den Hochschulen. Es wäre jedoch nützlich gewesen, wenn der Autor nicht nur Luther zu Wort kommen gelassen hätte, sondern auch darüber reflektiert hätte, wie die Grundanschauung des allgemeinen Priestertums der Gläubigen auch für unsere Gemeinden eine dynamische Kraft und Möglichkeit bietet. Auch für unsere Zeit gilt, daß die Kraft der Kirche nicht primär in ihren Strukturen und ihren Zahlen, sondern im Glaubenssinn der Gemeindeglieder liegt. Und dazu haben Luther und die Erfahrung der Reformation uns viel zu sagen.

Helsinki Jan Aarts

Brosché, Fredrik: **Luther on Predestination. The Antinomy and the Unity Between Love and Wrath in Luther's Concept of God.** – Stockholm: Almquist and Wiksell 1978. 236 S. (Acta Universitatis. Upsaliensis, Studia Doctrinae Christianae Upsaliensis Bd 18) kart. DM 79.–

Die Lutherforschung ist B. zu Dank verpflichtet für die Weiterentwicklung des vielseitigen und schwierigen Problems der Prädestinationslehre Luthers. Wie Otto Kuss während seines denkwürdigen NT-Seminars in München in den frühen 60er Jahren betonte, wirft die Frage der Prädestination die tiefere Frage auf: Wer ist Gott? Diese Frage ist eines der Hauptanliegen von B., wie der Untertitel seiner ausgezeichneten Arbeit zeigt. Tatsächlich stellt man bereits ganz zu Anfang des Buches fest, daß B.s Interesse nicht der Prädestinationslehre als solcher gilt, sondern der Spannung oder dem Widerspruch von Gottes Liebe und Zorn in Luthers Gotteslehre, die ihren deutlichsten Ausdruck in der Prädestinationslehre finden.

Nach B. tendieren alle Forscher, die die Einheit von Liebe und Zorn in Luthers Gottesbegriff betonen (Asendorf, A. Ritschl, R. Seeberg, Aulén, Vogelsang, Pinomaa, Beintker, Schwarzwäller, K. Bart) dazu, Luthers Überzeugung abzuschwächen, daß Gott ungerechtfertigte Sünder zur Verdammnis prädestiniert. B. schließt sich jenen Forschern an (und liefert weiteres Beweismaterial zu ihrer Unterstützung) , die sich ernsthaft auseinandersetzen mit dem, was sowohl der Widerspruch wie auch die Einheit in Luthers Behandlung von Gottes Liebe und Zorn zu sein scheint (Rost, Th. Harnack, von Walter, E. Seeberg, G. Ljunggren, R. Bring). Er betrachtet es als seine „Aufgabe, sowohl den Widerspruch im Gottesbegriff, wie auch die dennoch vorhandene Einheit aufzuzeigen" (17). Seine Schlußfolgerung lautet, daß, „inspiriert durch die tiefe persönliche Erfahrung der Einheit aufgrund von Gottes Wort, ... Luther, der mit seinem Intellekt seinen eigenen Gottesbegriff als widersprüchlich erkennt, trotzdem in seinem Inneren glauben kann, daß Gott ganz und gar gnädig und barmherzig ist" (203). B. führt seine Aufgabe aus, indem er in drei Kap. mit zunehmender Länge 1. Luthers Auffassung von der natürlichen Gotteserkenntnis oder der „natural theology", 2. die natürliche und geoffenbarte Erkenntnis von Gottes Allmacht, und 3. Luthers komplexe Prädestinationslehre diskutiert.

Meine Kritik an B. beginnt mit seinem Verständnis von dem, was den Gegensatz oder Widerspruch – manchmal mit „Paradox" gleichgesetzt (z. B. 26 und 120) – im Gottesbegriff, wie ihn sowohl Gabriel Biel (Kap. 4.1) als auch Luther (Kap. 4.2.6) vertreten, ausmacht. B. ist der Meinung, nachgewiesen zu haben, „daß sowohl Biel wie Luther widersprüchliche Gottesbegriffe formulierten. Der göttliche Wille war die letzte Ursache, weshalb einige Menschen dem ewigen Zorn verfielen. Dieses konnte vernunftmäßig nicht mit dem Glauben an die ewige Barmherzigkeit, die anderen zuteil wurde, in Einklang gebracht werden" (122). Es scheint mir, daß B. die biblische, christliche und scholastische Aussage: ‚Gottes Wege sind unergründlich' verwechselt mit der Aussage, daß Gottes Wesen einen Widerspruch beinhaltet, oder daß menschliche Vernunft, selbst wenn sie vom Glauben gestützt wird, gezwungen ist, zu schließen, daß es einen Widerspruch zwischen Gottes Barmherzigkeit und seinem Zorn gibt. Jüdischer und christlicher Glaube erkennen, daß Gott und seine Wege die Möglichkeiten der menschlichen Vernunft, die göttliche Transzendenz zu verstehen, übersteigen, auch wenn sie gestützt wird durch den Glauben. Doch dieses macht es nicht erforderlich, wirkliche Widersprüche in Gott oder in unserer vom Glauben geleiteten Auffassung von Gott, anzunehmen. Wenn man dem allgegenwärtigen, allmächtigen, ewigen Gott der Bibel glaubt, hat man guten Grund zu akzeptieren, daß „Gottes Wege nicht unsere Wege sind", und daß unsere Vernunft Gott nicht ermessen noch von ihm verlangen kann, Rechenschaft über seine Urteile abzulegen.

Hätte B. der „Ideengeschichte" größere Aufmerksamkeit geschenkt, als er es in Kap. 1.4 tut, er hätte vielleicht klarer gesehen, wie die christliche Tradition von Augustinus über Biel keinen Widerspruch sah zwischen Gottes Barmherzigkeit und seiner Gerechtigkeit, ausgehend von Adams Sündenfall und der sich daraus ergebenden massa peccati.

Dieser Tradition zufolge manifestiert Gott seine Barmherzigkeit, indem er einige zur Herrlichkeit vorbestimmt; und indem er andere verdammt, erweist er seine Gerechtigkeit. Man mag mit dieser traditionellen Auffassung nicht übereinstimmen, doch man sollte nicht meinen, sie beinhalte einen Widerspruch, der in Gott selbst liegt oder in der Art und Weise, in der Christen über Gott nachsinnen. Man kann in diesem Zusammenhang auch fragen, ob B.s Ergebnisse anders gewesen wären, hätte er statt Luthers Lehre von Gottes Liebe und Zorn jene von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit untersucht. Wenn B. des weiteren sagt, Luther „erkennt mit seinem Intellekt, daß sein eigener Gottesbegriff widersprüchlich ist" (203), meint er dann Luthers Vernunft ohne Unterstützung des Glaubens oder unter Führung des Glaubens? Das Buch von Brian Gerrish, Grace and Reason: A Study in the Theology of Luther (Oxford: Clarendon 1962), S. 21–27, wäre B. in diesem Zusammenhang eine Hilfe gewesen.

Größere Aufmerksamkeit für die Ideengeschichte hätte B. vielleicht auch geholfen, in angemessener Weise zu berücksichtigen, daß die Scholastiker, einschließlich Ockham und Biel, keinen Widerspruch sahen zwischen Gottes Zorn und Barmherzigkeit, weil sie Gottes Zorn als einen Aspekt seiner Gerechtigkeit ansahen und niemals „als ein Ziel an sich". Darüber hinaus kann es in der scholastischen Tradition keinen Widerspruch zwischen Gottes Liebe und Zorn, zwischen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit geben, da kein wirklicher Unterschied zwischen diesen göttlichen „Attributen" besteht. B. zitiert Biels Lehre von der Einheit des göttlichen Wesens (4.1), aber er bietet keinen Text an, der seine These untermauert, Biel vertrete die Ansicht, daß „die Vernunft sich einem widersprüchlichen Gottesbegriff konfrontiert sieht" (vgl. 80 und 84f). Es ergibt sich auch aus der traditionellen Vorstellung von der Einfachheit und Einheit des göttlichen Wesens, daß eine Berufung auf den Willen Gottes als der ratio für Gottes Entscheidung, einige zu retten und andere zu verwerfen (vgl. Thomas v. Aquin, Kommentar zu Rö. 9,20) nicht eine Flucht vor der Vernunft ist, oder ein Glaube an Gottes „Willkür", denn Gottes Wille und Intellekt sind in Wirklichkeit identisch.

Eine weitere Frage betrifft die Unterscheidung zwischen der notitia und der usus-Ebene des Verstehens, die B. auf S. 25 erläutert und überall im Buch anwendet: „Mit notitia-Ebene meine ich das Verstehen, welches ein allgemeines und theoretisches Wissen beinhaltet ... Mit usus-Ebene meine ich das Verstehen, welches ein Wissen beinhaltet, daß angewendet und spezifiziert wird pro me." B. verdient Anerkennung dafür, dazu beigetragen zu haben, eine gewisse Unausgeglichenheit in der Lutherforschung

zu überwinden, indem er hingewiesen hat auf Luthers positive Einschätzung nicht nur der Fähigkeit der natürlichen Vernunft, etwas von Gott zu erkennen, sondern auch einiger Aspekte der theologia gloriae.

Ich fürchte jedoch, daß, wenn einige Forscher dazu geneigt haben, „das wahre kognitive Element der natürlichen Gotteserkenntnis zu übersehen" (37, Anm. 9), so tendiert B. dazu, dieses überzubewerten, indem er das falsche Element in der natürlichen notitia selbst – nicht nur in ihrem Mißbrauch auf der usus-Ebene – übersieht. Die Anwendung von B.s Unterscheidung scheint zu funktionieren in Verbindung mit Luthers Kommentar zu Rö. 1,20, aber nicht in Verbindung mit den Ausführungen zu Jona 1,5 oder dem großen Galaterkommentar. Bei der Diskussion des Jonatextes (36) versäumt B. WA 19,206.31f zu zitieren, wo es heißt: „Die Vernunft weiß, daß es einen Gott gibt, doch sie weiß nicht, wer der wahre Gott ist, noch wie er ist." Ohne Zweifel liegt die Unzulänglichkeit dieses Wissens nicht nur in dem Fehlen von „existentiellem Vertrauen" auf der usus-Ebene; sie beinhaltet eine unrichtige Gotteserkenntnis selbst auf der notitia-Ebene. In ähnlicher Weise, getreu Paulus' eigenem scheinbaren Gegensatz (Kuss, Römerbrief, 45) zu Rö. 1,20 in Gal. 4,8 – macht Luther klar, daß sogar auf der notitia-Ebene natürliche Gotteserkenntnis nicht „wahr, wenn auch unvollkommen" ist (B. 37). Weil sie unvollkommen ist, weil die Menschen ohne Christus nicht wissen, was Gott von uns denkt und was er geben und tun will, damit wir gerettet werden können, haben sie keine „propria et vera ... cognitio dei" (WA 40/I, 607.30ff). Gottes esse kennen, aber nicht sein velle, bedeutet Gott nicht zu kennen (vgl. ebd. 608.22f und B. 37). Wie Luther zu Gal. 3,7 sagt: „Nicht die Vernunft, sondern der Glaube allein kann in richtiger Weise über Gott nachdenken" (ebd. 376.24f). In diesem Sinn gibt es bei Luther kein „Schwanken" zwischen positiver und negativer Bewertung der natürlichen Gotteserkenntnis" (vgl. 37,41,46). Bei Luther und in der katholischen Tradition erreicht die natürliche Vernunft niemals die Erkenntnis des einen, wahren Gottes, der nicht nur die Guten belohnt und die Bösen bestraft, sondern der der barmherzige Vater ist, der Sünden vergibt und Sünder rechtfertigt. Auf S. 205 erkennt B., daß in Luthers voll entwickelter Theologie „Glaube allein ... Gott als ‚eitel überschwengliche Gnade und Liebe'" begreift. Dieses vor Augen mag vielleicht eine verläßlichere Formel, um Luthers reichen Gedankengang auszudrücken, folgende sein: Die Vernunft kann ein Stück Wahrheit von Gott erfassen, doch ohne den Glauben kann sie nie zur eigentlichen wahren Gotteserkenntnis gelangen.

Einige geringfügigere Kritikpunkte:

Wenn man Biels Lehre von Verdienst und Gnade darstellt, sollte man in einen Dialog treten mit der bedeutenden Monographie von W. Ernst, Gott und Mensch am Vorabend der Reformation: Eine Untersuchung zur Moralphilosophie und -theologie bei Gabriel Biel, Leipzig, 1972. Eine Kritik der Verteidigung Biels gegen den Vorwurf des Semipelagianismus durch Ernst bietet Denis Janz, „A Reinterpretation of Gabriel Biel on Nature and Grace", Sixteenth Century Journal VIII,I (April 1977) 104–108.

Auf S. 30f werden „angeborene" (innate) und „natürliche" (natural) Erkenntnis verwechselt.

„Determinatio" auf S. 78 Anm. 10 ist im Text falsch übersetzt.

Unter den vielen positiven Zügen von B.s Buch möchte ich schließlich die Sorgfalt hervorheben, mit der er Punkte lutherisch-katholischer Annäherung auf solchen Fragen wie des Verdienstes und der Heils- bzw. Erwählungsgewißheit unterstreicht. B.s Arbeit ist ein weiterer Beweis dafür, daß eine Forschung, die die ökumenische Aufgabe ernstnimmt, sich nicht weniger, sondern in größerem Maße wissenschaftlich erweist als eine Forschung, die sich darum bemüht, Luther „protestantischer" erscheinen zu lassen als er wirklich war.

Toronto Harry McSorley

(Aus dem Amerikanischen übersetzt von Monika Plenter)

Schützeichel, Heribert: **Katholische Calvin-Studien.** – Trier: Paulinus-Verlag 1980. 136 S. (Trierer Theologische Studien Bd 37) Kart. DM 24.80

Das Buch ist eine Sammlung von vier bereits getrennt veröffentlichten Aufsätzen und Beiträgen, die durch ihre sakramententheologische Thematik eine Einheit bilden. Hinzu kommt ein Vortrag über „Calvin in den Trienter Beratungen über die Buße im Jahre 1551, den der Vf. 1978 auf dem Internationalen Kongreß für Calvinforschung in Amsterdam gehalten hat.

Sch. hat bereits in seinem Buch „Die Glaubenstheologie Calvins" (München 1972, siehe unsere Rez. in ThRv 70 [1974], 224–226) Elemente der Lehre Calvins „de sacramentis in genere" untersucht. In den vorliegenden Studien, die in den Jahren 1971 bis 1979 erarbeitet wurden, handelt es sich „um die vier von Calvin abgelehnten Sakramente der Firmung, der Buße, der Krankensalbung und der Ehe. Die Ausführungen Calvins werden referiert und im Lichte der Heiligen Schrift, der Dogmengeschichte, der amtlichen Lehre der kath. Kirche, der neueren Fragestellungen und der nachkonziliaren Reform der Liturgie der Sakramente beurteilt" (7).

Bereits im ersten Beitrag über „Calvins Kritik an der Firmung" (9–27) wird aufgrund einer sachlichen, unvoreingenommenen Lektüre der Quellen herausgestellt, wie zweipolig die Argumentation des Reformators ausfällt. Einerseits will sie an der römischen Praxis und Theorie radikale Kritik üben, wobei er vor einer verkürzten Wiedergabe der mittelalterlich-scholastischen Quellen keineswegs zurückschreckt (19ff), andererseits will er „kein starrer Vertreter der Zweizahl der Sakramente" (11) sein, das biblische Zeugnis von einer gnadenvermittelnden Handauflegung nicht ignorieren, ja, er ist bereit, diese sogar als „zeitweilig" (d. h. solange die Apostel bestimmte Getaufte den sichtbar-wunderbaren Gaben des Geistes anzuempfehlen hatten) durchaus sinnvolle ekklesiale Handlung zuzulassen (ebd.). Ja, der reformierten Gemeinde soll sogar das beibehalten werden, was die alte Kirche in ihrer Initiationspraxis übte: das öffentliche Glaubensengagement der jungen Christen, die, weil als Kleinkinder getauft, dies bei ihrer Taufe nicht zu leisten vermochten (23–27). An diesem Punkt wie an anderen wählt der Vf. Max Thurian als privilegierten reformierten Gesprächspartner (9,14ff,19,23f,27, vgl. für die Beichte: 30, für die Krankensalbung: 86f,91; für die Ehe: 107,123,126f).

Damit erreicht der ökumenische Dialog diejenigen, die der heutigen röm.-kath. Kirche ohnehin nahestehen. Es ließe sich fragen, ob die Einbeziehung nicht-katholizierender reformatorischer Theologen der Gegenwart (z. B. K. Barth und J. Moltmann, die nirgends genannt werden) nicht zumindest ebenso fruchtbringend hätte sein können.

Eine andere Frage betrifft die Exegese, die zur Untermauerung der Sakramentalität der Firmung und der anderen festen Bestandteile des heute vorhandenen kath. Kultsystems, die hier behandelt werden, benutzt wird. Daß bezüglich der These, in Apg 8,15ff und 19,6 gehe es um die Gewährung des „Charismengeistes" (zusätzlich zum ‚Taufgeist') durch die apostolische Handauflegung nur J. Geweis, A. Wikenhauser und z. T. H. Schlier angeführt werden, ist ein vielsagendes Beispiel für das ‚auswahlleitende' Vorverständnis, das im Hintergrund stehen mag (vgl. 12,14f). Im übrigen aber zeichnet sich das gesamte Werk durch einen hohen Grad an Sachlichkeit, Genauigkeit und Verständnis für den Standpunkt der evangelischen Gesprächspartner (die zur Sprache kommen) aus.

Im zweiten Beitrag „Die Beichte vor dem Priester in der Sicht Calvins" (29–48) läßt sich folgende Aussage als in jeder Hinsicht forschungsfördernd festhalten: „Die Beichtarten, die Calvin unterscheidet, eröffnen den Blick auf die legitime Vielfalt der Möglichkeiten des Sündenbekenntnisses: die Beichte vor Gott, die offene Schuld, die Versöhnungsbeichte und die private Beichte vor dem christlichen Bruder, insbesondere vor dem Priester" (35).

Der sich anschließende dritte Beitrag über Calvin in den Trienter Beratungen über das Bußsakrament ist ein Musterstück historischer Akribie (49–74). Sowohl die Einstellung des Reformators gegenüber der Kirchenversammlung (49f) wie der bes. bei den Löwener Theologen und Melchior Cano vorhandene Wille zur sachlichen Urteilbildung über Calvins Position (71) werden überzeugend aufgezeigt.

Horizonterweiternd wirkt die Abhandlung, die den vielsagenden Titel trägt: „Krankensalbung und Krankenseelsorge in der Sicht Calvins" (75–98). Der Vf. wird der pastoralen Intention des französischen Reformators vollauf gerecht. In der Tat ging es ihm nicht bloß um die theologische Kontroverse über die Sakramentalität oder Nichtsakramentalität eines Ritus, sondern um das geistlich-leibliche Wohl der kranken Mitmenschen, insbesondere der armen unter ihnen (vgl. 96). Calvin sah im Jakobusbrief keine „Strohepistel", die seine Rechtfertigungslehre stören könnte, vielmehr eine pastorale Wegweisung mit bleibender Bedeutung (vgl. 81–84).

Aus dem bereits oben genannten Grund überzeugt den Rez. schon weniger folgende Argumentation des Vf.s: „Weil das Charisma der Krankenheilung keineswegs der Vergangenheit angehört, ist auch deren Zeichen, die Krankensalbung, nicht hinfällig geworden" (87). Eine differenziertere Bestimmung des verwendeten Charisma-Begriffs hätte das Verständnis fördern können, etwa im Sinne der Unterscheidung zwischen den souverän freien Gaben des Geistes nach 1 Kor und dem, laut Pastoralbriefe, durch eine rituelle Handlung des Amtsträgers verliehenen (deuteropaulinisch gedachten) „Charisma".

Der abschließende Beitrag über „Calvins Theologie der Ehe in ökumenischer Betrachtung" besticht wiederum durch die, diesmal anthropologische, Erweiterung des Diskussionshorizontes (99–127).

Bevor die Frage der Sakramentalität angesprochen wird, begleitet der Vf. Calvin in seinen Überlegungen über die Würde der Ehe (und der Ehelosigkeit um der Gottesherrschaft willen!: 107f) wie auch über die Einheit und Unauflöslichkeit des Ehebündnisses. Nach einer vorzüglich belegten Darstellung klingt der Schluß überzeugend: „Obwohl der Genfer Reformator die absolute Unauflöslichkeit ablehnt und nicht zu einem sakramentalen Verständnis gelangt, sieht er die Ehe theologisch, christologisch, christologisch-ekklesiologisch und ekklesiologisch" (127).

Dieses neue Buch Sch.s ist ein wertvoller Beitrag zur kath. Calvin-Forschung, der nicht zuletzt durch seine ständige Sorge um die Klärung der kath. Position in Geschichte und Gegenwart zur Klarheit im ökumenisch-theologischen Gespräch beiträgt.

Würzburg Alexandre Ganoczy

Stauffer, Richard: **Interprètes de la Bible.** Études sur les Réformateurs du XVI^e siècle. – Paris: Beauchesne (1980). 275 S. (Théologie Historique Bd 57), kart. FF 115.–

Der bekannte französische Calvin-Forscher veröffentlicht in Buchform eine Reihe von Vorträgen, Beiträgen und Aufsätzen, die er in den letzten 15 Jahren erarbeitet und getrennt publiziert hat. Den Titel seiner Sammlung, „Interprètes de la Bible", begründet er mit dem Hinweis, alle hier behandelten Theologen des 6. Jh.s hätten zum gemeinsamen Anliegen gehabt, die Heilige Schrift im Sinne der wahren Offenbarungsbotschaft auszulegen.

Als erster wird Lefèvre d'Etaples angesprochen (11–29) und daraufhin geprüft, ob er gegenüber der Reformation die Rolle eines „Zuschauers" oder eines echten Mittäters eingenommen habe. Nach interessanten Erwägungen zu seiner Hermeneutik und vorab zu seinen dogmatischen Positionen (wobei eine bestimmte Nähe zu Luthers Rechtfertigungslehre sichtbar wird: 15f,21), beantwortet der Vf. die gestellte Frage mit einem Weder-noch. Positiv meint er, auf eine partielle gegenseitige Beeinflussung zwischen den beiden Bibelauslegern schließen zu können, wobei er jedoch Lefèvre den (ziemlich undifferenziert formulierten) Vorwurf des „Synergismus" (21) nicht erspart.

Der zweite Beitrag (31–41) hat zum Ziel, die Unrichtigkeit der zur Bezeichnung der Täufer und der Spiritualisten oft verwendeten Ausdrücke „der linke Flügel" und „radikale Reformation" nachzuweisen und beiläufig die Legitimität zu bestreiten, in diesen religiösen Bewegungen die Urform einer „politischen Theologie" zu sehen (41).

Interessanter wirkt das danach folgende Referat über den gegenwärtigen Stand der Diskussion über Luthers Thesenanschlag (43–57). Der Vf. wägt die von E. Iserloh, K. Honselmann und ihren evangelischen Kritikern vorgebrachten pro- und contra-Argumente ab, um zu schließen: „Nous pensons /../ que, faute d'une citation explicite de Luther, il est difficile d'affirmer que les 95 thèses on été placardeés" (56).

Es folgt ein strikt quellennaher Vergleich zwischen Luthers und Calvins Auslegung von Gen 1,1–3, der die Gemeinsamkeiten und die Unterschiede gut verdeutlicht (59–85). Es wird die Hypothese aufgestellt, Calvin habe die „Enarrationes" Luthers in seinem Genesiskommentar und in seinen Predigten über das 1. Buch Moses benutzt; allerdings habe sich Calvin durch die allegorisierende und dogmatisierende Exegese seines Vorgängers nicht beeinflussen lassen (84f): „Calvin, fidèle à sa formation d'humaniste, s'est essayé, maladroitement encore, à ce qui sera l'exégèse philologique" (85).

Die sich anschließenden beiden Vorträge informieren über die Humanismuskritik Zwinglis im Lichte seines „De vera et falsa religione" (87–102) (wobei der Vf. den Humanismus-Begriff allzu doktrinär zu fassen scheint: vgl. 102) und über die Kritik, der Zwingli und Calvin, jeder nach seiner theologischen Einstellung und seinem Kirchenverständnis, das täuferische Glaubensbekenntnis von Schleitheim unterzogen haben (103–128). Beim Thema Glaubensbekenntnis bleibt auch der nächste Beitrag: „La confession de Bale et de Mulhouse" (129–152). Diese beiden Bekenntnisschriften werden wegen ihrer geringen konfessionellen Zugespitztheit als mögliche Plattform für heutige ökumenische Gespräche bezeichnet (152).

Forschungswert besitzen dann besonders folgende Kap.: (I) „L'homilétique de Calvin" (167–181), wo der Vf. aus seiner umfassenden Kenntnis der Predigten Calvins schöpfend einige hermeneutische Grundsätze des französischen Reformators aufzeigt (172–174) und dessen Verständnis vom Wirken des Heiligen Geistes im Herzen der Hörer (179f) mit antippt; (II) „Les discours à la première personne dans les sermons de Calvin" (183–223): eine vorzüglich dokumentierte Studie, die nahelegt, was Calvin bei den seltenen Gelegenheiten, spontane Ich-Sätze zu benutzen vorhaben konnte. Stauffer unterscheidet darunter vier Kategorien: das „prophetische", das „polemische", das „autobiographische" Ich und jenes, das man mit Vorbehalt, „mystisch" nennen könnte (222); (III) „Quelques aspects insolites de la théologie du premier article dans la prédication de Calvin" (225–248): hier werden Aspekte der Gottes- und Schöpfungslehre des Reformators angesprochen (die feste Forschungsgrundlage liefert dazu das bereits von uns rezensierte Werk R. Stauffers: „Dieu, la création et la Providence dans la prédication de Calvin", Bern-Frankfurt-Las Vegas 1978 (ThRev 76 [1980]; Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance 42 [1980] 264–266). Vom Gesichtspunkt unserer eigenen Forschung über die Hermeneutik Calvins erscheint als einer ausführlichen Diskussion wert diese klare Stellungnahme des Vf.s: „je n'hésite pas à dire que pour comprendre Calvin Réformateur, il faut connaître Calvin prédicateur'" (248). Es ließe sich fragen, ob die Kenntnis der homiletischen Oeuvres des Reformators von Genf wirklich den geeignetsten Zugang zum Verständnis seines reformatorischen Grundanliegens liefert. (Ich würde nach wie vor für die Priorität seiner Systematik und seines Kommentarwerkes plädieren, wie dies eine 1982 erscheinende Studie unseres Würzburger Forschungsteams unter Beweis stellen soll.)

Der letzte Beitrag beschreibt die Auseinandersetzung Calvins mit einer irenisch gesonnenen Schrift G. Cassanders, die anläßlich der Religionsgespräche von Poissy 1561 von F. Baudoin publik gemacht wurde: „De officis pii ac publicae tranquillitatis vere amantis viri" (249–267). Hier wird das sichtbar, was wir einen „Ökumenismus der Unnachgiebigkeit" bei Calvin bezeichnen könnten.

Die Studiensammlung Richard Stauffers ist eine begrüßenswerte Veröffentlichung für jeden, der an Calvin- und Reformationsforschung interessiert ist.

Würzburg Alexandre Ganoczy

Suttner, Ernst Christoph: **Beiträge zur Kirchengeschichte der Rumänen.** – Wien, München: Herold (1978). 304 Seiten, kart. DM 42.–

Bei dem vorliegenden Sammelband handelt es sich um Nachdruck von elf Aufsätzen, die zwischen 1971 und 1977 in verschiedenen Zeitschriften erschienen sind und ausnahmslos die rumänische orthodoxe Kirche zum Thema haben. Dieser ungewöhnliche Schritt, denn der Autor ist noch relativ jung und seine Schriften sind doch leicht zugänglich, wird dadurch verständlich, daß der Vf. nicht nur der einzige fachkundige Kenner der rumänisch-orthodoxen Kirche im deutschen Sprachraum ist, sondern vielmehr durch den bedauerlichen Umstand, daß eine Gesamtdarstellung der genannten Kirchengeschichte in der ganzen westlichen Fachliteratur fehlt. So liefert der Vf. in diesem Sammelband außer interessanten Einzelergebnissen und Spezialuntersuchungen einen fast kompletten Abriß der Geschichte der rumänisch-orthodoxen Kirche.

Seine Arbeit erhält eine besondere Bedeutung durch die große Rolle, die die rumänisch-orthodoxe Kirche heute im gesamten südosteuropäischen Raum hinsichtlich des Verhältnisses der Konfessionen untereinander spielt: denn ebensowenig, wie sich ein ökumenischer Dialog in Osteuropa ohne die Moskauer Patriarchatskirche bewerkstelligen läßt, genausowenig ist eine ökumenische Verständigung zwischen der römischen und orthodoxen Kirche in Südosteuropa ohne die aktive Mitwirkung des Rumänischen Patriarchats denkbar. Nicht ohne Grund wurde der Vf. vor kurzem in die Päpstliche Theologische Kommission für den ökumenischen Dialog mit der Orthodoxen Kirche in Rom berufen. Seit vielen Jahren zeichnet er sich durch profunde Sachkenntnis und mit einer Vorliebe für die rumänisch-orthodoxe Kirche in zahlreichen Publikationen aus, und es gelang ihm, ein breites Publikum im deutschen Sprachgebiet mit den speziellen Problemen dieser Kirche vertraut zu machen.

Sein erster Beitrag behandelt die 50jährige Geschichte des Rumänischen Patriarchats, der zweite und dritte widmet sich zeitgenössischen Fragen: dem rumänischen Ökumenismus unter Patriarch Justinian und dem Verhältnis von Staat und Kirche im sozialistischen Rumänien, während sich die übrigen Aufsätze – mit einer Ausnahme, das neue moraltheologische Handbuch der rumänischen Seminare – mit der bewegten Geschichte der rumänisch-orthodoxen Kirche, besonder im 16., 17. und 18. Jh., befassen.

Dem Vf. kommt es überall zugute, daß er zu seiner Darstellung unter Berücksichtigung der westlichen Literatur die gesamte rumänische Fachliteratur heranzieht. Dadurch werden dem westlichen Leser entweder völlig neue Kenntnisse vermittelt, oder aber er erfährt einige neue Aspekte, die bisher in den westlichen Darstellungen unberücksichtigt blieben.

Was dem Autor in dieser Hinsicht zugute kommt, erweist sich jedoch für seine Untersuchung dort als eine Beschränkung, wo eine objektive und ausgewogene Darstellung umstrittener oder problematischer Fragen nach dem Motto „audiatur et altera pars" auch die Heranziehung der oft gegenteiligen ungarischen Fachliteratur erfordern würde. Schließlich gehörte Siebenbürgen fast tausend Jahre hindurch zu Ungarn: Siebenbürgens Kultur-, Religions- und politische Geschichte kann ohne die ungarische nicht erklärt, geschweige denn interpretiert werden.

So folgt der Vf. in einigen größeren Übersichten (z. B. der Widerhall von Reform und Reformation bei den Rumänen Siebenbürgens) den neuen schematischen rumänischen Darstellungen, die jedoch eher den heutigen Wünschen rumänischer Staatsmänner als dem historischen Ablauf der Geschichte entsprechen. Keineswegs richtig ist die lapidare Feststellung (207), Siebenbürgen sei unter einem eigenen „Voevoden" (warum wird der im Deutschen schon eingebürgerte „Woiwode" rumänisiert?) in den ungarischen Staatsverband eingegliedert, also von Anfang an unter Leitung eines Staatsmannes etwa autonom gewesen, denn der erste „Woiwode" als „princeps Transsylvaniae" tauchte zum ersten Male 1201 auf, und Siebenbürgen entwickelte sich aus dem ursprünglichen, nach deutsch-fränkischem Muster der Marken eingerichteten „comitatus confiniorum" (határispánság) erst im Spätmittelalter als eine Verwaltungseinheit, wurde erst 1541 ein türkisches Vasallenfürstentum, das zwischen 1691 und 1848 bzw. 1849 und 1867, bis zum Wiederanschluß an das Mutterland Ungarn von Wien aus separat verwaltet worden war.

Es ist auch eine leidige Frage auf die rumänische Abstammung einiger großer Gestalten der ungarischen Geschichte wie Johann Hunyady, Matthias Corvinus, Nikolaus Oláh hinzuweisen (207), die „in der Literatur meist als Ungarn bezeichnet werden", denn nicht darauf kommt es an, woher sie kamen (was immer unbestritten, wenn auch unklar war und heute noch ist), sondern was sie geworden sind: nämlich Ungarn. Den siebenbürgischen Kanzler Mihály Chiáky, der aus Westungarn stammte, als Rumänen zu bezeichnen, ist jedoch abwegig (siehe die Genealogie bei Wertner, Mór, A magyar nemzetségek a 14. század közepéig (Ungarische Geschlechter bis zur Mitte des 14. Jh.s, Bd 1. Temesvár 1981. S. 197 sowie Nagy, Iván, Magyarország Családai. Bd 3. Pest 1857, S. 77–78 und Ergänzungsband 1867. S. 170).

Der Vf. folgt in seiner Schilderung der Kirchenunion von 1698 ausschließlich den neuesten rumänischen Darstellungen, die jedoch die 1949 erfolgte Zwangsrückführung der Unierten im Auge haben und versuchen, diese rückwirkend historisch dadurch zu rechtfertigen, indem sie von Erpressung, Zwang und Überlistung von damals reden. So kommt die verdienstvolle, mühsame und ehrliche ökumenische Bemühung der damaligen Hauptakteure, der Jesuiten Pál Baranyi und Gábor Hevenesy gar nicht zur Würdigung. Auch wurde der Sitz des unierten Bistums Alba Julia 1721 nicht deswegen nach Făgăraș und 1738 nach Blasendorf (Blaj) verlegt, um es in der Nähe des Zentrums des Widerstandes besser kontrollieren zu können (224), sondern weil Karl III. (als Kaiser I.) das lateinische Bistum Alba Julia restituierte und sein Bischof endlich nach 175 Jahren 1716 in die alte Residenz zurückkehren durfte. Es erwies sich aber in den ersten Jahren der Koexistenz, daß es nicht gut war, zwei Bischöfe in ein und derselben Stadt zu haben.

Diese und ähnliche leicht vorzutragende Einwände (z. B. über das Konkordat von 1929, S. 181) schmälern freilich die Verdienste des Autors kaum, denn auch so füllt er mit seinen Untersuchungen eine empfindliche Lücke der Fachliteratur aus. Doch als Warnung sei vermerkt, eine objektive Kirchengeschichte Siebenbürgens und somit auch die Geschichte der dortigen rumänisch-orthodoxen und unierten Kirche kann keineswegs ausschließlich aus rumänischen Quellen und Studien geschrieben werden.

Bonn Gabriel Adriányi

Walter, Peter: **Die Frage der Glaubensbegründung aus innerer Erfahrung auf dem I. Vatikanum.** Die Stellungnahme des Konzils vor dem Hintergrund der zeitgenössischen römischen Theologie. – (Mainz): Grünewald (1980). 287 S. (Tübinger Theologische Studien Bd 16) kart. DM 42.–

Diese an der römischen Gregoriana gearbeitete Diss. kreist um das in der heutigen Theologie so sehr diskutierte Erfahrungsproblem. Der Vf. will es aber nicht in seiner ganzen Breite angehen, sondern „einen begrenzten Beitrag zur Problemgeschichte in einem eng umschriebenen Rahmen" leisten (13). Vor allem geht es um Can. 3 zur Konstitution „Dei Filius", III, des Ersten Vatikanums (DS 3033), also um „Erfahrung" im Zusammenhang mit der Glaubwürdigkeit der Offenbarung und des Glaubens. Damit ist recht eigentlich eine fundamentaltheologische Fragestellung im Blick, wenn auch die Absicht des Vf. erklärtermaßen (14) theologiegeschichtlicher (also nicht so sehr systematischer) Art ist.

Vf. geht im einzelnen in fünf Schritten vor, dem die fünf Kapitel seiner Untersuchung entsprechen. Es geht zuerst um „Die Problematik der ‚experientia interna' am Collegium Romanum vor dem I. Vaticanum" (I), denn die dort lehrenden Theologen hatten sehr großen Einfluß auf die Vorarbeiten und die Arbeit des Konzils. „Franzelin und die Problematik der ‚experientia interna'", lautet das zweite Kapitel, denn das Votum Franzelins war für die theologisch-dogmatische Vorbereitungskommission des Konzils wichtig (II). Das dritte Kapitel versteht sich als Fortführung des zweiten: „Die Auseinandersetzung Franzelins mit Kuhn" hilft die Argumentation Franzelins besser zu verstehen (III). Das folgende Kapitel führt schließlich in das Konzil selbst hinein: „Die Problematik der ‚experientia interna' auf dem I. Vaticanum" (IV). Hier wird nicht nur die Konzilsdiskussion selbst analysiert, es kommen auch sonstige Äußerungen der Konzilsväter zu Wort. Abschließend stellt sich der Vf. die Aufgabe, „Die Aussage des Konzils vor dem Hintergrund des zeitgenössischen Kontextes" im Sinne einer zusammenfassenden Deutung der Einzelanalysen historisch und in gewisser Hinsicht auch systematisch zu begreifen (V).

Die Arbeit bietet eine große Zahl von minutiös durchgeführten und dementsprechend überzeugenden Einzeluntersuchungen, die gleichwohl im Gesamt ein überzeugendes, stimmiges Bild ergeben. Erfreulicherweise hält der Vf. immer wieder inne und hält Rückblick bzw. zieht Zwischenbilanz, so daß der Leser nicht in Detailfragen „ertrinkt", sondern den „roten Faden" immer wieder zu erkennen vermag.

Es ist in diesem engen Rahmen nicht möglich, die Ergebnisse, für deren Zusammenfassung der Vf. selbst praktisch ein eigenes Kapitel benötigt, nochmals zusammenzufassen. Als für heutige Theologie besonders wichtig darf das Ergebnis gelten, daß sowohl die Konzilsväter als auch die Theologen im Umfeld des Konzils dem erfahrungshaften Element (innere Erfahrung, Lebenserfahrung) ziemlich viel Platz einräumten, mehr jedenfalls, als man zur Zeit des Modernismus und danach wahrhaben wollte. Abgewehrt werden sowohl das rein gefühlshafte, subjektive Element im Glauben als auch eine Verabsolutierung der Vernunft. Die Übernatürlichkeit des Glaubens bleibt gewahrt. Wenn den Theologen des Collegium Romanum die spätere Problemstellung auch nicht bewußt sein konnte, so haben sie doch eine prinzipielle Offenheit für das neuzeitliche Lebensgefühl bewiesen, haben (wenigstens ansatzweise) Wegmarken aufgezeigt, innerhalb derer sich eine katholisch verantwortete Theologie der Erfahrung bewegen muß.

Die Untersuchung ist für den Fundamentaltheologen zuerst, dann aber auch für den Dogmatiker und den Kirchenhistoriker wichtig. Ein paar kleine, eher formale Mängel (Länge und Holprigkeit des Titels, im Text durchgängig „Vaticanum" statt „Vatikanum" im Titel) mögen auf das relativ rasche Erscheinen der Diss. nach der Promotion zurückzuführen sein.

Schwäbisch Gmünd Harald Wagner

Ryan, John J., **The Nature, Structure and Function of the Church in William of Ockham.** – (Missoula, Montana): Scholars Press (1979). 63 S. (= AAR Studies in Religion 16) kart. $ 7.50

„Ockham war weder Nominalist noch brach er mit der scholastischen Tradition" – dieses Fazit, das Helmar Junghans stellvertretend für die „neue Ockhamforschung" zieht (Ockham im Lichte der neueren Forschung, Berlin – Hamburg 1968, S. 335), wird vom Verf. der vorliegenden Studie anhand des Kirchenbildes des ‚Venerabilis Inceptor' deutlich modifiziert. Auch R. zeigt die traditionellen Elemente in Ockhams Kirchenbild auf: Anerkennung eines kirchlichen Amtes göttlichen Ursprungs, des Papstes als Stellvertreter Christi, des Bischofsamtes in seinem apostolischen Ursprung und seiner im göttlichen Recht verankerten Vollmacht.

Sie dürfen aber die „wirklich revolutionäre Seite Ockhams“ (1) nicht übersehen lassen. So stellt sich R. die Aufgabe, die von Ockham selbst nicht reflektierten und nach Meinung des Vf.s theoretisch nicht auflösbaren Spannungen innerhalb des Ockham'schen Kirchenbildes aufzuzeigen sowie einige der hier angelegten Konsequenzen für die weitere theologiegeschichtliche Entwicklung anzudeuten.

Dabei hat er sich der Schwierigkeit zu stellen, daß wir von Ockham keine systematische Ekklesiologie besitzen, sondern auf die polemischen Schriften verwiesen sind, die dieser nach seiner Flucht aus Avignon an den Hof Ludwigs d. Bayern 1328 zu aktuellen kirchenpolitischen Fragen verfaßte. R. stützt sich nicht allein auf das umfangreiche, aber unvollendete Hauptwerk „Dialogus inter magistrum et discipulum de imperatorum et pontificum potestate“ (1333/38) und die „Super potestate summi pontificis octo quaestiones“, die beide in Dialogform verfaßt sind und disputationshalber auch radikale Thesen vortragen, ohne daß Ockham im einzelnen sich völlig damit identifizieren ließe; er zieht weiterhin heran das „Opus nonaginta dierum“ (1333/34), mit dem Ockham in den Armutsstreit eingriff, die späteren, inhaltlich abgeklärteren und eindeutigeren Schriften „Breviloquium de principatu tyrannico super divina et humana“ (1342) und „De imperatorum et pontificum potestate“ (1347) sowie weitere kleinere Werke.

Der Verlust an Glaubwürdigkeit, den die institutionell verfaßte Kirche mit dem Papsttum an der Spitze seit dem 13. Jh. erlitt, und die konkreten Erfahrungen der Avignoner Päpste und Kurien bilden den historischen Hintergrund für Kirchenbild und Kirchenkritik Ockhams. Doch beschränkt er sich nicht auf eine Relativierung der Autorität des kirchlichen Amtes angesichts einer konkreten Not- und Ausnahmesituation, sondern nimmt prinzipielle Begrenzungen kirchenamtlicher Lehrautorität in seine Ekklesiologie auf. R. faßt Ockhams „Strategie“ im ersten Kapitel unter dem Titel „Die Loslösung der Kirche von ihren Strukturen“ (7–27) zusammen: Zwar wird dem Papst die plenitudo potestatis in temporalibus zugebilligt; aber sowohl der Papst als auch die Gesamtheit der Bischöfe sowie das universale Konzil können irren. Ihre Glaubensdefinitionen können nicht aus sich heraus die Zustimmung des Christen fordern, sondern nur insofern sie mit dem wahren Glauben übereinstimmen. Auch das Konzil ist kein wesentliches Regierungsorgan der Kirche; nach dem ‚Sparsamkeitsprinzip‘ ist es als beratendes Gremium nur dann einzuberufen, wenn das Gemeinwohl, d. h. der wahre Glaube, es erfordert, im Notfall auch ohne den Papst. Ockham kann demnach nicht ohne weiteres als Vorkämpfer des späteren Konziliarismus hingestellt werden.

Erfährt so einerseits die päpstliche Vollgewalt eine wesentliche Einschränkung, so wird für Ockham umgekehrt die „christliche Freiheit“, wie sie im Evangelium begründet ist, zum fundamentalen Prinzip. Der Papst darf den 10 Geboten und den übrigen Forderungen des Evangeliums keine Gesetze hinzufügen, darf die evangelische Freiheit nicht durch Aufbürden von ‚Werken der Übergebühr‘ oder ‚Räten‘ einschränken. Die Entscheidung über die Vereinbarkeit kirchlicher Lehren und Gesetze mit der evangelischen Freiheit trifft die menschliche Vernunft. „Der Wille Christi begründet die Herrschaft der Vernunft in der Verfassung der Kirche“ (58). Die Zusagen des göttlichen Beistandes (Lk 22,32; Mt 28,20) sind nach Ockham der Kirche als ganzer zugesprochen. Nur die Gesamtkirche ist im Besitz der Wahrheit: „Si unus solus dissentiret, non esset talis veritas acceptanda“ (Dial. I, p. 429,1.50). Kirche erscheint hier als Summe der einzelnen Gläubigen. Der Unterschied zwischen Klerus und Laien tritt zurück. Verantwortung für den wahren Glauben als das höchste Gut in der Kirche haben alle Kirchenglieder; jeder hinreichend Gebildete kann das irrende Lehramt öffentlich angreifen. Vor allem die Theologen gewinnen in diesem Zusammenhang eine hohe Autorität, so daß Ockham sogar von ihrer "Jurisdiktion" sprechen kann (Dial. I, p. 454,1.65 – p. 455). Als Folge ergibt sich aus dieser Sicht eine Art von „Privatinterpretation der Hl. Schrift“ (17), die eine deutliche „Vorwegnahme von Luthers Prinzip der evangelischen Autorität“ (18) darstellt.

Die historisch gewachsene Kirche als Bewahrerin des wahren Glaubens wird von Ockham zwar akzeptiert, aber „er spricht ihr den Status eines Glaubensgegenstandes ab“ (21). Es gibt für ihn eine – gleichsam akzidentelle – Einheit der Glaubenden, aber keine in der Kirche subsistente Einheit des Glaubens. Ockham „kann nicht an die Kirche glauben“ (21). Entsprechend kann R. aufzeigen, daß die wenigen, meist polemisch-reaktiven Bezüge auf den Begriff des „corpus mysticum“ für Ockhams Ekklesiologie keine tiefere Bedeutung haben.

Diese „kumulative“ Sicht der Kirche als „congregatio fidelium“ steht nach R. in deutlicher Spannung zu einer „distributiven“ Behandlung der Kirche durch Ockham, wie er sie im zweiten Kapitel seiner Abhandlung (29–54) beschreibt: Die Unfehlbarkeit der gesamten Kirche kommt nicht jedem ihrer Mitglieder zu, sondern einem – näher zu bestimmenden – Teil. Im Extremfall gilt: „Der ganze Glaube der Kirche kann in einem einzigen bestehen“ („In uno solo potest stare tota fides ecclesiae“: Dial. I, p. 429,1.50). Der Besitz des wahren Glaubens und damit die Befähigung und Verantwortung zu aktivem Handeln in der Kirche wechseln von einer Gruppe zur anderen; eine solche Übertragung (devolvement) des Glaubens zieht – wie R. aufzeigt – nach Ockham auch eine Übertragung der kirchlichen Funktionen nach sich. Wieder ist eine Loslösung des inneren Wesens der Kirche von ihren Strukturen der ermöglichende Grund dieser Sicht. Allerdings geht die Spiritualisierung bei Ockham noch nicht so weit, daß er – wie später Luther – die vera ecclesia auf die Gesamtheit der wahrhaft Gläubigen einschränkt. Er will an der göttlichen Qualität der äußeren Strukturen der Kirche festhalten. „Die Kirche ist für ihn das sichtbare Reich Christi“ (57). Jedoch existieren für diese sichtbare Kirche zwei Gesetze, die beide als göttlich anzusehen sind: das „normale“ institutionelle Recht, das auf Christi Stiftung zurückgeht, und ein ebenfalls göttlich fundiertes „Ausnahmerecht“, das im Notfall an die Stelle der historisch gewachsenen Kirchenordnung tritt.

Die Inkohärenz dieses Kirchenbildes kann nach R. am klarsten anhand der Frage aufgezeigt werden: „Wer ist nun wirklich Gegenstand von Gebet und Verheißung [Jesu]: die ganze Versammlung oder die wahrhaft Glaubenden?“ (60). In der „kumulativen“ Sicht der Kirche entscheidet sich Ockham für die gesamte Glaubensgemeinschaft, wo er dagegen seine „distributive“ Sicht entfaltet, sind es die wahrhaft Gläubigen. An keiner Stelle versucht Ockham, diese Antworten in Einklang zu bringen oder die Konsequenzen daraus zu ziehen. Seine Kirche ist somit „nicht mehr die des Thomas von Aquin“, aber „noch nicht diejenige Luthers“ (62). Den Radikalismus eines Marsilius von Padua, der das göttliche Recht von Papst- und Bischofsamt leugnete, die Unfehlbarkeit des Generalkonzils proklamierte und das Genügen der Hl. Schrift allein proklamierte, wies er bekanntlich zurück.

Indem es R. gelingt, aus seiner breiten Quellenkenntnis in knapper und prägnanter Form die Grundlinien der Ockham'schen Ekklesiologie zu erheben, bietet er nicht nur einen beachtenswerten Beitrag zur Ockham-Forschung im engeren Sinne, sondern gibt zugleich den Anstoß, das reformatorische Kirchenbild als Konsequenz aus der spätmittelalterlichen Ekklesiologie in den Blick zu nehmen.

Münster Barbara Hallensleben

Stickelberger, Hans: **Ipsa assumptione creatur.** Karl Barths Rückgriff auf die klassische Christologie und die Frage nach der Selbständigkeit des Menschen. – Bern, Frankfurt am Main, Las Vegas: Peter Lang (1979). 245 S. (Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie Bd 38) kart.

Die vorliegende Studie über die Christologie von Karl Barth ist die etwas gekürzte Fassung einer Dissertation, die 1976 der theologischen Fakultät der Universität Basel vorgelegt wurde. Sie baut auf dem Satz von Chalkedon über die wahre Gottheit und wahre Menschheit Jesu auf. Die Menschwerdung wird als ein Annehmen des Fleisches verstanden, was zugleich ein Werden des Logos ist. Das aber ist das Kreuz, das als Kriterium für die wahre Gottheit angesehen wird. Die am ausführlichsten behandelte Frage gilt dem „wahren Menschen“ im Licht der Anhypostasie und der Enhypostasie, die die Existenz Christi kennzeichnen. Die Anhypostasie oder das Fehlen der menschlichen Person wird einer Art Enteignung des Menschen gleichgesetzt. Der Grundgedanke, den der Vf. darlegen wollte, ist der der menschlichen Entfremdung, einer Entfremdung, wie sie sich im sündigen Menschen findet, und die sich in Christus, insofern er des menschlichen Personseins entbehrt, verwirklicht.

Gegen diesen Grundgedanken stehen jedoch einige Bedenken. Sie betreffen einerseits die zu weitgehende Gleichsetzung der Zuständlichkeit Jesu mit der des sündigen Menschen; andererseits und vor allem die Gültigkeit und Bedeutung der Anhypostasie. Diese Anhypostasie ist in Wirklichkeit nur der negative Aspekt der positiven Wahrheit von der einen göttlichen Person in Jesus.

Das Nicht-menschliche-Person-sein ist keineswegs Überhaupt-nicht-Person-sein, und darf darum nicht als eine Entfremdung oder als Selbstenteignung aufgefaßt werden. Jesus ist eine göttliche Person, und diese Personalität verwirklicht voll, und sogar in einem höheren Grad, seine menschliche Natur.

Die These will die Bedeutung des Konzils von Chalkedon für die christologische Reflexion in Erinnerung rufen.

Rom Jean Galot

Krause, Burghard: **Leiden Gottes — Leiden des Menschen.** Eine Untersuchung zur Kirchlichen Dogmatik Karl Barths. — Stuttgart: Calwer Verlag (1980). 391 S. (Calwer Theologische Monographien. Reihe B: Systematische Theologie und Kirchengeschichte Bd 6) kart. DM 48.—

Dem Vf. dieser in Erlangen-Nürnberg als theologische Diss. angenommenen Arbeit geht es darum, die Theologie Karl Barths „nach der Bedeutung des Leidens für das Reden von Gott als auch umgekehrt nach der Bedeutung des Redens von Gott für ein theologisches Leidensverständnis" (55f) zu befragen. Dies Unterfangen ist reizvoll. Es ist vom Vf. eindrucksvoll durchgeführt worden.

Der Vf. arbeitet im einleitenden Kapitel die Haupttendenzen des aktuellen Gesprächs über Gott und das Leid/Leiden heraus. Dabei kommt er zu dem Ergebnis, daß sowohl die Tendenz zur Identifizierung von Gott und Leiden, d. h. eine Distanzlosigkeit von Gott und Leiden, wie auch zur Polarisierung, d. h. ein Beziehungsverlust zwischen Gott und Leiden, festzustellen sei. Beide Tendenzen tangieren unmittelbar die Orts- und Wesensbestimmung Gottes. In beiden Fällen gerät nach dem Vf. „die Möglichkeit in Gefahr, Gottes Verhältnis zum Leiden konkret zu benennen. Gerade aber die Explikation dieses Verhältnisses qualifiziert ein Leidensverständnis allererst als ein theologisches" (56).

Um eine solche Qualifizierung zu erreichen, ist es nach dem Vf. notwendig, daß die Theologie das Leidensproblem von ihrer Prämisse und ihrem spezifischen Gegenstand her angeht, der Rede von Gott. Diese theozentrische Fragerichtung findet „ihre Ermöglichung in der konkreten Selbstvergegenwärtigung Gottes in Jesus Christus". In seiner Passionsgeschichte habe sich „im konkreten Beieinander von Gott und Mensch eine ebenso konkrete Selbstzuordnung Gottes zum Leiden vollzogen" (57). Nach dem Vf. hat Karl Barth nicht nur auf diese christologische Konzentration der Relationsbestimmung ‚Gott und das Leiden' hingewiesen, sondern diese Relationsbestimmung in seiner Kirchlichen Dogmatik expliziert.

Der Vf. vollzieht in den folgenden Kapiteln seiner Untersuchung eine kritische Darstellung und Diskussion der Grundstrukturen der barthschen Verhältnisbestimmung von ‚Gott und Leiden' in der Kirchlichen Dogmatik. Dabei geht es ihm besonders um die Darlegung der theologischen Begründungszusammenhänge, die Barth's Zuordnung bestimmen. Diese Zuordnung zeichnet er in den Gesamtkontext der Theologie Barth's ein. So hebt er ab auf ein umfassendes Verständlichmachen der Position von Karl Barth. Diesem Ziel entspricht methodisch eine interpretierende Paraphrase der barthschen Gedankengänge. Dabei spart der Vf. aber nicht mit kritisch beurteilenden Kommentaren (vgl. u. a. 346ff; 360ff).

Entsprechend der Aufgabenstellung wird in den beiden umfangreichen Kapiteln 2 und 3 die Bedeutung des Leidens für Barth's Verständnis der Gottesgeschichte (die passio dei) und die Bedeutung der Gottesgeschichte für das Verständnis des Leidens (die passio hominum) herausgearbeitet. In Kapitel 2 expliziert der Vf. u. a. die Leidensgeschichte Jesu Christi als zeugnishafte Entsprechung zur Leidensgeschichte Gottes. Dies basiert auf der Herausarbeitung des christologischen Erkenntnisortes Gottes und seines Weltbezuges, der die Zuordnung Gottes zum Leiden in der Theologie Barth's bestimmt (65ff). Dabei charakterisiert, wie der Vf. überzeugend nachweist, weder ein „vorgängig entwickelter Gottesbegriff noch ein abstrakt theologisch erarbeitetes Leidensverständnis ... in Barths Theologie Inhalt und Modus der Zuordnung Gottes zum Leiden" (85). Vielmehr ist Gottes Beziehung zum Leiden ein Element der Weltwirklichkeit und kann in ihren theologischen Dimensionen nur als Implikat der Geschichte Jesu Christi sachgemäß ausgesagt werden.

Weil Barth also nicht metaphysisch denkt und deduziert, sondern Gottes Gottsein an der Leidensgeschichte Jesu Christi nachdenkt, ist für Barth Gott im Leid sich kein Fremder (97). Der Vf. kann diesen Aspekt mit der barthschen Bundestheologie untermauern (101ff), in die die Passionsgeschichte eingezeichnet ist. Sein Ergebnis überprüft und vertieft er dann an Barth's Erwählungslehre. Dabei gelingt ihm m. E. eine Weiterführung der Barth-Interpretation in der strittigen Frage des Verhältnisses von Erwählungs- und Versöhnungslehre. Er zeigt Erwählung und Christusgeschehen als ein Geschehen auf und kann so dem Vorwurf der ‚Entgeschichtlichung' der Position Barth's bezüglich der passio dei entgegentreten (134ff). Diese ist nach Barth als Christuspassion innerweltlicher Erweis „der Vollkommenheiten des göttlichen Liebens" (167) und unter trinitarischer Perspektive „ein durch die Auferweckung Jesu Christi zeitlich begrenztes Prozeßmoment der Offenbarungsgeschichte des trinitarischen Lebens Gottes" (186).

Hat der Vf. in Kapitel 2 auch dargelegt, daß Barth „in denkendem Gehorsam gegenüber der Passionsgeschichte Jesu Christi als der Selbstexplikation der Freiheit Gottes den gänzlich autonomen Gott als den für uns leidenden Gott" (194) versteht und so den metaphysischen Widerspruch von Gott und Leiden in eine offenbarungstheologische Entsprechung von Gott und Leiden aufgelöst, d.h. das Leiden als eine Vollzugsgestalt des Seins Gottes selbst versteht, so daß das Leiden für das Verständnis der in Jesus Christus Ereignis gewordenen Gottesgeschichte konstitutiv ist, geht es in Kapitel 3 um Barth's theologische Interpretation des menschlichen Leidens.

Der Vf. zeigt auf, daß das Leiden der Menschen nach Barth erst dann wirklich theologisch verstanden ist, wenn es in seiner konkreten Beziehung zu Gott und von Gottes Beziehung zu ihm her verstanden wird. Diese Beziehung ist nach Barth nur durch die Vermittlung der Christusgeschichte zu verdeutlichen. Folglich enthüllt sich in der Geschichte Jesu Christi nicht nur der Sinn und die Wahrheit über das Leiden Gottes, sondern auch über das Leiden der Menschen. Somit geht es nach dem Vf. bei Barth dort, wo das menschliche Leiden zum theologischen Thema wird, letztlich um die Frage nach der Bedeutung der Gottesgeschichte für die Leidenswirklichkeit des Menschen.

Die Antwort auf diese Frage und die Interpretation der barthschen Position gewinnt der Vf. aus dem theologischen Kontext, wie er in Barth's Verhältnisbestimmung von Bund und Schöpfung, Heilshandeln und Welthandeln Gottes, Gotteszeit und Menschenzeit gegeben ist. Dabei legt er ausführlich dar, wobei auch Abweichungen dieser Grundstruktur barthschen Denkens in der Kirchlichen Dogmatik selbst markiert werden, daß Gott sich nach Barth „im christologischen Zentrum der Bundeserfüllung und seiner Geschichte sowohl als Leidender (Kreuz/Weltversöhnung) als auch als Leidensüberwinder (Auferweckung/Welterneuerung) bekannt macht" (218). Im Zusammenhang mit der Bundestheologie, der Kreuzestheologie und der eschatologischen Hoffnung hat für Barth die passio hominum den Sinn der Vorläufigkeit. „Im Leiden der Welt erinnert Gott die Welt an sein eigenes Leiden für die Welt" (219), das beides in der Geschichte des erfüllten Bundes als Geschichte der Elendsbeseitigung durch Gott seinen Platz hat.

In diesem Denkrahmen sind impliziert der Widerspruch Gottes zum Leid und Gottes souveräne Herrschaft über das Elend (220ff). In der Darlegung der barthschen Position gelingt dem Vf. eine weiterführende Interpretation der strittigen Frage nach dem ontologischen Status des Nichtigen bei Barth (249ff und bes. 253ff.270). Dabei kommt er zu dem Ergebnis: „In der Geschichte des in Christus erfüllten Bundes hat Gott sich nach Barth als der erwiesen, der das menschliche Leidenselend unter die zeitenumspannende Herrschaft seines Widerspruchs bringt und es damit zum Vergehen bestimmt. Das Leiden ist sowohl seiner Herkunft als auch seiner Zukunft nach durch Christus, den gekommenen und wiederkommenden Elendsüberwinder, entmachtet und begrenzt. In dieser Entmachtung und Begrenzung nimmt es jedenfalls der Glaube wahr, der auf Gottes Heilshandeln in der Geschichte des Gekreuzigten und Auferstandenen blickt" (289).

Die Ausführungen des Vf.s zum Theodizee- und Kosmodizeeproblem (325ff) zeigen, daß für Barth diese Problemstellungen nicht philosophischer, sondern theologischer Art sind und von der Christologie her angegangen und offenbarungstheologisch entfaltet werden. Der abschließende Versuch der Umsetzung barthschen Denkens auf die Frage nach der Gotteserfahrung im Leid heute basiert auf einer Analyse des Erfahrungsbegriffs — in Ähnlichkeit zu E. H. Schillebeeckx — und des Glaubensbegriffs. Glaube heißt auch hier, eine Erfahrung mit der Erfahrung machen (375), daß Gott sich in Jesus Christus gegen das Leid gestemmt und es — eschatologisch — überwunden hat. Aus diesem Glauben können sich ergeben die Motivation, gegen Elend und Leid anzukämpfen, der Mut zum Aushalten, die Hoffnung und die Geduld gegen Apathie und Sinnlosigkeit. Vor allem: „Die Kirche bleibt nur dann bei dem für sie ins Leiden einziehenden Gott, wenn sie selbst ins Leiden einzieht und bei den Leidenden bleibt" (379).

Soweit der Hinweis auf die m. E. tragenden Gedanken dieser Untersuchung, deren Einzelerkenntnisse in ihrer Fülle aufgrund eines sehr subtilen, kenntnisreichen und die Sekundärliteratur umfassend aufnehmenden und kritisch beurteilenden Vorgehens nicht zur Sprache kommen konnten.

Die Untersuchung trifft in die aktuelle Diskussion um die Bedeutung des Kreuzes Jesu Christi für das Reden von Gottes Sein und Gottes Handeln. Sie zeigt die Bedeutung des Redens vom gekreuzigten Gott für unseren Umgang mit dem Leiden auf. Sie versucht mit Barth eine Antwort auf unsere Fragen nach Leidenssinndeutung und Leidensüberwindung. Dabei wird die barthsche Position als Korrektur und Weiterführung moderner theologischer Denkansätze vorgestellt und interpretiert. Dies geschieht in engem Rückbezug zur gesamten Denkbewegung der Kirchlichen Dogmatik. Darin liegt ein Verdienst dieser anregenden Studie. Ein weiterer liegt sicher in der Weiterführung der Barth-Interpretation in den Fragen des Verhältnisses von Erwählungs- und Versöhnungslehre, des Wirklichkeits- und Zeitverständnisses und des ontologischen Status des Nichtigen. Zu fragen bleibt, ob das barthsche Zuordnungsmodell ‚Gott und das Leiden' nicht stärker als eine kritisch-befreiende Ansage an die gesellschaftliche Bedingtheit des Leidens

zum Tragen gekommen wäre, wenn diese Dimension des Leidens ausführlicher thematisiert worden wäre. Oder zeigt sich im Fehlen gerade doch noch indirekt die Tendenz zur ‚Entgeschichtlichung' im Denken Barths? Inwieweit im Leiden heute Gotteserfahrung möglich ist, wird vom Vf. nur kurz angesprochen und aus den theologisch-dogmatischen Vorgaben der Untersuchung abgeleitet. Seine Ausführungen zielen eher auf praktisch-theologisches und ethisches Verhalten aus dem Glauben angesichts des Leidens. Dies ist m. E. allerdings ein erster Schritt zur Gotteserfahrung im Leiden heute. Insgesamt verzichtet der Vf. auf eine „Gesamtkritik" des barthschen Zuordnungsmodells ‚Gott und das Leiden', weil er sich „gerade dem offenbarungstheologisch-christozentrischen und trinitarischen Denkansatz der Barthschen Theologie verbunden" weiß (63). Diese Position erweist sich – so zeigt es die Untersuchung – als hilfreiche Voraussetzung für eine tiefgründige und Barth's Theologie erschließende Arbeit.

Paderborn Richard Schlüter

Müller, Gerhard Ludwig: **Für andere da.** Christus – Kirche – Gott in Bonhoeffers Sicht der mündig gewordenen Welt. – Paderborn: Bonifacius (1980). 259 S. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien Bd 44) Lw. DM 26.–

Nach der Publikation der umfangreichen Untersuchungen zu „Bonhoeffers Theologie der Sakramente" legt M. nunmehr die einleitenden und fundierenden Ausführungen zu ihnen vor, in denen die bisherigen Studien zu Bonhoeffer aufgearbeitet werden.

M. geht zunächst der Problematik der Bonhoeffer-Interpretationen nach mit dem Ergebnis, daß von einer einheitlichen biographisch-theologischen Entwicklung Bonhoeffers bis in die letzten Lebensabschnitte hinein auszugehen ist. Diese kontinuierliche Entwicklung ist auch die Voraussetzung für die Interpretation der theologisch disparaten Arbeiten Bonhoeffers.

Von dieser Voraussetzung aus geht M. zunächst dem Thema „Christus und die mündig gewordene Welt" nach. Angesichts der Auseinandersetzungen um das Phänomen der Säkularisierung wird Bonhoeffers Anerkennung der zur Mündigkeit gekommenen Welt, das damit verbundene Ende des religiösen Christentums und das hierfür wichtige Verständnis von Religion erörtert.

Es folgt eine kritische Konfrontation mit der Offenbarung, nämlich die Inanspruchnahme der mündig gewordenen Welt durch Jesus Christus. Nach der Klärung des Transzendenzverständnisses bei Bonhoeffer geht M. der zentralen Bedeutung der Menschwerdung nach: Jesus Christus ist nach Bonhoeffer Grund und Mitte der Wirklichkeit, wobei die Christuswirklichkeit im eschatologischen Horizont zu sehen ist; religionsloses Christentum meint, wie Bonhoeffers Insistieren auf eine Arkandisziplin zeigt, Glauben in dieser Welt unter den Bedingungen einer nachreligiösen Zeit. Religion im Verständnis Bonhoeffers erweist sich somit als eine zeitbedingte und inzwischen in ihren Grenzen offenkundig gewordene Ausprägung christlichen Glaubens, die dieser vor allem in der Tradition des Protestantismus seit dem 19. Jh. erhalten hat.

Da ein religionsloses Christentum gerade keine Eliminierung einer christlichen Praxis meint, sondern die Ablehnung der Zwei-Reiche-Lehre, geht M. der Frage nach der Kirche im weltlichen Christentum bei Bonhoeffer nach. Kirche als Kirche für andere läßt Kirche universal hinsichtlich ihrer Aufgabe, das Heil zu verkünden, und zugleich in concreto partikular sein, da sie sich jeder innerweltlichen Omnipotenz enthalten muß, ist sie doch nicht identisch mit dem verheißenen Reich Gottes. Diesen Sachverhalt deutet Bonhoeffers Formulierung eines „unbewußten Christentums" an. Die Kirche, die nicht von der Welt räumlich getrennt werden darf, beansprucht dennoch Raum in dieser Welt, um ihre Botschaft auszurichten und ihren Aufgaben nachzukommen, zu denen nicht zuletzt der Gottesdienst gehört.

Abschließend untersucht M. die Bedeutung Jesu Christi für die Kirche, als deren Seinsgrund und Lebensprinzip er bezeichnet wird. Personalität und Sozialität als formale Strukturen und die Sünde als Zerstörung der ursprünglichen Gottes- und Menschengemeinschaft sowie die Begründung der neuen Menschheit in der Stellvertretung Christi sind die wesentlichen Themen. Christus, als Gemeinde existierend, ist ebenso Herr wie Bruder in der Gemeinde. Kirche als geglaubte und sichtbare ist unverzichtbar für den christlichen Glauben.

Als Fazit ist nach M. festzustellen, daß für Bonhoeffer aufgrund der Offenbarung Gottes in Jesus Christus Glaube in dieser Welt und nicht an ihr vorbei Gestalt annimmt in der Gemeinschaft der Glaubenden, der Kirche, in Erwartung des kommenden Reiches Gottes „auf Erden".

Die hier anzuzeigende Arbeit M.s hat ihren besonderen Wert in der Überprüfung der bisherigen Interpretationsvorschläge zum Werk Bonhoeffers, die ebenso umfassend wie Bonhoeffers Werk selbst verarbeitet worden sind. Es bleibt zu hoffen, daß sich aufgrund dieser Überprüfung nun ein wenigstens grundlegender Konsens über die Kontiuität der Biographie und Theologie Bonhoeffers ergibt.

Nicht näher eingegangen ist M. darauf – wohl entsprechend seiner Intention, eine Grundlegung für die Darstellung der Sakramente bei Bonhoeffer zu erarbeiten –, ob Bonhoeffers Theologie als „politische Theologie" interpretiert werden kann, wie T. R. Peters vorgeschlagen hat. Wenn M. der Einschätzung des Weltverständnisses der „Nachfolge" Bonhoeffers durch Peters zustimmt, daß Bonhoeffer hier sehr wohl einen „Weltbezug" vertrete (27, 54), so liegt hier gegenüber der These des Rezensenten ein Mißverständnis vor, da diese nicht behauptet, es habe in Bonhoeffers „Nachfolge" einen sich im Kampf ausdrückenden Weltbezug nicht gegeben; doch ist dieser Weltbezug nicht „positiv" im Sinne eines konstruktiven Weltverhältnisses wie um 1932 und nach 1939 (wie Peters, Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers, München-Mainz 1976, bes. 90, selbst mit einem Zitat Pannenbergs konstatiert: „auch Gegensatz ist eine Weise des Bezogenseins", vgl. ThRv 73 (1977), 483–485). Für ein solches „positives" Weltverhältnis findet sich in Bonhoeffers „Nachfolge" ein Hinweis in der Aussage von der „Wendung um 360 Grad", d. h. daß der Glaubende nach einer Wendung zu Christus sich wieder der Welt zuwendet, aber nachfolgend.

Fragen lassen sich an M. richten hinsichtlich der Durchführung dieser Kapitel, ob nämlich die Aussagen des abschließenden Kapitels nicht besser in die beiden voraufgegangenen über Christus und die Kirche integriert worden wären, da nun Themen wieder aufgenommen werden, deren eingehende Behandlung schon zuvor in Angriff genommen war. Terminologisch ist anzumerken, daß M. zuweilen Begriffe verwendet, die Bonhoeffer in seiner geschichtlichen Situation abgelehnt hat (Metaphysik; Prinzip).

Hervorzuheben ist neben Einzelbeobachtungen und -ergebnissen (z. B. über das Axiom „extra ecclesiam nulla salus", 167, oder die Aufnahme des Grotiuszitats „etsi deus non daretur", 106) die ständige Einbeziehung katholischer Autoren zu Bonhoeffer wie darüber hinaus zur Sache, so daß die Arbeit (wie auch der separat publizierte Teil über die Sakramente) als Baustein einer ökumenischen Theologie anzusehen ist. Von Boehoeffer her könnte diese noch ein Stück weiter geführt werden für die Frage nach der natürlichen Gotteserkenntnis, deren Beantwortung in der katholischen Tradition so unproblematisch nicht ist (statt von dieser Tradition her einen wichtigen Dissens zu Bonhoeffer festzustellen, 90). Im Untertitel hätte vielleicht nicht von Gott gesprochen werden sollen, da die Arbeit sich auf Christus und die Kirche konzentriert, die zu Recht unter dem Oberthema „für andere da" zur Sprache kommen. Insgesamt ist M. für die Konsolidierung der Bonhoeffer-Forschung zu danken.

München Ernst Feil

Kern, Walter: **Disput um Jesus und um Kirche.** Aspekte – Reflexionen. – Innsbruck, Wien, München: Tyrolia 1980. 196 S., kart. DM 36.–

Mit der ihm eigenen, sympathischen Bescheidenheit stellt der Innsbrucker Fundamentaltheologe K. im Vorwort diese gesammelten Beiträge als (pure) Gelegenheitsarbeiten vor, die (zwar) „insgesamt ins weite Umfeld der Fundamentaltheologie" gehörten, darüber hinaus aber auch „Streifzüge in Bibelwissenschaft und Theologiegeschichte, für die der Verfasser keine Fachkompetenz beanspruchen kann", enthielten. Wie aber kann Fundamentaltheologie (was K., einer ihrer profiliertesten Vertreter in der Gegenwart, natürlich weiß) heute anders betrieben werden? Sie muß ja im Sinne von 1 Petr 3,15 „Rede und Antwort" stehen gemäß den Anfragen der Zeitgenossen. Wenn deren Bewußtseins- und Interessenhorizont aber „von Marxismus und Psychoanalyse, von Menschenrechten" sowie „Ideologiekritik" bis (bei den engagierten Gläubigen) zu Fragen wie der nach der „Sozialbindung des eigenen Glaubens und Ausschließlichkeits- oder Einschließlichkeitsanspruch der Kirche" reicht, dann muß man dankbar sein, für jeden dieser Fragenkomplexe kundige Vertreter der Fundamentaltheologie (vom Niveau K.s) zu haben, mag „Fachkompetenz" im eigentlichen Sinn auch nicht gegeben sein.

Es tut theologischen Beiträgen keinen Abbruch, wenn sie je für sich schon an anderer Stelle erschienen sind. Im Gegenteil, man spart sich die Mühe des „Zusammensuchens", erhält durch Auswahl und Anordnung der Aufsätze wie die Titelgebung des Sammelbandes auch so etwas wie einen Verstehensschlüssel. So erfährt dadurch auch der weniger „Fachkundige", daß Jesus und

Kirche die beiden Pole sind, von denen her bzw. auf die hin K.s Beiträge gelesen werden wollen. Die Besprechung wird aber (der Vf. möge den Anflug von Klage verzeihen) nicht leichter: Der Fachtheologe wird die Beiträge i. d. R. schon zur Kenntnis genommen haben, gerade wenn sie aus solch sachkundiger Feder stammen. Die anderen Leser müßten eigentlich hier für jeden Beitrag in größere Zusammenhänge eingeführt werden(die Beiträge wollen ja durchweg „Anreiz" sein, sich in intensiver Weise mit der jeweiligen „Sache" zu beschäftigen), wofür aber in einer Zeitschrift wie dieser nicht Platz ist. Gerade die reichlichen Anmerkungen und Literaturangaben des Vf.s zu seinen Aufsätzen wollen in dieser Hinsicht weiterhelfen.

So sei es erlaubt, einfach die Probleme anzuzeigen, um die es in den Beiträgen geht. Wer sich selbst mit den von Kern behandelten Komplexen beschäftigt, wird hier auf jeden Fall auf seine Kosten kommen, sei es im Sinne eines ersten Überblicks, sei es, wie gesagt, durch die Hinweise, wo und wie er weiterkommen kann.

Im ersten Beitrag geht es um „Marxistische und tiefenpsychologische Jesus-Deutungen", wo nicht nur bekanntere Autoren (wie Sigmund Freud oder Ernst Bloch), sondern auch weniger bekannte (wie Fernando Belo und René Girard) zu Wort kommen. Im zweiten findet man unter dem Titel „Von Jesu Praxis zur Christologie" einige Orientierungshilfen zu wichtigen Christusbüchern (Hans Küng, „Christ sein", Walter Kasper, „Jesus der Christus", Karl Rahner, „Grundkurs des Glaubens") zusammen. Dazu ist der dritte Beitrag, „Christologie ‚von innen' und die historische Jesusfrage", der ein Gespräch mit Eugen Biser sein will, eine wichtige Ergänzung. Wer zu dem Axiom „Außerhalb der Kirche kein Heil" sowohl geschichtliche und lehramtliche wie theologisch-systematische Gesichtspunkte in geraffter Form sucht, findet das im vierten Beitrag. „Mein Glaube – und die anderen", lautet der fünfte. Er ist vor allem für die pastorale Praxis von Gewicht. Über die Aktualität des Themas „Christentum und Menschenrechte" – Sechster Beitrag – braucht man kaum etwas zu sagen. Das dort Dargelegte scheint mir in ganz besonderer Weise weiterführend und diskussionswürdig zu sein. Die ungewöhnliche und ungewohnte Reflexion über das Thema „Kirche im Horizont der Ideologiekritik" rundet die Beiträge des Buches in gelungener Weise ab.

Das umfangreiche Personenregister ist nur ein kleiner, äußerer Hinweis auf die Belesenheit und die außerordentlich reichen Kenntnisse des Vf.s.

Marburg Harald Wagner

Kaufmann, Franz-Xaver: **Kirche begreifen.** Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1979). 224 S., kart. DM 24.80

Der katholische Bielefelder Soziologe K. sucht seit Jahren das Gespräch mit der Theologie. In den 6 Kapiteln seiner Veröffentlichung macht er großenteils Beiträge gesammelt zugänglich, die aus unterschiedlichen Anlässen solcher Art bereits formuliert und verstreut auch publiziert waren. Nur die Kapitel 1 (Zur Einführung: Soziologie und Kirchenverständnis) und 2 (Schwierigkeiten des Kirchenbegriffs) sind eigens für den nunmehr veröffentlichten Bd geschrieben. Dem Autor und dem Verlag ist für die Sammelpublikation zu danken, weil sie erwarten läßt, daß manche Position K.s durch den breiteren Kontext verständlicher werden kann. Freilich treten auf diese Weise nicht nur die Probleme soziologischer Beiträge zum Verständnis von Kirche und zur Beurteilung kirchlichen Handelns im allgemeinen, sondern auch speziell die Probleme der Positionen K.s noch deutlicher hervor, zumal sich die Auswahl in der Sammelpublikation an der von K. seit Jahren kritisch verfolgten Frage nach der gesellschaftlichen Verfassung des Christentums orientiert.

K. will als Soziologe einen „Beitrag zum wirklichkeitsgerechten Selbstverständnis der katholischen Kirche" leisten (12). Dabei will er sich im wesentlichen auf die Aufhellung der unreflektierten Prämissen kirchlichen Handelns sowie auf Hinweise zu den unbeabsichtigten Nebenfolgen bestimmter Denk- und Handlungsmuster beschränken. Im 1. Kapitel legt er zunächst dar, daß Kirche für ihn begriffslos ist, weil „die Wissenschaft, welche sich mit Kirche befaßt, Kirche nicht unter dem Handlungsaspekt thematisiert" (13). Er macht dafür die mangelnde Differenziertheit des theologischen Redens vom geistlich-weltlichen Doppelcharakter der Kirche verantwortlich. Einem so undifferenzierten Kirchenbegriff vermögen nach K.s Meinung nur Menschen etwas abzugewinnen, die ganz in innerkirchlichen Bezügen leben. Als solche stellt er (anhand einer reichlich zugespitzten Analyse von deren Alltagswelt) die Bischöfe vor (15–22). Ihnen werden „heute in wachsendem Umfang Führungsaufgaben zugemutet, welche Folgen in einer Wirklichkeit zeitigen, die innerkirchlich nur partiell wahrgenommen werden kann". K. warnt in seinem einleitenden Kapitel schließlich davor, die Führung des Hl. Geistes als Entlastung „von der Verantwortung für die Konsequenzen des eigenen Handelns" einzusetzen (27).

Im 2. Kapitel stellt K. die Schwierigkeiten dar, die sich nach seiner Sicht dem Versuch entgegenstellen, Kirche als Soziologe auf einen eindeutigen Begriff zu bringen. Dabei verzichtet er bewußt darauf, dem sozialen Phänomen Kirche durchgängig von einem bestimmten theoretischen Ansatz her nachzugehen (31). Seine zentrale These, die er durch die verschiedenen Kapitel verfolgt, geht dahin, daß sich die soziale Organisation der abendländischen Kirchen im Laufe ihrer geschichtlichen Entwicklung verändert hat „und zwar vor allem in Richtung auf einen wachsenden Grad der formalen Organisation im Sinne der neueren Organisationstheorie" (32). Zur Erhärtung seiner These weist er zunächst auf die Interdependenzen zwischen genuin christlichen Strukturen und den jeweiligen säkularen gesellschaftlichen Organisationsformen hin, wobei er nachdrücklich die Schwierigkeiten einer adäquaten historischen Rekonstruktion hervorhebt, die aus dem kirchengeschichtlichen, d. h. aus dem auf die Legitimation der eigenen Identität in der Gegenwart bedachten Ansatz der meisten Forschungen zur Geschichte des Christentums kommen. Vor allem in der nachreformatorischen katholischen Tradition des Kirchenverständnisses, die für K. zwischen dem I. und II. Vatikanum ihren Höhepunkt erreicht hat, sieht er eine zunehmende Verunmöglichung adäquater Situationswahrnehmung. Die damit verbundene Sakralisierung von nur scheinbar unwandelbaren Organisationsformen habe das theologische Selbstverständnis von Kirche „organisationsblind" gemacht (43). In diesem Sinne besonders negative Elemente des kirchlichen Selbstverständnisses sieht K. in den Ansprüchen, einzig legitime Repräsentantin der christlichen Tradition und societas perfecta zu sein sowie in der amtskirchlichen, näherhin hierarchischen Prägung von Kirche. Negativbeispiele für eine der weiteren Tradierung des Christentums abträgliche Immobilität der Organisationsformen sind für ihn die Identifikation von Amt und Klerikerstand, das hierarchische Organisationsprinzip und der Zölibat (39). K. versucht die Entwicklung zu einer Sakralisierung kirchlicher Organisationsstrukturen in der Neuzeit aus der zunehmenden Demonopolisierung der katholischen Kirche hinsichtlich der Repräsentanz ‚letzter Wirklichkeit' zu erklären (49f). Der bevorstehende Zusammenbruch der „katholischen Subkultur" macht für K. die Frage nach einer der Kirche angemessenen Organisationsform erst möglich (51f). Eine stärkere Differenzierung zwischen der Repräsentanz des sakramentalen Charakters und der des organisatorischen Charakters von Kirche scheint ihm für die Zukunft angezeigt (53).

Im 3. Kapitel, das bereits in den Nr. 14–16 des 40. Jg. (1976) der Orientierung (Zürich) veröffentlicht war, sucht K. die Verarbeitung der neuzeitlichen Gesellschaftsentwicklung durch die christlichen Kirchen aus soziologischer Sicht zu beurteilen (54–81). Er verfolgt dabei zwei Thesen: 1. der soziologische Begriff der gesellschaftlichen Differenzierung ist für die Interpretation der Entwicklungsprozesse der Neuzeit heuristisch fruchtbarer als der Begriff der Säkularisierung; 2. die charakteristische Antwort beider Konfessionen auf die gesellschaftlichen Differenzierungsprozesse der Neuzeit besteht in der Selbstthematisierung des Christentums als „Kirche" (57). Zur Entwicklung der „evangelischen Säkularisierungsthese" und des „katholischen Triumphalismus", auch zum Entstehen des Gegenüber von Kirche und Gesellschaft sowie zu einigen spezifisch katholischen Abgrenzungsphänomenen bietet K. interessante Einzelperspektiven. Ähnliches gilt für seine Hinweise auf die zeitlichen Verschiebungen zwischen der katholischen und der evangelischen „Entdeckung" des Themas Kirche. S. 70f zeigt sich freilich, daß K. kaum ohne einen Unterton von Ideologieverdacht von theologischer Ekklesiologie handeln kann. S. 73 gerät ihm die Darstellung der apologetischen Epoche zu ungeschichtlich und S. 75f verkennt er das kirchenkritische Potential im evangelischen Raum. Von den drei alternativen gedanklichen Optionen, die K. am Ende des Kapitels idealtypisch für das künftige kirchliche Handeln skizziert, hat er die erste, die eigene konfessionelle Kultur nur bewahrende, und die zweite, den gesellschaftlichen Erwartungen nachgebende, durch die geschichtliche Analyse hinreichend disqualifiziert. Man vermißt freilich den Hinweis, daß auch die dritte, stark auf den kirchlichen Dienst an individueller Identitätsfindung abstellende Option an einem sehr problematischen Erbe der Aufklärung zu tragen hat, nämlich dem Individualismus der einzelnen und der Gruppen (76–81).

Das 4. Kapitel bezeichnet K. selbst als das für die Thematik des ganzen Bdes zentrale. Vorfassungen waren in den Zuger Nachrichten (6. 9. 1974) und in der Schweizer Rundschau (76. Jg., 1977, Heft 7) veröffentlicht. K. bietet in diesem Kapitel soziologische Überlegungen zur Zukunft des Christentums (82–110). Der terminologische Wechsel von „Kirche" zu „Christentum" geschieht nicht zufällig. K. sieht denn auch in der Fragestellung nach der Zukunft des Christentums drei Vorentscheidungen, die eine Wende gegenüber dem traditionellen katholischen Selbstbewußtsein bedeuten: 1. der Katholizismus erscheint nur mehr als partikuläres Moment des Christentums, 2. das historische Bewußtsein, daß die Zukunft anders sein könnte als Vergangenheit und Gegenwart,

relativiert die Gültigkeit der letzteren, 3. die Frage nach der Zukunft bringt Verunsicherung zum Ausdruck (84f). K. konzentriert sich bei der Beantwortung der Frage auf die sozialen Prozesse der Tradierung des Christentums. Für sie sind ihm vor allem die gesellschaftlichen Bedingungen wichtig, unter denen diejenigen leben, die das Christentum weiter tradieren wollen. Daraus greift er die gesellschaftlich verbreiteten Formen der Sozialisation der nachwachsenden Generation und ihre Wirkungen sowie die institutionalisierten Formen des Christentums heraus (86). Zunächst versucht K. an historischen Beispielen zu zeigen, daß die Geschichte des Christentums „ein Prozeß der Auseinandersetzung der jeweiligen Träger christlicher Tradition mit ihrer kulturellen, politischen und wirtschaftlichen Umwelt" ist als auch „ein Prozeß der Auseinandersetzung zwischen den verschiedenen Trägern christlicher Tradition" (88). Für die Zukunftschancen der weiteren Tradierung des Christentums beurteilt K. die „bikonfessionelle Organisation des Christentums gerade im Zusammenhang mit den gleichzeitig wirksamen ökumenischen Bestrebungen" als vergleichsweise günstige Konstellation. Dabei geht er davon aus, daß der deutsche Katholizismus als spezifische Teilkultur „unwiderruflich in Auflösung begriffen" ist und daß das künftige Christentum in organisatorischer und institutioneller Hinsicht stärker von der katholischen Tradition, im Welt- und Lebensverständnis stärker von der protestantischen Tradition geprägt sein wird (89f). Die Auflösung des deutschen Katholizismus sieht K. im Fehlen der offensiven Auseinandersetzung mit Aufklärung und Moderne, in der Verengung des kirchlich oder katholisch Zurechenbaren in Kultur und Gesellschaft auf das spezifisch Religiöse und in den Kontroversen über alles im katholischen Bereich anders als im evangelischen Geregelte begründet (93f). K. stellt sich auch der Frage, ob heute nicht eine Krise der Religion schlechthin gegeben sei. Trotz eines Vorbehalts hinsichtlich der Dauerhaftigkeit der Lösung des Bestandsproblems der modernen Gesellschaft von einer „anonymen Sinnwelt" her, konstatiert er pauschal, daß Religion ihre bisherigen gesellschaftlichen Funktionen der Integration, Kompensation und Innovation kaum mehr wahrnehmen könne (98f). Die Verkirchlichung des Christentums ist für ihn hauptsächlich Wirkung des Verlustes der gesellschaftlichen Funktionen von Religion (100–103). Als wesentliche Konsequenz stellt er das Angewiesensein der kirchlichen Organisation auf die Mitwirkung sozialer Kräfte heraus, wenn das für den Fortbestand des Christentums entscheidende Problem der religiösen Sozialisation in einer immer differenzierter und komplexer werdenden Gesellschaft gelöst werden soll (106f). K. greift in diesem Zusammenhang die Mahnung des evangelischen Theologen Trutz Rendtorff an die Kirche auf, bescheidener von sich zu denken und ein Stück Selbstverleugnung auf sich zu nehmen (107).

Das 5. Kapitel (111–146) deckt sich fast ganz mit dem Beitrag, den K. schon in dem Sammelband L. Bertsch - F. Schlösser (Hrsg.), Kirchliche und nichtkirchliche Religiosität (Quaestiones disputatae Bd 81), Freiburg-Basel-Wien 1978 veröffentlicht hatte und der vom Rez. schon in ThRv. Jg. 76 (1980) Nr. 2, Sp. 147f, eingehend besprochen wurde. Die damals registrierten Mißverständnisse eines Arbeitspapiers des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, die bedauerlichen Verwechslungen zwischen „Amtskirche" und Bürokratie, und nicht zuletzt die theologisch wie soziologisch nicht näher qualifizierte Zukunftsvision einer „hohen Vielfalt christlicher Identifizierungsangebote" werden unverändert wiederholt. Was K. im 5. Kapitel aus Anlaß der Beschäftigung mit nichtkirchlicher Religiosität oder (wie er lieber sagt) nichtkirchlichem Christsein an Institutionskritik und Zukunftsperspektiven entwickelt, wird im 6. Kapitel auf das allgemeinere Thema der gesellschaftlichen Bedingungen der Glaubensvermittlung hin generalisiert (147–187). Dieses Kapitel war ursprünglich als Referat für einen Kongreß der Arbeitsgemeinschaft katholischer Katechetikdozenten in Augsburg (1978) formuliert. K. geht vom sozialwissenschaftlichen Begriff der Sozialisation aus. Er versteht darunter „soziale Prozesse, in denen kulturelle Inhalte motivträchtig an Personen vermittelt werden". Der Begriff der religiösen Sozialisation kann so als sozialwissenschaftlicher Parallelbegriff zum theologischen Begriff der Glaubensvermittlung (in der Doppelbedeutung von fides quae und fides qua creditur) angesehen werden. K. weist aber auf die Aporien des Begriffs der religiösen Sozialisation etwa im Verständnis Luckmanns oder Luhmanns hin und sieht diese vor allem in der ausschließlichen Subjektbezogenheit des ihm zugrundeliegenden Religionsverständnisses sowie im Auseinandertreten zwischen der gesellschaftsintegrierenden und personintegrierenden Bedeutung des funktional verstandenen Religiösen (148–153). Diesen Aporien stellt K. die „Aporien des katholischen Verständnisses von Glaubensvermittlung" gegenüber, die er vor allem im Übergewicht der fides quae sowie in der Nichtbeachtung der gesellschaftlichen Bedingtheiten von Vermittlungsprozessen sieht (154f). Ansätze zu einer Vermittlung der inkongruenten Perspektiven sieht K. in den von der modernen Religionssoziologie analysierten Defiziten der personalen und gesellschaftlichen Identitätsfindung und in der Überlegung, inwieweit das Christentum als wesentliches Element der bisherigen Kultur geeignet ist, als Vorgabe für personale Identität zu fungieren und gesellschaftlich wirksam zu werden (156–159) Er wendet sich dann ausdrücklich der Frage zu, welche Entwicklungen der Moderne als Sozialisationsbedingungen für die motivkräftige Weitergabe des Christentums bedeutsam sind. Er nennt die mit dem Wirtschaftswachstum verbundene technische und organisatorische Dynamik, die zur Komplexität und Wandelbarkeit des Lebens geführt hat, das Auseinandertreten der einzelnen Systemperspektiven und der lebensweltlichen Perspektiven, die Einschränkung der Geltung von Normen auf die einzelnen Systemzusammenhänge, schließlich die damit zusammenhängende Änderung des Identitätsbegriffs („Fähigkeit, einen Ausgleich zwischen den sozialen Erwartungen Dritter und den eigenen Motiven und Bedürfnissen in der Weise herzustellen, daß soziale Interaktion unter den Bedingungen normativer Rollenerwartung problemlos ermöglicht wird"). Diese Entwicklungen führen zu einer steigenden Bedeutung der Bezugspersonen für die Vermittlung von Kulturwerten. Sie zeigen andererseits, daß die Ökonomisierung der Gesellschaft ohne traditionelle und politische Gegenstabilisierungen zu ihrer Entmoralisierung führt (159–168). K. nennt zunächst zwei aus der Vergangenheit bekannte Tradierungsformen des Christentums: die kulturell-soziale und die pädagogische. Er sucht zu zeigen, daß infolge der Erschwerung der Glaubensvermittlung durch die Moderne der zweiten eine wachsende Bedeutung gegenüber der ersten zukommt. Wegen der Schrumpfung des gesellschaftlichen Bestands an religiöser Tradition wird aber zunehmend auch die missionarische Tradierungsform neu aktuell. Sie hat nach K. ihre beste Chance dort, wo sie für die Lebenswelt des einzelnen Spannungen lösen, Konflikte bewältigen oder neue innere Erfahrungen vermitteln kann (168–173). K. zieht schließlich einige kirchenbezogene Konsequenzen. Die eigentliche Gefahr für das kirchliche Leben ist in seiner Sicht die einer Reduktion des Christlichen auf das explizit Kirchliche und des Kirchlichen auf das von der Amtskirche Repräsentierte. Die kirchliche Organisation muß nach K. heute unterschiedlichen Anforderungen gleichzeitig gerecht werden. Er skizziert Ansätze zu einer differenzierten Präsenz des Christlichen auf allen Ebenen der gesellschaftlichen Wirklichkeit: Auf der kulturellen Ebene sieht er den Schwerpunkt in der Kritik fundamentaler gesellschaftlicher Selbstdeutungen und in exemplarischen Beiträgen von Christen zur Bewältigung von Problemen der Gegenwartsgesellschaft. Auf der institutionellen Ebene postuliert er vor allem das gemeinsame Repräsentieren des Christentums als d e r Religion durch die christlichen Kirchen. Auf der organisatorischen Ebene sieht K. die „Großkirchen" einerseits als unverzichtbare Bedingung dafür, daß sich das Christentum auf der gesamtgesellschaftlichen Ebene Gehör verschaffen kann. Andererseits bezeichnet er den im katholischen Amtsverständnis gegebenen „Mischtyp von hierokratischer und bürokratischer Herrschaft" als besonderes Ärgernis für das moderne Freiheitsethos, weshalb er für eine „Verstärkung der Differenz von Weihe und Amtshierarchie" eintritt. Einen besonderen Engpaß der gegenwärtigen Tradierungschancen des Christentums stellt K. für die interaktive Ebene fest. K. hält die Entstehung neuer sozialer Ausdrucksformen christlichen Lebens unter den spezifischen Bedingungen der Modernität für unwahrscheinlich. Die gegenwärtige Organisationsform ist nach seiner Ansicht für die Selektion charismatischer Organisationsrepräsentanten nicht förderlich. Der allein fruchtbare Weg soll heute darin bestehen, exemplarische Glaubenserfahrungen zu vermitteln und die mystischen und asketischen Komponenten des Christentums zu pflegen (174–187). In einigen Schlußbemerkungen stellt K. nochmals die Vermittlung von „Großkirche" und „Gemeinde", von kultureller und personaler Ebene des Christlichen als d i e Aufgabe einer Tradierung des Christentums heraus (188–193).

K.s Analysen und Thesen machen auf wichtige Aspekte des Selbstvollzugs von Kirche in der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation aufmerksam. In dem immer wieder hervorgehobenen Gedanken, daß sich Inhalt und soziale Form, Kirche als geistliche Institution und als gesellschaftliche Größe in dieser Geschichte zwar unterscheiden, nicht aber voneinander trennen lassen, wird man K. nur zustimmen können. Insofern sind seine manchmal pointierten Aussagen sowohl für die Kritik einer esoterischen „Gemeindetheologie" wie für die Kritik mancher Ansätze einer „politischen Theologie" bedeutsam. Auch K.s Warnungen vor einer unkritischen Adaptierung religionssoziologischer Theorien verdienen in der Theologie und Pastoral Beachtung. Trotzdem müssen an K. kritische Rückfragen formuliert werden: Die erste betrifft die Methode.

K. macht an mehreren Stellen deutlich, daß er für die von ihm behandelten Themen der empirischen Sozialforschung in der Form von Repräsentativbefragungen (von ihm „Massenstatistik" genannt, z. B. 156) wenig Erkenntniswert zuspricht. Auf der anderen Seite folgt er aber in den Analysen auch nicht einer bestimmten soziologischen Theorie. Er bekennt sich ausdrücklich zu einem Eklektizismus aus verschiedenen Theorieansätzen (31f u. Anm. 1). Von daher stellt sich die Frage, woraus K. die Legitimation zu seinen sehr eindeutigen und in sich durchaus systematischen analytischen Urteilen über Geschichte und Gegenwart gewinnt. Vieles deutet darauf hin, daß manche seiner Thesen letztlich von einem innerkirchlich parteinehmenden Interesse geleitet sind. Damit freilich verlieren sie zumindest zu einem gewissen Teil ihr Gewicht für das interdisziplinäre Gespräch von Soziologie und Theologie.

Die zweite Frage betrifft K.s Verständnis von Christentum und Kirche. So sehr er selbst vor der unkritischen Adaptierung soziologischer Denkstrukturen durch die Theologie warnt, so wenig scheint er doch insgesamt der naheliegenden Versuchung entgangen zu sein, Glaube und Kirche um ihrer gesellschaftlichen Relevanz willen in eine weniger konkrete Christentümlichkeit zu verallgemeinern. Von Ansätzen des Kulturprotestantismus der Aufklärungszeit trennt ihn dann gelegentlich nicht so sehr eine theologische Position als vielmehr die soziale Option gegen dessen Bürgerlichkeit. Damit hängt es wohl auch zusammen, daß K. im Blick auf Kirche Institution oft nur als Organisation versteht, gelegentlich auch mit Bürokratie verwechselt und damit doch eigentlich hinter dem heutigen Stand der soziologischen Diskussion des Institutionsbegriffs zurückbleibt. K. vermittelt viele Anstöße und auch manche wichtigen Kriterien für die Reflexion zentraler Elemente kirchlichen Handelns. Ein Versuch, Kirche als Soziologe zu begreifen, müßte sich im eigenen Theorieansatz deutlicher profilieren und auch den menschlichen und sozialen Objektivationen des Selbstverständnisses von Glaube und Kirche in einer weniger selektiven Weise nachgehen.

Augsburg Karl Forster

Lange, Josef: **Ehe- und Familienpastoral heute.** Situationsanalyse – Impulse – Konzepte. – Wien, Freiburg, Basel: Herder (1977). 298 S. kart. DM 36.80

L.s „Ehe- und Familienpastoral heute" ist der großangelegte, in diesem Umfang erstmalige Versuch, aus soziologischen, sozialpsychologischen, religionssoziologischen und theologischen Überlegungen heraus ein kairologisches Bild gegenwärtiger Heilssorge an Ehe und Familie zu entwerfen.

Die soziologische und sozialpsychologische Betrachtung des ersten Buchteiles (13–74) definiert nach F. Neidhardt Ehe als „die Paarung der Geschlechter zwischen einem bestimmten Mann und einer bestimmten Frau in einer relativ dauerhaften Paargemeinschaft mit dem Vorsatz, die von der Frau geborenen Kinder als die eigenen zu legitimieren", und Familie als „eine Gruppe, in der ein Ehepaar mit seinen direkten Nachkommen, also den eigenen Kindern, zusammenlebt" (S. 14f). Eine Fülle von statistischem Material informiert gründlich über die gegenwärtige Situation von Ehe und Familie: gesellschaftliche Stellung, soziologische Kennzeichen, innerfamiliale Beziehungen, Funktionen, Gegenwartsprobleme, Zukunftsaussichten. Dabei werden die Erwartungen junger Leute an Ehe und Familie, Bedingungen der Partnerwahl, Heiratsquoten, Familienzyklen, Rollen- und Autoritätsstrukturen u. a. m. zur Sprache gebracht.

Die Sammlung religionssoziologischer Daten im zweiten Teil des Buches (75–159) bringt eine imponierende Vielfalt von Aussagen über Einstellungen katholischer Ehen und Familien (meist aus Österreich) zu Fragen des Glaubenswissens und der Glaubenspraxis: zu Sakramentenempfang, religiöser Praxis zu Hause, Zustimmung zu Glaubensaussagen und Problemen der Ehe- und Sexualmoral, Verhältnis zu Gemeindeleben und Kirche insgesamt.

Ein dritter Teil stellt die theologische Sicht von Ehe und Familie in Vergangenheit und Gegenwart dar (161–207). Der Vf. unterscheidet eine Entwicklung bis hin zu der Enzyklika „Casti connubii" (1930) und Neuansätze in den vergangenen drei Jahrzehnten. Die Sicht von Ehe und Familie bis in die Mitte unseres Jh.s ist durch eine Dominanz des Kirchenrechtes, eine objektivistische Theologie sowie sozio-kulturelle Bedingungen wie strenge sexuelle Regeln, Forderung nach Kinderreichtum, spezifische Rollenerwartungen u. a. m. gekennzeichnet. Neuansätze in jüngerer Zeit erbrachten insbesondere die exegetische Forschung und die infolge einer neuen Sakramententheologie sich durchsetzende ekklesiologische Sicht von Ehe sowie die kirchenamtlichen Aussagen seit dem II. Vatikanum. Einen Rückschritt in der Entwicklung konstatiert der Vf. in den Aussagen von „Humanae vitae" zur Empfängnisregelung, da hier in Rückgriff auf „Casti Connubii" biologische Gesetze zum Maßstab des geschlechtlichen Lebens nach dem Willen Gottes gemacht würden.

Der vierte Teil des Werkes – über die gegenwärtige Familienpastoral – (209–280) breitet zunächst ausführlich die Situation heutiger Heilssorge an Ehe und Familie aus. Unter dem Stichwort „Pathologie" weist L. auf mangelhafte Konzeption und unzureichende Dispositionen bei den Trägern und in den Vollzugsformen der Ehe- und Familienpastoral hin.

Ein letzter Abschnitt „Pastoraltheologische Impulse für ein kairologisches Gesamtkonzept" (253–280) benennt Zielsetzungen kirchlichen Mühens um Ehe und Familie (253ff):

- nicht vordergründiges Bemühen um „religiös-kirchliche Praxis" im herkömmlichen Sinn, sondern Engagement dafür, „daß die eheliche Partnerschaft als solche immer neu glaubend, hoffend und liebend gelebt wird"
- „Befreiung von Ehe und Familie zu ihren ureigensten Werten: Ehe als ein entscheidender Vollzug menschlicher Existenz, in dem sich als Repräsentation Christi und der Kirche Erlösung und Heil ereignen kann"
- Befähigung zu einem Leben als mündiger Christ in Ehe und Familie
- Ernstnehmen von Ehe und Familie als „Subjekt der Pastoral im Hinblick auf die je eigene Familie und „für suchende, verunsicherte, überforderte und belastete Familien und für vereinzelte Menschen".

Aus diesen Zielsetzungen werden Leitlinien und konkrete Aufgabenfelder und Formen der Ehe- und Familienpastoral abgeleitet.

Der Titel des Buches und mehr noch der Untertitel „Situationsanalyse – Impulse – Konzepte" läßt eine intensive Beachtung dessen erwarten, wofür der Vf. in diesem verhältnismäßig umfangreichen Werk schließlich 28 Seiten reserviert: Anregungen für die Pastoral an und in Ehe und Familie. Für die auf so geringem Raum in 36 Kurzkapiteln angesprochenen Einzelprobleme kann verständlicherweise keine tiefergehende Behandlung erwartet werden. So bleibt dieser letzte Abschnitt des Buches nicht mehr als eine Skizzierung bereits andernorts vorgetragener Ideen und Vorschläge. Wer sich also konkrete Vorschläge für die Ehe- und Familienpastoral erhofft, wird enttäuscht sein.

Wer dagegen breit angelegtes soziologisches und religionssoziologsiches Hintergrundwissen für die Heilssorge an Ehe und Familie sucht, wird gegenwärtig kaum ein besseres Werk finden. Wer das Buch unter diesem Blickwinkel in die Hand nimmt, wird es sowohl für die Praxis wie für das Studium gewinnbringend lesen: Die reichhaltige Materialsammlung bietet dem Seelsorger vielfältige Verstehenshilfen. Der wissenschaftliche Apparat mit seinen ausführlichen Anmerkungen und der sehr guten Literaturliste bilden für weiterführende Studien die besten Voraussetzungen.

Mainz Heribert Gauly

Bühlmann, Walbert: **Missionsprozeß in Addis Abeba.** Ein Bericht von morgen aus den Archiven von heute. – Frankfurt am Main: Knecht 1977. 159 S. geb. DM 19.80

Der Schweizer Missiologe Walbert Bühlmann OFMCap (geb. 1916), Generalsekretär der römischen Missionszentrale seines Ordens (seit 1971), ehemaliger Missionar in Tansania (1950–1953) und Prof. der Missiologie der Universität Fribourg (1954–1970), gehört zu den z. Z. rührigsten sowie meist übersetzten und (bes. wegen seines Hauptwerkes „Wo der Glaube lebt" – ursprünglicher Titel „Es kommt die dritte Kirche" – 1974 und dessen ungekürzter italienischer Fassung „La terza Chiesa alle porte") diskutierten Autoren der katholischen Missionswissenschaft.

In dem nun anzuzeigenden Band wartet B. mit einer originellen, für die Missionswissenschaft neuen literarischen Gattung auf, die bereits in Titel und Untertitel deutlich wird. In einem nach Pfingsten 1980 zeitlich auf drei Jahre vorkatapultierten Feature wird ein fingierter Prozeß inszeniert, der dramatisch die Evangelisationsgeschichte Afrikas mit Licht- und Schattenwirkung, einheimischen Kulissen und exotischem Bühnendekor aufrollt und lebendig werden läßt. In heftiger Anklage und temperamentvoller, jedoch sachlicher Verteidigung kommen zahlreiche Autoren, Politiker und Vertreter verschiedener Kirchen, Afrikaner sowie Nichtafrikaner zu Wort. Ihre Aussagen wurden nach streng wissenschaftlichen Kriterien teils aus ihren Schriften eruiert, teils ad hoc verfaßten Texten entnommen und mit Meisterhand zu einer spannenden Synthese verarbeitet. Anmerkungen und ein Literaturverzeichnis ermöglichen die wissenschaftliche Vertiefung und Weiterführung der Problematik der Evangelisierung Afrikas.

Die von B. getroffene Auswahl der zu Wort gekommenen Autoren kann als sehr geschickt betrachtet werden, wenn auch andere Fachleute hier und da lieber andere Stimmen – und noch andere Themen – gehört hätten. Wer könnte hier schon Vollständigkeit anstreben und es allen recht machen wollen? In der vorgelegten Form kann der Band sogar eine gute Grundlage für missionswissenschaftliche Seminarübungen und die dazu gehörigen Diskussionen und Ergänzungen bilden, auch – mutatis mutandis – für andere Regionen als Muster dienen.

Die Veröffentlichung zeugt aufs neue von der außergewöhnlichen Belesenheit und profunden Sachkenntnis des gelehrten Vf.s, der mit engagiertem Pathos der Überfülle seiner Gedanken, Erfahrungen und Erkenntnisse eine weite Kreise ansprechende literarische Form zu verleihen vermag.

Als Buchtitel wäre „Prozeß der Mission" eindeutig. Manche Leser würden ihn nicht mehr unwillkürlich mit dem (nunmehr auch in die Theologie Eingang findenden) Whitehead'schen „process"-Begriff (der auch für die Missionstheorie fruchtbar gemacht werden könnte) in Verbindung bringen. So lautet denn auch der Titel der amerikanischen Übersetzung treffend: The Missions on Trial – Die Missionen vor Gericht.

Münster Werner Promper

Habilitationen im akademischen Jahr 1980/81

Mainz:

Dr. theol. Harald Schweizer, Mainz, Umhabilitation am 4. 6. 1981 für das Fach Altes Testament. Thema der öffentlichen Vorlesung: „Abrahams Verhandlung mit Jahwe (Gen 18.23–33)" (Habilitationsausschuß des Fachbereichs).

Dr. phil. K. A. Wohlfahrt, Mainz, am 4. 6. 1981 für das Fach Sozialethik: „Leistung und Ethos. Überlegungen zu Entstehung und Kritik der industriellen Gesellschaft" (Rock, Roos).

München:

Karl Hausberger, Regensburg, am 5. 2. 1981 für das Fach Kirchengeschichte: „Staat und Kirche nach der Säkularisation. Zur Bayer. Konkordatspolitik im frühen 19. Jahrhundert" (Schwaiger, Hubensteiner).

Arnold Stötzel, Paderborn, am 18. 2. 1981 für das Fach Kirchengeschichte: „Die humanisierende Wirkung des Christentums nach den Schriften und Homilien des Joh. Chrysostomus" (Stockmeier, Gründel).

Münster:

Dr. theol. Frank-Lothar Hossfeld, Trier, am 17. 7. 1981 für das Fach Exegese des Alten Testaments: „Der Dekalog. Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen" (Zenger, Weimar).

Paderborn:

Dr. Filipe J. Couto, am 6. 7. 1981 „Kirchliche Sozialethik internationaler Beziehungen im Rahmen einer politisch-ökonomischen Analyse. Dargestellt am Verhältnis der Kirche zu Staatsabsolutismus, Frühbürgerlicher Revolution und Handelskolonialismus" (Dreier, Klönne, Eicher).

Regensburg:

Dr. Johann Schindler, Regensburg, am 19. 12. 1980 für das Fach Philosophisch-theologische Propädeutik: „Gott – Möglichkeit und Ermöglichung des Menschen. Metaphysik und Kritik im Neukantianismus" (Schmucker, Schurr).

Tübingen:

Dr. theol. Günter Virt, Wien, am 15. 6. 1981 für das Fach Theologische Ethik: „Epikie. Eine historisch-systematische Untersuchung zu Aristoteles, Thomas von Aquin und F. Suarez" (Auer, Oeing-Hanhoff).

Dr. theol. Arno Schilson, Limburg, am 3. 7. 1981 für das Fach Dogmatik und Dogmengeschichte: „Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels" (Kasper, Auer).

Würzburg:

Dr. theol. Heribert Smolinsky, Trier, am 20. 7. 1981 für das Fach Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit: „Augustin von Alveldt und Hieronymus Emser. Eine Untersuchung zur Kontroverstheologie der frühen Reformationszeit im Herzogtum Sachsen" (Ganzer, Wittstadt).

Dr. theol. Ottmar Fuchs, Bamberg, am 27. 7. 1981 für das Fach Pastoraltheologie „Die Klage. Eine bibel- und praktisch-theologische Besinnung auf das Gebiet der Klage am Beispiel des Psalms 22. Strukturen und Motive der Klage Israels" (Zerfaß, Schreiner).

Graz:

Dr. theol. Hans Paarhammer, Salzburg, am 27. 7. 1981 für das Fach Kirchenrecht, Kirchengeschichte: „‚Kollegiatstift Seekirchen'. Eine Institution bischöflichen Rechts im Dienste der Gemeindeseelsorge" (Schwendenwein, Amon).

Innsbruck:

Dr. phil. fac. theol. Gerhard Leibold, am 20. 10. 1980 für das Fach Christliche Philosophie: „Wilhelm von Ockhams Kommentar zum zweiten Buch der aristotelischen Physik. Kritische Ausgabe und Studien" (Coreth, Richter).

Dr. theol. Lothar Lies SJ, am 12. 6. 1981 für das Fach Dogmatik einschließlich Dogmengeschichte und ökumenische Theologie: „Origenes' Eucharistielehre zwischen Historie und Dogma. Geschichte ihrer Auslegung seit der Reformation. Ein Beitrag zur ökumenischen Hermeneutik von Eucharistieaussagen der Kirchenväter" (Schwager, Darlap).

Wien:

Dr. theol. Andreas Laun OSFS, am 21. 5. 1981 für das Fach Moraltheologie: „Der Liebesbegriff des heiligen Franz von Sales und sein Verständnis der zwischenmenschlichen Beziehungen" (Hörmann, Weiler).

Dr. theol. Walter Kirchschläger, Wien, am 23. 7. 1981 für das Fach Neutestamentliche Bibelwissenschaft: „Jesu exorzistisches Wirken aus der Sicht des Lukas. Ein Beitrag zur lukanischen Redaktion" (Kremer, Kornfeld).

Fribourg:

Dr. theol. Bruno Buerki, am 11. 6. 1981 für das Fach Liturgie: „Cène du Seigneur – eucharistie de l'Église. Le cheminement de la Sainte Cène des Églises réformées romandes et françaises, dupuis le 17ème siècle, d'après les textes liturgiques" (Baumgartner, Schönborn).

Doktor-Dissertationen im akademischen Jahr 1980/81

Freiburg i. Br.:

Maria Meesters, Freiburg: „Zur Bedeutung des Faktors Zeit im Rahmen einer Theologischen Ethik" (Stoeckle, Deissler).

Wolfgang Schneider, Freiburg: „Ästhetische Ontologie. Schellings Weg des Denkens zur Identitätsphilosophie" (Hemmerle, Welte, Casper).

Franziskus Eisenbach, Mainz: „Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils" (Lehmann, Büsse).

Nikolaus Schwerdfeger, Hildesheim: „Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theologie der ‚anonymen Christen'" (Lehmann, Riedlinger).

Klaus von Zedwitz, Freiburg: „Die Auferstehung Jesu in der christologischen Interpretation von Apg 2,24–31 und 13,32–37. Eine motiv-, form- und traditionsgeschichtliche Untersuchung" (Pesch, Zeller).

Mainz:

Dr. phil. Paul Maiberger, Mainz: „Das Manna. Eine literarische, etymologische und naturkundliche Untersuchung" (Schneider, Haag).

München:

Josip Baloban, Zagreb: „Kirche in Nord-Kroatien: Analyse der gegenwärtigen pastoralen Situation in der Erzdiözese Zagreb unter besonderer Berücksichtigung der distanzierten Kirchlichkeit" (Schilling, Feifel).

Gerhard Mertens, Köln: „Ethik und Geschichte. Strukturbestimmungen des Sittlichen im Systemansatz der theologischen Ethik Werner Schöllgens" (Korff, Gründel).

Jafet Mencia-Gonzalez, Salamanca: „Das Göttliche als Begriff und als Wirklichkeit. Begrifflichkeit und Bewährung beim theologischen Ansatz Wolfhart Pannenbergs" (Fries, Döring).

Manfred Hauke, Paderborn: „Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung" (Scheffczyk, Finkenzeller).

Münster:

Manuel Chico Cano CP: „Der Prozeß Jesu. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 23,1–25" (Kertelge, Thüsing).

Dr. Soz. Wiss. Helmut Geller, Münster: „Einstellungen zur ‚Beichte' bei konfessionsverschiedenen Ehepartnern und deren Auswirkungen auf das Zusammenleben in der Familie" (Lengsfeld, Exeler).

Gert Schneider, Paderborn: „Die Selbstorganisation religiöser Bedürfnisse im Prozeß der Gemeindebildung" (Steinkamp, Exeler).

Bernhard Bartsch, Würzburg: „Wandlungen in der Aufgabenstellung und Gestaltung eines Noviziates. Eine pastoraltheologische Untersuchung der Klerikernoviziate St. Augustin und St. Gabriel von 1945 bis 1977" (Exeler, Emeis).

Dr. phil. Helmuth Rolfes, Osnabrück: „Jesus und das Proletariat. Die Jesustradition der Arbeiterbewegung und des Marxismus und ihre Funktion für die Bestimmung des Subjektes der Emanzipation" (Metz, Vorgrimler).

Alois Walter Schifferle, Solothurn: „Marcel Lefebvre. Zur Problematik des Traditionsverständnisses in der Kirche der Gegenwart" (Vorgrimler, Lengeling).

Maria-Regina Bottermann, Münster: „Die Beteiligung des Kindes an der Liturgie von den Anfängen der Kirche bis heute. Eine liturgiehistorische Untersuchung" (Lengeling, Kötting).

Paul Deselaers, Münster: „Das Buch Tobis. Studien zu seiner Entstehung, Komposition und Theologie" (Zenger, Weimar).

Hans-Gerhard Albers, Münster: „Das Exodusthema im neutestamentlichen Bibelunterricht – eine Untersuchung des Themas in der deutschsprachigen katholischen katechetischen Literatur seit Anfang des 19. Jahrhunderts" (Exeler, Zenger).

Michael Sievernich SJ: „Schuld und Sünde. Theologisch-praktische Untersuchung zur Hamartologie im theologischen Denken der Gegenwart und in neueren Glaubensbüchern (Exeler, Vorgrimmler).

Paderborn:

Karl-Friedrich Reith: „Mikrologie. Reflexionen zu einer kritischen Theologie" (Schelling, Eicher).

Regensburg:

Dr. phil. Karl-Heinz Tillmann, Regensburg: „Die Lehre vom Bösen in gesamt-systematischen Entwürfen deutscher katholischer Theologen im 19. Jahrhundert: Johann Baptist Hirscher, Franz Anton Staudenmaier, Anton Berlage" (Auer, Rief).

Stefan Hirschlehner, St. Pölten: „Modi der Parusie des Absoluten. Bestimmungen einer Hermeneutik der Theologie G. W. F. Hegels" (Krenn, Petri).

Trier:

Anselm Rosenthal OSB: „Martyrologium und Festkalender der Bursfelder Kongregation. Von den Anfängen der Kongregation (1446) bis zum nachtridentinischen Martyrologium Romanum (1584)".

Czeslaw Sajdak, Poznań: „Der böhmische Liturgiker Anton Adalbert Hnogek (1799–1866) und seine Reformvorschläge zur Eucharistiefeier".

Heinz Lillig, Trier: „Identität durch Interaktion. Wege zur Identitätsfindung in der Religionspädagogik".

Tübingen:

Karl Brechenmacher, Rottenburg: „Joseph Beck (1803–1883). Leben und Werk" (Reinhardt, Puza).

Edward G. Farrugia SJ: „Aussage und Zusage zur Indirektheit der Methode Karl Rahners, veranschaulicht an seiner Christologie mit einer Konzentration auf den ‚Grundkurs des Glaubens'" (Kasper, Seckler).

Würzburg:

Franz Trautmann, Würzburg: „Das Weihnachtsfest als religionspädagogisches Problem. Analyse didaktischer Grundschulmaterialien und Aufarbeitung fachwissenschaftlicher Inhalte (1967–1980)" (Neuenzeit, Wittstadt).

Josef Urban, Bamberg: „Die Bamberger Kirche in Auseinandersetzung mit dem Ersten Vatikanischen Konzil" (Wittstadt, Ganzer).

Ludwig Remling, Münster: „Bruderschaften in Franken. Kirchen- und sozialgeschichtliche Untersuchungen zum spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Bruderschaftswesen" (Wittstadt, Weigand, Schreiner).

Heribert Niederschlag SAC: „Der Beitrag der Life- und Work-Bewegung zur Begründung christlicher Weltverantwortung" (Teichtweier, Scheele).

Graz:

Karl Prenner, Graz-Seckau: Der Sonnenheld Samson. Strukturanalytische und motivgeschichtliche Untersuchungen zum Buch der Richter, Kapitel 13–16 nach der logotechnischen Methode durchgeführt" (Schedl, Marböck).

Willibald Rodler, Graz-Seckau: „Die Notwendigkeit von pastoralen Strukturen (Dekanat, Pfarrverband) zwischen Diözese und Pfarren" (Gastgeber, Schwendenwein).

Anton Albrechter, Graz-Seckau: „Die Visitation und Inquisition von 1528 in der Steiermark. Edition der Texte und Darstellung der Aussagen über die kirchlichen Zustände" (Amon, Liebmann).

Innsbruck:

Alois Riedelsperger SJ: „Zur Ethik des alternativen Lebensstils – Eine moraltheologische Untersuchung anhand von österreichischen Initiativgruppen" (Rotter, Morel).

Joh. Baptist Banawiratma SJ: „Der Heilige Geist in der Theologie von Heribert Mühlen. Versuch einer Darstellung und Würdigung" (Vass, Stenger).

Karl Blumauer: „Kriterien wahren und falschen Glaubens. Eine Untersuchung zur paulinischen Argumentation" (Kehl, Stock).

Dr. phil. Anthony Banzi, Morogoro: „Magie als Lebensform – Sprachkritische und kulturphilosophische Untersuchung des Magiebegriffs im Anschluß an Winch's Interpretation von Wittgensteins Bemerkungen über Frazers ‚The Golden Bough'" (Richter, Satura).

Josef Beda Glaus, St. Gallen: „Der Klagepsalm des einzelnen in seiner Entstehungsgeschichte und in seiner christlichen Aktualisation" (Meyer, Kehl).

Dr. phil. Florian Uhl: „Begründung, Kritik und Lebenspraxis. Untersuchungen zum lebenspraktischen Fundament der Wissenschaft in Auseinandersetzung mit formalistischer und kritischrationalistischer Theorie der Wissenschaften" (Richter, Muck).

Dr. phil. Beda Ishika, Tanzania: „Formation of Conscience in modern Psychology and in the traditional life of the Wapare of Tanzania" (Satura, Coreth).

Wien:

Roman Kühschelm, Wien: „Jesu Vorhersage von Verfolgung. Eine exegetisch-bibeltheologische Untersuchung zu Mk 13,9–13 par und MT 23,29–36 par" (Kremer, Schulte).

Alois Schwarz, Wien: „Predigt als Auftrag und Zeugnis. Elemente eines Grundkurses der Predigtausbildung" (Müller, Weismayer).

Kazimierz Wojtowicz CR: „Die Frage nach Gott in der modernen polnischen Dichtung" (Müller, Wytrzens).

Ernst Douda, Wien: „Die Pfarr- und Klosterlisten der mittelalterlichen Passauer Bistumsmatrikeln für das Dekanat Pottenstein/Wien" (Lenzenweger, Dordett).

Jan Kupkt SAC: „Urlaub und Tourismus – Eine Herausforderung an die Kirche" (Müller, Weismayer).

Matthias Strommer O.Cist.: „Anton Wohlfahrt, 1801–1836 Abt des Neuklosters in Wiener Neustadt, ein Repräsentant des Spätjosephinismus" (Lenzenweger, Dordett).

Fribourg:

Pierre Casetti: „Psalm 49. Eine Auslegung" (Keel, Barthélemey).

Lorenzo Amigo Espada SM: „El Pentateuco de Constantinopla y la Biblia medevial romazdada judeo-española. Criterios y fuentes de traducción" (Barthélemy, Sugranyes de Franch).

Jacques Pillonel: „Prêcher la conversion. Essai de confrontation entre l'annonce de la conversion dans les Actes des Apôtres et la prédication de la conversion aujourd'hui" (Pasquier, Schüepp).

Werner Huber: „Der göttliche Spiegel" (Siegwart, Imbach).

José Hereu Bohigas OFM: „Transcendencia y Revelación de Dios (Secrétan, Pinto de Oliveira).

Luzern:

Gerhard Valerius SCJ: „Reaktion und Aufbruch. H. Félicité/R. Lamennais in den deutschen katholischen Zeitschriften (1817–1834/54)" (Conzemius, Wicki, Jurt).

Paul Vautier SAC: „Maria. Die Erzieherin. Darstellung und Untersuchung der marianischen Lehre P. Joseph Kentenichs (1885–1968)" (Müller, Christen).

Anton Bernet, Basel: „Die Vermittlung des Christlichen. Eine theologiegeschichtliche Untersuchung zu Paul Tillichs Anfängen des Theologisierens mit philosophischen Einsichten des Deutschen Idealismus" (Christen, Schmidig).

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

Zusammengestellt von Erwin Gotenburg, Münster, unter Mitarbeit von Instituten und Seminaren des Fachbereichs Kath. Theologie der Universität Münster

(Sigelverzeichnis s. ThRev LXVII, 1971, Sp. 149–160)

I. Allgemeines

Studi di storia sociale e religiosa. Scritti in onore di Gabriele de **Rosa** a cura di Antonio Cestaro. – Nap: Ed. Ferraro (1980). XVI, 1556 p.; Lire 40 000.

Religione, ateismo e filosofia. Scritti in onore del Prof. Vincenzo **Miano** nel suo 70° compleanno a cura della Facoltà di Filosofia dell'Università Pontificia Salesiana di Roma. – R: LAS (Libreria Ateneo Salesiano) (1980). 235 p. = Biblioteca di scienze religiose XXXIX; Lire 12 000.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Donner, Herbert: Der Redaktor. Überlegungen zum vorkritischen Umgang mit der Heiligen Schrift. – Henoch II, 1980, 1–30.

Stramare, Tarcisio: Die Neo-Vulgata. Zur Gestaltung des Textes. – BZ, N. F. XXV, 1981, 67–81.

Anderson, Bernhard W.: Tradition und scripture in the community of faith. – JBL C, 1981, 5–21.

Myers, David G.: The inflated self. Human illusions and the biblical call to **hope**. – NY: Seabury Pr. (1980). XV, 189 p.

2. Altes Testament

Scripture in context. Essays on the comparative method. Ed. by Carl D. Evans, William W. Hallo, John B. White. – Pittsburgh, Penns.: Pickwick Pr. 1980. XIV, 328 p. = Pittsburgh theological monograph series XXXIV; $ 13,50; [cont.:] p. 1–26: Hallo, William W.: Biblical history in its Near Eastern setting: The contextual approach; p. 27–57: Millar, William R.: Oral poetry and Dumuzi's dream; p. 59–77: Andreasen, Niels-Erik A.: **Genesis 14** in its Near Eastern context; p. 79–100: Savage, Mary: Literary criticism and biblical studies: A rhetorical analysis of the **Joseph** narrative; p. 101–121: Schmitt, John J.: Pre-Israelite Jerusalem; p. 123–139: Saint-Laurent, George E.: Light from Ras Shamra on **Elijah**'s ordeal upon Mount Carmel; p. 141–156: Polley, Max E.: Hebrew prophecy within the Council of Yahweh, examined in its ancient Near Eastern setting; p. 157–178: Evans, Carl D.: Judah's foreign policy from **Hezekiah** to **Josiah**; p. 179–195: White, John B.: Universalization of history in **Deutero-Isaiah**; p. 197–219: Davison, Jean M.: The oikoumene in ferment: A cross-cultural study of the sixth century; p. 221–244: Schultz, Carl: The political tensions reflected in **Ezra-Nehemiah**; p. 245–262: Thomas, J. Douglas: Jewish Apocalyptic and the comparative method; p. 263–290: Jones, Bruce William: **Antiochus Epiphanes** and the persecution of the Jews.

Essays on the patriarchal narratives. Ed. by A. R. Millard and D. J. Wiseman. – (Leicester:) Inter-Varsity Press (1980). 223 p.; £ 7,50; [cont.:] p. 11–42: Goldingay, John: The patriarchs in scripture and history; p. 43–58: Millard, A. R.: Methods of studying the patriarchal narratives as ancient texts; p. 59–92: Bimson, J. J.: Archaeological data and the dating of the patriarchs; p. 93–138: Selman, M. J.: Comparative customs and the patriarchal age; p. 139–156: Wiseman, D. J.: Abraham reassessed; p. 157–188: Wenham, G. J.: The religion of the patriarchs; p. 189–205: Baker, D. W.: Diversity and unity in the literary structure of Genesis.

Oden, Jr., Robert A.: Divine aspirations in atrahasis and in **Genesis 1–11**. – ZAW XCIII, 1981, 197–216; p. 216–224: Lang, Bernhard: „Du sollst nicht nach der Frau eines anderen verlangen." Eine neue Deutung des 9. und 10. Gebots.

Duhaime, Jean-L.: Le sacrifice d'Isaac ‹**Gn 22, 1–19**›: l'héritage de Gunkel. – Science et esprit XXXIII, 1981, 139–156; p. 157–177: Genest, Olivette: Analyse sémiotique de **Gn 22, 1–19**.

García López, Félix: Del «Yahvista» al «Deuteronomista». Estudio crítico de Genesis **24**. – RB LXXXVII, 1980, 242–273. 350–393. 514–559.

Butterweck, Annelise: Jakobs Ringkampf am Jabbok. **Gen. 32, 4**ff in der jüdischen Tradition bis zum Frühmittelalter. – Ffm, Bern: Lang (1981). IV, 221 S. = Judentum und Umwelt III; sfr 55,– [Diss., Köln]

Müller, Hans-Peter: Der Jahwename und seine Deutung **Ex 3, 14** im Licht der Textpublikationen aus Ebla. – Biblica LXXII, 1981, 305–327; p. 347–371: Kloppenborg, John S.: **Joshua 22**: The priestly editing of an ancient tradition.

Cortese, Enzo: L'esegesi di H ‹**Lev. 17–26**›. – RBibl XXIX, 1981, 129–146; p. 147–176: Spreafico, Ambrogio: **Amos** strutture formale e spunti per una interpretazione.

Jüngling, Hans-Winfried, SJ: Richter 19 – Ein Plädoyer für das Königtum. Stilistische Analyse der Tendenzerzählung **Ri 19.1–30a**; **21,25**. – R: Biblical Institute Pr. 1981. XII, 319 p. = Analecta biblica LXXXIV; Lire 19 000.

Trebolle Barrera, Julio C.: Salomon y Jeroboan. Historia de la recensión y redacción de **I Reyes 2–12, 14**. – Salm, Jer: Univ. Pont. Inst. Español Bibl. y Arqueológico 1980. XLVII, 524 p. = Bibliotheca Salmanticensis – Dissertationes III; pes 1650.

Alonso Schökel, L[uis] – J. L. Sicre Diaz Profetas. Introducciones y comentario con la colaboración de S. Breton y E. Zurro. (Tom.) I: Isaías, Jeremías, II: Ezequiel. Doce Profetas Menores, Daniel, Baruc, Carta de Jeremías. – Madr: Ed. Cristianidad (1980). 1373 p. = Nueva Biblia Española – Comentario.

Macintosh, A(ndrew) A(lexander): **Isaiah XXI** twenty-one. A palimpset. – Cambr [e. a.]: Cambridge Univ. Press (1980). XI, 156 p.

Lupieri, Edmondo: Il cielo è il mio trono. Isaia **40,12** e **66,1** nella tradizione testimoniaria. – R: Ed. di Storia e Letteratura 1980. 120 p. = Temi e Testi XXVIII; Lire 12 000.

Barton, John: Amos's oracles against the nations. A study of **Amos 1.3–2.5**. – Cambr, Lo, NY: Cambridge Univ. Press (1980). X, 83 p. = Society for Old Testament Study – Monograph Series VI; £ 6,–.

Loader, J. A.: **Esther**. – Nijkerk: Callenbach 1980. 201 blz. = De Prediking van het Oude Testament.

Coats, George W: Strife and reconciliation: Themes of a biblical theology in the Book of Genesis. – Horizons in biblical theology II, 1980, 15–37; p. 39–68: Gaston, Lloyd: Abraham and the righteousness of God.

Erkelens, J. L.: Maak u op ...! **Jona** in het Oude Testament. [Beil.:] Jona. Vier vertalingen. – 's-Grav: Uitg. Boekencentrum (1980). 135 blz., 16 blz.; hfl 21,–.

Rossetti, Bartolomeo: La Bibbia seconno noantri. L'esodo d'Israele da Mosè a Giosuè. Presentazione di Carlo Maria Martini. – (R:) Città Nuova Ed. (1980). XVI, 351 p.; Lire 10 000.

Fischer, Thomas: Seleukiden und Makkabäer. Beiträge zur Seleukidengeschichte und zu den politischen Ereignissen in Judäa während der 1. Hälfte des 2. Jahrhunderts v. Chr. – Bochum: Brockmeyer in Komm. 1980. XIII, 252 S., zahlr. Falttaf. mit Kt.; DM 38,–.

3. Neues Testament

Parente, F.: Λεγιὼν ὄνομα μοι, ὅτι πολλοί ἐσμεν ‹**Mc. 5,9** e par.› – È davvero Marco un vangelo romano? – Henoch II, 1980, 156–200.

Alvarez Verdes, Lorenzo: El imperativo cristiano en San Pablo. La tensión indicativo-imperativo en **Rom 6**. Análisis estructural. – Valencia: (Inst. Jerónimo) 1980. 259 p. = Institución San Jerónimo XI; pes 1200.

Picca, Juan V.: Romanos **13, 1–7**. Un texto discutido. Prolegómenos para su interpretación. – R: (Libr. Ateneo Salesiano 1981). 224 p. = Biblioteca di scienze religiose XXXIV; Lire 18 000.

Neyrey, Jerome H.: The form and background of the polemic in **2 Peter**. – JBL XCIX, 1980, 407–431.

Prigent, Pierre: L'**Apocalypse** de Saint **Jean**. – (Laus, P:) Delachaux & Niestlé (1981). 383 p. = Commentaire du Nouveau Testament II, 14.

Schenk, Wolfgang: Synopse zur **Redenquelle** der Evangelien. Q-Synopse und Rekonstruktion in deutscher Übersetzung mit kurzen Erläuterungen. – Düs: Patmos (1981). 138 S.; kart. DM 32,80.

Maloney, Elliot C.: Semitic interference in **Marcan** syntax. – (Chico, Cal.:) Scholars Press (1981). XVII, 311 p. = Society of Biblical Literature – Dissertation series LI.

Murtado, Larry W.: Text-critical methodology and the pre-Caesarean text. Codex W in the Gospel of Mark. – GrR, Mich.: Eerdmans 1981. X, 100 p. = Studies and documents XLIII.

Bailey, Kenneth E.: Through peasant eyes. More **Lucan** parables, their culture and style. – GrR, Mich.: Eerdmans (1980). XXIII, 187 p.

Lindijer, Coert H.: De armen en de rijken bij Lucas. – 's-Grav: Boekencentrum B. V. (1981). 151 blz.; hfl 19,90.

Schein, Bruce E.: Following the way. The setting of **John**'s Gospel. – Minneapolis, Minn.: Augsburg Publ. House (1980). 223 p.

Quaere Paulum. Miscelánea. Homenaje a Monseñor Doctor Lorenzo **Turrado**. – Salm: Univ. Pontificia 1981. 318 p. = Bibliotheca Salmanticensis – Estudios XXXIX; pes 775; [cont.:] p. 9–26: Díez Macho, A.: «Ho Nazoraios»; p. 27–61: Ramos, Felipe F.: Los Doce y los «otros»; p. 63–78: Sánchez Caro, José Manuel: El trasfondo judío del discurso de Esteban ‹Hech. 7, 2–53›; p. 79–106: Rodríguez Molero, Francisco J.: «Salvación» y «condenación» en los Hechos de los Apóstoles; p. 108–118: Sabugal, Santos, OSA: La conversión de S. Pablo ‹**Gál. 1, 1.11–17**›; p. 119–148: Pikaza, Xabier: Conocimiento de Dios y juicio escatológico ‹Introducción a **Ro. 1, 18–3, 20**›; p. 149–161: Vidal García, Senén: **Flp. 2, 6–11**: Su lugar teológico; p. 163–171: Coppens, J.: Les communautés ecclésiales pauliniennes; p. 173–180: Pastor-Ramos, Federico: S. Pablo como pensador original sobre la libertad; p. 181–193: González Ruiz, J. M.: Sexo y mujer en el Corpus Paulino; p. 195–214: Legase, S.: Paul et le judéo-christianisme hétérodoxe; p. 217–236: Trevijano Etcheverría, Ramón: El Apocalipsis de Pablo ‹NHC V2: 17, 19–24, 9›; p. 293–311: Pérez, Gabriel: La obra literaria de Mons. Dr. D. Lorenzo Turrado.

Isser, Stanley: Jesus in the Samaritan Chronicles. – Journal of Jewish Studies XXXII, 1981, 166–194.

Haacker, Klaus: Neutestamentliche Wissenschaft. Eine Einführung in Fragestellungen und Methoden. – Wup: Brockhaus (1981). 104 S.

Stegemann, Wolfgang: Das Evangelium und die **Armen**. Über den Ursprung der Theologie der Armen im Neuen Testament. – (Mchn:) Kaiser (1981). 68 S. = Kaiser Traktate LXII; kart. DM 7,80.

Espinel Marcos, José Luis: La **eucaristía** del Nuevo Testamento. – Salm: Ed. San Esteban 1980. 300 p. = Glosas VII; pes 500.

Bij Brood en beker. Leer en gebruik van het heilig **avondmaal** in het Nieuwe Testament en in de geschiedenis van de westerse kerk. Onder redaktie van W. van't Spijker [e. a.]. – Goudriaan: de Groot 1980. 456 blz.; hfl 75,–.

Vanhoye, Albert: **Prêtres** anciens, prêtre nouveau selon le Nouveau Testament. – P: Éd. du Seuil (1980). 365 p. = Parole de Dieu; F 77,50.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Seeliger, Hans Reinhard: Apologetische und fundamentaltheologische Kirchengeschichtsschreibung. – WiWei XLIV, 1981, 58–72.

Kingdon, Robert M.: The Church: Ideology or institution? – ChH L, 1981, 81–97.

De Meijer, Albéric – Martijn Schrama: Bibliographie historique de l'Ordre de Saint Augustin **1975–1980**. – Augustiniana XXXI, 1981, 5–159.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Philoxenia. Bernhard **Kötting** gewidmet von seinen griechischen Schülern. Hrsg. von Anastasios Kallis. – Mstr: Aschendorff 1980. VII, 310 S.; Lw. DM 78,–; [enth.:] S. 1–19: Tabancis, Georgios: Bernhard Kötting. Der Lebensweg eines Priesters und Hochschullehrers; S. 21–30: Alevisopoulos, Antonios: Die Kirche von Griechenland und ihre Pflichten den Auswanderern gegenüber; S. 31–37: Augoustinos, Bischof von Elaia: Ökumene am Ort; S. 39–49: Basdekis, Athanasios: Die orthodoxen Kirchen und die innerdeutsche Ökumene; S. 51–96: Chrysostomos, Metropolit von Peristerion (Athen) (Gerassimos Zaphiris): Der Logos Gottes als Quelle des Lebens nach **Athanasios** dem Großen; S. 97–120: Fourlas, Athanasios: Adler und Doppeladler. Materialien zum „Adler in Byzanz" – Mit einem bibliographischen Anhang zur Adlerforschung; S. 121–141: Gregoriadis, Konstantinos: Τό οὐσιαστικό περιεχόμενο τῆς ἀγωγῆς; S. 143–157: Kallis, Anastasios: **Philanthropia**. Das Prinzip der Liebe in der orthodoxen Kirche und Theologie; S. 159–172: Kariotoglou, Alexandros: Die Problemstellung des Patriarchen **Gennadios Scholarios** gegenüber dem Islam; S. 173–191: Katsanakis, Anastasios: Anmerkungen zur Dialektik vom religiösem Kult und Gesellschaft in Griechenland; S. 193–199: Kornarakis, Ioannis: Τό »σύμπλεγμα τοῦ 'Ησαῦ«; S. 201–221: Mantsouneas, Evangelos: 'Η Δικαστική 'Εξουσία τῆς 'Εκκλησίας καί αἱ Θεμελιώδεις αὐτῆς 'Αρχαί; S. 223–232: Orphanos, Markos: Some points of **Mark** of **Ephesus'** criticism of the Filioque; S. 233–245: Papakonstantinou, Christoforos: 40 Jahre Orthodoxe Theologie. Vom 1. zum 2. orthodoxen theologischen Kongreß in Athen; S. 247–258: Pitsiounis, Gregorios: **Johannes Chrysostomus** über den Vorrang des Bischofs von Rom; S. 259–279: Tsananas, Georgios: Humor bei **Basilius** dem Großen; S. 281–307: Voulgarakis, Ilias: Missionsangaben in den Briefen der Asketen **Barsanuphius** und **Johannes**.

Mühlsteiger, Johannes: Exomologese. – ZKTh CIII, 1981, 1–32. 129–155.257–288.

3. Alte Kirchengeschichte

Simon, Marcel: Le Christianisme antique et son contexte religieux. Scripta Varia Vol. I.II. – Tü: Mohr 1981. XX, VI, 852 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament XXIII; DM 285,–.

Bolgiani, Franco: Religione popolare. – Aug XXI, 1981, 7–75; p. 77–90: Bianchi, Ugo: Religiosità popolare cristiana e pagana; p. 91–98: Filoramo, Giovanni: Un aspetto di religione popolare nella "Vita di Cipriano" de diacono **Ponzio**; p. 99–117: Monaci, Adele: **Origene** ed "i molti": due religiosità a contrasto; p. 119–133: Zangara, Vincenza: L'*inventio* dei corpi dei martiri Gervasio e Protasio. Testimonianze di **Agostino** su un fenomeno di religiosità popolare; p. 135–151: Pietrella, E.: I pellegrinaggi ai Luoghi Santi e il culto dei martiri in **Gregorio** di **Nissa**; p. 153–167: Devoti, Domenico: **Massimo** di **Torino** e il suo pubblico; p. 169–177: Prete, Serafino: Il carme 20 di **Paolino** di **Nola**. Alcuni aspetti letterari e cultuali; p. 179–188: Naldini, M.: Testimonianze cristiane negli amuleti greco-egizi; p. 189–206: Forlin Patrucco, Marcella: Cristianesimo e vita rurale in Siria nel IV–V secolo; p. 207–242: Pasquato, Ottorino: Religiosità popolare e culto ai martiri, in particolare a Costantinopoli nei secc. IV–V, tra paganesimo, eresia e ortodossia; p. 243–257: Roda, Sergio: Religiosità popolare nell'Italia nord-occidentale attraverso le epigrafi cristiane nei secoli IV–VI.

Faivre, Alexandre: Le texte grec de *La Constitution ecclésiastique des apôtres*, 16–20 et ses sources. – RSR LV, 1981, 31–42; p. 43–51: Ménard, Jacques E.: Les repas ‹sacrés› des Gnostiques.

Cantalamessa, Ramiero: Cristo "Immagine di Dio". Le tradizioni patristiche su Colossesi I, 15. – RStLR XVI, 1980, 181–212.345–380.

Trigg, Joseph W.: The charismatic intellectual: **Origen**'s understanding of religious leadership. – ChH L, 1981, 5–19.

Jaschke, Hans-Jochen: **Irenäus** von **Lyon**. „Die ungeschminkte Wahrheit." – R: Ed. Academiae Alfonsianae 1980. 155 p. = Eirenaios II.

Sordi, Marta: La data dell'edito di **Decio** e il significato della persecuzione anticristiana. – RSCI XXXIV, 1980, 451–461.

Penamaria de Llano, Antonio: La salvación por la fe. La noción "Fides" en **Hilario** de **Poitiers**. Estudio filológico-teológico. – Burgos: Facultad de Teología 1981. 228 p. = Publicaciones de la Facultad de Teologia del Norte de España XLVII; pes 1000.

D'Haenens, Albert: De la trace hétérodoxe. (Paléo)graphie et (histoire de l'hétéro)doxie dans les travaux de Roger Gryson sur les scolies ariennes du concile d'Aquilée ‹381›. – RTL XI, 1981, 212–228; p. 235–240: Doignon, J.: "Spiritus sanctus ... usus in munere" ‹Hilaire de Poitiers, *De Trinitate* 2,1›.

Sesboueé, Bernard: L'Apologie d'**Eunome de Cyzique** et le Contre Eunome ‹L. 1–3› de **Basile de Césarée**, Présentation, analyse théologique et traduction française. – R 1980: (Typis Pont. Univ. Gregorianae). 92 p.; Lire 5000 [Diss., Roma. Gregoriana]

Schultze, Bernhard: Die Pneumatologie des Symbols von Konstantinopel als abschließende Formulierung der griechischen Theologie ‹381–1981›. – OChP XLVII, 1981, 5–54; p. 55–86: De Vries, Wilhelm: Die Obsorge des hl. **Basilius** um die Einheit der Kirche im Streit mit Papst Damasus; p. 87–121: Brock, Sebastian: The conversation with the Syrian Orthodox under Justinian ‹532›; p. 122–157: Arranz, Miguel: L'office de l'Asmatikos Orthros (‹matines chantées›) de l'ancien Euchologe byzantin; p. 158–188: Griffith, Sidney H.: Chapter ten of the *Scholion:* Theodore Bar Kônî's Apology for Christianity.

Willebrands, J.: Le Concile de Constantinople de 381, IIe œcuménique: Son importance et son actualité. – Irénikon LIV, 1981, 163–191.

Schäferdiek, Knut: Zu Verfasserschaft und Situation der epistula ad Constantiam de imagine Christi. – ZKG XCI, 1980, 177–186; S. 187–206: Rosenbaum, Hans-Udo: Der Hoheliedkommentar des **Nilus** von **Ancyra**. MS Ogden 30 und die Katenenüberlieferung.

Pillinger, Renate: Die Tituli historiarum oder das sogenannte Dittochaeon des **Prudentius**. Versuch eines philosophisch-ärchaologischen Kommentars. – Wien: Verl. der Österr. Akademie der Wissenschaften 1980. 142 [69] S., Ill. = Denkschriften/Österr. Akademie der Wissenschaften. Philol.-Hist. Klasse CXLII

Gryson, Roger: Débat de **Maximinus** avec **Augustin**. Scolies ariennes sur le Concile de'Aquilée. Concordance et index. – Louvain-la-Neuve: Publ. du Centre de Traitement Électronique des Documents – Université Cath. de Louvain 1980. XIII, 212 p. = Littérature Arienne Latine I = Informatique et Étude de Textes XI, 1; FB 1250,–.

Vogt, Hermann J.: Das gespaltene Konzil von **Ephesus** und der Glaube an den einen Christus. – TrThZ XC, 1981, 89–105.

Vorarbeiten zu einem Augustinus-Lexikon. A 13 = De Vera Religione. Werksindex. Bearb. von Werner Hensellek und Peter Schilling. EDV-Belange: Johannes Divjak. – Wien: Verl. der Österr. Akademie der Wissenschaften Philos.-histor. Klasse = Kommission zur Herausgabe des Corpus der lateinischen Kirchenväter = Beihefte zum Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum V; kart. DM 70,–.

Cyrillus [Alexandrinus]: Qērellos. Von Bernd Manuel Weischer. Bd. IV, 3: Traktate des Severianus von Gabala, Gregorios Thaumaturgos und Kyrillos von Alexandrien. – Wiesb: Steiner 1980. 143 S. = Äthiopistische Forschungen VII; Lw. DM 78,–.

Janeras, Sebastià: La predicació pasqual i baptismal de Procle de Constantinoble. – Revista Catalana de Teologia V, 1980, 131–151.

Talatinian, Basilio: Il monofisismo nelle Chiesa armena. Storia e dottrina. – Jer: Franciscan Pr. (1980). 122 p., 4 tables = Studium Biblicum Franciscanum Analecta XIV.

Gandolfo, Emilio: **Gregorio Magno** – Servo dei servi di Dio. – (Mil:) Istituto Propaganda Libr. (1980). 172 p. = La Bibbia e i Padri.

4. Mittelalter und Neuzeit

Nipperdey, Thomas: Die Aktualität des Mittelalters. Über die historischen Grundlagen der Modernität. – GWissUnt XXXII, 1981, 424–431.

Völker, Werner: Die Unabhängigkeit der **Bulgarisch-Orthodoxen Kirche** und ihr Verhältnis zum Staat **bis 1877**. – KiOst XXIV, 1981, 56–82.

Bürgerschaft und Kirche. 17. Arbeitstagung in Kempten, 3.–5. Nov. 1978. Hrsg. von Jürgen Sydow. – Sigmaringen: Thorbecke 1980. 199 S. = Stadt in der Geschichte VII; [enth.:] S. 9–25: Sydow, Jürgen: Bürgerschaft und Kirche im Mittelalter. Probleme und Aufgaben der Forschung; S. 26–37: Czacharowski, Antoni: Die Bruderschaften der mittelalterlichen Städte in der gegenwärtigen polnischen Forschung; S. 38–66: Naujoks, Eberhard: Vorstufen der Parität in der Verfassungsgeschichte der schwäbischen Reichsstädte ‹1555–1648›. Das Beispiel **Augsburgs**; S. 67–88: Schindling, Anton: Die Reformation in den Reichsstädten und die Kirchengüter. **Straßburg, Nürnberg** und **Frankfurt** im Vergleich; S. 89–96: Lang, Peter Thaddäus: Die katholische Minderheit in der protestantischen Reichsstadt **Ulm**; S. 97–112: Katzinger, Willibald: Die Bruderschaften in den Städten Oberösterreichs als Hilfsmittel der Gegenreformation und Ausdruck barocker Frömmigkeit; S. 113–129: Blaufuss, Dietrich: Bürgerschaft und Kirche im **Pietismus**; S. 130–134: Fried, Pankraz: Kirche und Arbeiterschaft in **Augsburg** im **19.** Jahrhundert; S. 135–155: Fassl, Peter: Kirche und Arbeiterschaft in **Augsburg** während des **19.** Jahrhunderts; S. 156–192: Beiträge aus der Diskussion.

5. Mittelalter

Fink, Karl August: Papsttum und Kirche im abendländischen Mittelalter. – Mchn: Beck 1981. 212 S.; kart. DM 38,–.

Dinzelbacher, Peter: Vision und Visionsliteratur im Mittelalter. – Stu: Hiersemann 1981. 288 S. = Monographien zur Geschichte des Mittelalters XXIII; DM 160,– [Habil.-Schrift, Stuttgart]

Hamilton, Bernard: The Latin Church in the Crusader states. The Secular Church. – Lo: Variorum Publ. 1980. X, 409 p.; £ 17,95.

Barlow, Frank: **William I**'s relations with **Cluny**. – JEH XXXII, 1981, 131–141; p. 143–166: Barber, Malcolm: The pastoureaux of 1320; p. 265–283: Orme, Nicholas: Education and learning at a medieval English Cathedral: **Exeter 1380–1548**.

Bredero, A.H. Une controverse sur **Cluny** au **XII**e siècle. – RHE LXXVI, 1981, 48–72.

Goodich, Michael: The contours of female piety in later medieval hagiography. – ChH L, 1981, 20–32; p. 141–151: Andrea, Alfred J.: Walter, Archdeacon of London, and the *Historia Occidentalia* of **Jacques de Vitry**.

Cardini, Franco: **Francesco** d'**Assisi** e gli animali. – StudFranc LXXVIII, 1981, 7–46; p. 47–121: Lauriola, Giovanni: Introduzione al concetto di scienza in generale nella ‹Lectura› e nell'‹Ordinatio› di **Duns Scoto**; p. 123–131: Donnini, Mauro: La ‹Vita Lactantii› di fra Mauro Michele da Cortona.

Pásztor, Edith: Frate Leone testimone di san Francesco. – CollFr L, 1980, 35–84; p. 235–251: Bérubé, Camille: Symbolisme, image et coïncidence des contraires chez saint **Bonaventure**.

Lohr, Charles: Theologie und/als Wissenschaft im frühen 13. Jahrhundert. – Internat. kath. Zeitschrift »Communio« X, 1981, 316–330.

Libera, Alain de: Théorie des universaux et réalisme logique chez **Albert** le **Grand**. – RSPhTh LXV, 1981, 55–74; p. 75–99: Wéber, Édouard: Langage et méthode négatifs chez Albert le Grand.

Bradley, Denis J.M.: Aristotelian science and thomistic theology. – HeythrJ XXII, 1981, 162–171.

Abbà, Giuseppe: La nuova concezione dell'habitus virtuoso nella Summa Theologiae di S. **Tommaso** d'**Aquino**. – Sales XLIII, 1981, 71–118; p. 119–138: Gastaldelli, Ferruccio: Spiritualità e missione del vescovo in un sermone inedito di **Goffredo** di **Auxerre** su San Gregorio.

O'Callaghan, Joseph F.: The ecclesiastical estate in the Cortes of **León-Castile, 1252–1350**. – CHR LXVII, 1981, 185–213.

Bormann, Karl: Johannes **Duns Scotus** zur Lehre von der Immaculata Conceptio Mariae. – WiWei XLIV, 1981, 45–58.

Walsh, Katherine: A fourteenth-century scholar and primate. **Richard Fitzralph** in Oxford, Avignon and Armach. – Oxf: Clarendon Pr. 1981. XVIII, 518 p.; £ 25,–.

Potestà, Gian Luca: Storia ed escatologia in **Ubertino** da **Casale**. – Mil: Vita e Pensiero 1980. 285 p. = Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore. = Scienze religiose V; Lire 26 000.

Dykmans, Marc: Le cérémonial papal de la fin du moyen âge a la Renaissance. Tome II: De Rome en Avignon ou le cérémonial de Jacques Stefaneschi. – Brux, R: Institut Historique Belge de Rome 1981. 569 p. = Bibliothèque de l'Institut Historique Belge de Rome XXV.

Die Regesten der Erzbischöfe von **Köln** im Mittelalter. Bd. VIII: **1370–1380** ‹Friedrich von Saarwerden›. Bearb. von Norbert Andernach. – Düs: Droste Verl. (1981). XXVIII, 612 S. = Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde XXI.

Schwarz, Reinhard: Die spätmittelalterliche Vorstellung vom richtenden Christus – ein Ausdruck religiöser Mentalität. – GWissUnt XXXII, 1981, 526–553.

Vassallo, Francesco Sav(erio): Risposta dell'uomo a Dio. Studio per una teologia dinamica delle ispirazioni secondo S(an) **Bernardino** da **Siena**. – Nap: Ed. Dehoniane (1980). 148 p.

Conti, Martino: La Sacra Scrittura nella predicazione di san **Bernardino**. – Antonianum LV, 1980, 549–572; p. 573–592: Gamboso, Virgilio: Il quaresimale "De christiana religione", appunti di lettura; p. 593–611: Glinka, Luis: La Chiesa nei "Sermones" bernardiniani; p. 612–633: Pesce, Pier Giuseppe: La religiosità popolare nella predicazione bernardiniana; p. 634–649: Mariani, Eliodoro: La predicazione bernardiniana contro l'usura; p. 650–674: Cardaropoli, Gerardo: L'apostolato bernardiniano in una pagina autobiografica del "De Evangelio Aeterno"; p. 675–694: Sisti, Adalberto: Il nome di Gesù negli Atti degli Apostoli; p. 695–729: Vásquez, Isaac: San Bernardino de Siena y España. Notas para una historia de la predicación popular en la Castilla del siglo XV; p. 730–741: Frascadore, Ermenegildo: Bibliografia bernardiniana dell'ultimo ventennio.

6. Gesamte Neuzeit

Histoire des Catholiques en **France** du **XV**e siècle à nos jours. Sous la direction de François Lebrun. – (Toul:) Privat (1980). 526 p.

Pichl, Robert: Die Bedeutung des **Kapuziner**ordens für die neuere literaturwissenschaftliche Predigtforschung. – CollFr L, 1980, 85–106; p. 107–167: Paolin, Giovanna: L'eterodossia nel monastero delle **Clarisse** di **Udine** nella seconda metà del '500: p. 169–226: Elizondo, Fidel: Ediciones capuchinas de la regla franciscana publicadas en lengua italiana; p. 253–268: Komosiński, Zdzisław: Die Gründung des ersten Kapuzinerklosters in Schlesien: **Neustadt** O. S. ‹Prudnik›; p. 269–275: Gach, Piotr: The **Polish** Franciscan movement in the Polish territories **1864–1914**; p. 277–284: Omaechevarría, Ignacio: Monasterios concepcionistas en **1680**. Un ejemplo en estadísticas oficiales insuficientes.

7. Reformation und kath. Erneuerung

Reformation principle and practice. Essays in honour of Arthur Geoffrey **Dickens**. Ed. by Peter Newman Brooks. – Lo: Scolar Press (1980). XII, 256 p.; [cont.:] p. 1–19: Rupp, Gordon: The battle of the books: The ferment of ideas and the beginning of the Reformation; p. 21–31: Elton, G.R.: The real **Thomas More**?; p. 33–52: Usher Chrisman, Miriam: Lay response to the Protestant Reformation in Germany, 1520–1528; p. 53–70: Broadhead, Philip: Politics and expediency in the Augsburg Reformation; p. 71–93: Midelfort, H. C. Erik: Protestant monastery? A Reformation hospital in Hesse; p. 95–117: Scribner, R. W.: Practice and principle in the German towns: Preachers and people; p. 119–133: Brooks, Peter Newman: The principle and practice of primitive Protestantism in Tudor England: Cranmer, Parker and Grindal as Chief Pastors, 1535–1577; p. 135–156: Duke, Alastair: Salvation by coercion: The controversy surrounding the 'Inquisition' in the Low Countries on the eve of the Revolt; p. 157–170: Strauss, Gerald: The mental world of a Saxon pastor; p. 171–202: Collinson, Patrick: Cranbrook and the Fletchers: Popular and unpopular religion in the Kentish Weald; p. 203–225: Cross, Claire: Priests into ministers: the establishment of Protestant practice in the City of **York, 1530–1630**; p. 227–239: Nuttall, Geoffrey F.: The heart of The Pilgrim's Progress; p. 241–247: Bibliography: Books, articles and principal reviews by A. G. Dickens ‹to 1979›.

Meinhold, Peter: Die **Marienverehrung** im Verständnis der Reformatoren des **16.** Jahrhunderts. – Saeculum XXXII, 1981, 43–58.

Ortner, Franz: Reformation, katholische Reform und Gegenreformation im Erzstift **Salzburg**. – Sa: Pustet 1981. 319 S.; Lw. DM 41,–.

Tracy, James D.: Erasmus and the Arians: Remarks on the *Consensus Ecclesiae*. – CHR LXVII, 1981, 1–10.

Hammer, Karl: **Oecolampad**s Reformprogramm. – ThZ XXXVII, 1981, 149–163.

McGiffert, Michael: William **Tyndale**'s conception of covenant. – JEH XXXII, 1981, 167–184; p. 185–197: Nicholls, David: Inertia and reform in the pre-Tridentine French Church: the response to Protestantism in the diocese of **Rouen, 1520–1562**; p. 285–301: Brigden, Susan: Tithe controversy in Reformation London; p. 303–319: Deutscher, Thomas: Seminaries and the education of Novarese parish priests, 1593–1627.

Kunzler, Michael: Die Eucharistietheologie des Hadamerer Pfarrers und Humanisten Gerhard **Lorich**. Eine Untersuchung der Frage nach einer erasmischen Meß- und Eucharistietheologie im Deutschland des 16. Jahrhunderts. – Mstr: Aschendorff 1981. XXV, 272 S. = Reformationsgeschichtliche Studien und Texte CXIX; kart. DM 64,–.

Walsh, K. J.: **Canmer** and the Fathers, especially in the defence. – The Journal of Religious History XI, 1980, 227–247.

D'Amico, John F.: Papal history and curial reform in the Renaissance. Raffaele **Maffei**'s ‹Breuis Historia› of Julius II and Leo X. – AHP XVIII, 1980, 157–210; p. 211–261: Fokciński, Hieronim: Le relazioni concistoriali nel Cinquencento; p. 263–296: Lestocquoy, Jean – Louis Duval-Arnould: Le cardinal Santa **Croce** et le Sacré Collège en 1565.

Weiss, James Michael: The technique of Faint Praise: Johann **Sturm**'s "Life of Beatus Rhenanus". – Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance XLIII, 1981, 289–302.

Knox, R. Buick: John **Calvin** – an elusive churchman. – SJTh XXXIV, 1981, 147–156.

Ganoczy, Alexandre – Klaus Müller: **Calvins** handschriftliche Annotationen zu Chrysostomus. Ein Beitrag zur Hermeneutik Calvins. – Wiesb: Steiner 1981. VIII, 166 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte CII; Lw. DM 46,–.

Schützeichel, Heribert: Calvins Einspruch gegen die Heiligenverehrung. – Cath XXXV, 1981, 93–116; S. 117–140: Breuning, Wilhelm: Das Erbsündenverständnis der Confessio Augustana: noch ungenützte Einsichten und Möglichkeiten?

Yost, John K.: The Reformation defense of clerical marriage in the reigns of Henry VIII and Edward VI. – ChH L, 1981, 152–165.

Jorissen, Hans: Die Bußtheologie der Confessio Augustana. Ihre Voraussetzungen und Implikationen. – Cath XXXV, 1981, 58–89.

Alberigo, Giuseppe: Du Concile de Trente au tridentinisme. – Irénikon LIV, 1981, 192–210.

Greaves, Richard L.: Theology and revolution in the Scottish Reformation. Studies in the thought of John **Knox**. – GrR, Mich.: Christian Univ. Pr. (1980). XI, 280 p.; $ 10,95.

Van't Spijker, W.: De synode van **Middelburg 1581**. Consolidatie van de gereformeerde kerkstructuur. – Theologia Reformata XXIV, 1981, 102–112.

Peyrous, Bernard: La réforme institutionnelle de l'archidiocèse de **Bordeaux** au temps du cardinal François de **Sourdis** ‹1599–1628›. – RHE LXXVI, 1981, 5–47.

8. Neuere Zeit

Richard, Robert – Denis Vatinel: Le consistoire de l'Eglise réformée du **Havre** au **XVII**e siècle: les pasteurs. – BSHPF CXXVII, 1981, 1–77; p. 79–101: Combes, Jean-Didier: Les protestants du consistoire de Viane-Lacaune ‹Tarn› au **XIX**e siècle; p. 219–254: McKee, Denis: Les protestants de Sedan et la révocation de l'Edit de Nantes: opposition, fuites et résistance.

Yould, G.M.: The Duke of Lauderdale's religious policy in Scotland, 1668–79: The failure of conciliation and the return to coercion. – The Journal of Religious History XI, 1980, 248–268; p. 269–288: Manberg, K.R.: Pattern of a pastorate: John Rippon at Carter Lane, Southwark ‹1773–1836›; p. 289–307: Frappell, L.O.: The Reformation as negative revolution or obscurantist reaction: The liberal debate on the Reformation in nineteenth-century Britain.

Prandi, Alfonso: La "Istoria ecclesiastica" di Giuseppe **Orsi** e la sua genesi. – RSCI XXXIV, 1980, 430–450; p. 462–497: Rizzo, Mariella: Mons. Luigi **Vetta** e la diocesi di Nardò dal 1849 alla rivoluzione unitaria.

Skarsten, Trygve R.: Erik **Pontoppidan** and his asiatic Prince Menoza. – ChH L, 1981, 33–43; p. 44–63: McLoughlin, William G.: Cherokees and Methodists, 1824–1834; p. 64–80: Findlay, James: Agency, denominations and the Western colleges, 1830–1860: Some connections between Evangelicalism and American higher education; p. 166–181: McKerrow, Ray E.: Archbishop **Whately**: Human nature and Christian assistance; p. 182–192: Foster, Lawrence: James J. **Strang**: The prophet who failed; p. 193–204: Luker, Ralph E.: Liberal theology and social conservatism: A Southern tradition, 1840–1920.

O'Connell, Patrick F.: Love's *mirrour* and the *meditationes vitae Christi*. – Analecta Cartusiana LXXXII, 2. 1980, 3–44; p. 45–58: Klee, Vincent – Christian de Backer: Le vinum medicatum (1702) du chartreux **Antoine Basel**. Sa formule conservée dans les annales de la chartreuse alsacienne de Molsheim recemment retrouvées à la chartreuse de Pleterje (Yougoslavie); p. 59–83: Stöhlker, Friedrich: Die Aufhebung der Reichskartause **Buxheim** in den Jahren 1802 und 1803; p. 84–118: Hogg, James: **Guillelmus de Yporegia**: *De origine et veritate perfecte religionis*.

Collectanea Cartusiensia. Ed. James Hogg. – Sa: Institut für Anglistik and Amerikanistik, Universität Salzburg 1980. 82 p. = Analecta Cartusiana LXXXII, 1; [enth.]: p. 3–21: Hocquard, Gaston: Lettre du prieur **Guiges I**er à un ami sur la vie solitaire; p. 23–58: L'Estang, Pierre Bujon: Les **Tixier**: Trois frères chartreux; p. 59–82: Hogg, James: The charterhouse of **Erfurt**.

Skevington Wood, A.: The eigtheenth century Methodist revival reconsidered. – EvO LIII, 1981, 130–148.

Bartfeld, F.: "Le Rappel des Juifs", selon L. C. de Saint-Martin. – RHPhR LXI, 1981, 137–145.

Roberts, M. J. D.: Private patronage and the Church of England, 1800–1900. – JEH XXXII, 1981, 199–223; p. 321–335: Murphy, Terrence: Lord **Acton** and the Free Church policy of Baron Ricasoli.

Dragas, George Dion.: Der ‹katholische› **Newman**. John Henry Newmans Weg zur Katholizität über die Kirchenväter. – Cath XXXV, 1981, 154–166.

Stache, Christa: Bürgerlicher Liberalismus und katholischer Konservativismus in **Bayern 1867–1871**. Kulturkämpferische Auseinandersetzungen vor dem Hintergrund von nationaler Einigung und wirtschaftlich-sozialem Wandel. – Ffm, Bern: Lang 1981. 197 S. = Europäische Hochschulschriften III, 148; kart. sfr 41,– [Diss., Freiburg/B]

Favrot, Brigitte: Le gouvernement allemand et le clergé catholique **lorrain** de **1890** à **1914**. – Wiesb: Steiner 1981. 284 p. m. zahlr. Tab. u. Diagr., Kt. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte. Beiheft XI; kart. DM 38,–.

Hause, Steven C. – Anne R. Kenney: The development of the catholic women's suffrage movement in France, 1896–1922. – CHR LXVII, 1981, 11–30; p. 31–49: La Fontaine, Charles V.: Father Paul **Wattson** of Graymoor and prayer for christian unity; p. 214–235: Grenier, Joseph A.: An apostolate of battle: *La Croix*, 1883–1890.

Rivinius, Karl Josef: Die Anfänge des "**Anthropos**". Briefe von P. Wilhelm **Schmidt** an Georg Freiherrn von Hertling aus den Jahren 1904 bis 1908 und andere Dokumente. – St. Augustin: Steyler Verlag 1981. 230 S. = Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn XXXII; kart. DM 32,50.

Papeleux, Léon: Les silences de **Pie XII**. – (Brux: Nouvelles Éd. Vokaer, S. A. 1980.) 292 p., 8 tables = Vokaer-Actualité.

Rashid, Sahin: Anglican clergymen and the Tithe question in the early nineteenth century. – The Journal of Religious History XI, 1980, 64–76; p. 77–94: Rooke, Patricia T.: The 'New Mechanic' in Slave society: Sociopsychological motivations and evangelical missionaries in the British West Indies; p. 95–110: Phillips, Paul T.: Religion and society in the cloth region of Wiltshire, c. 1830–70; p. 111–120: White, Peter: Reason and intuition in the theology of Theodore **Parker**; p. 121–135: Pugh, D. R.: Christian opinion in the 'Nineties': Some issues and concerns in the North West of England.

9. Neueste Zeit

Hardt, Michael: Papsttum und Ökumene. Ansätze eines Neuverständnisses für einen **Papstprimat** in der **protestantischen** Theologie des **20.** Jahrhunderts. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1981. 162 S. = Münchener Universitätsschriften Fachbereich Katholische Theologie = Beiträge zur Ökumenischen Theologie XX.

Cuddy, Edward: The **Irish** question and the revival of anti-Catholicism in the **1920**'s. – CHR LXVII, 1981, 236–255.

Nolte, Hans-Heinrich: Budgetakkumulation, Kollektivierungskampagne und Religionsbedrückung im ersten sowjetischen Fünfjahrplan. – KiOst XXIV, 1981, 83–105.

Molinari, Franco: Chiesa, azione cattolica e Fascismo nell'**Italia** settentrionale durante il pontificato di **Pio XI.** – SC CIX, 1981, 138–158.

Zur Geschichte der Bekennenden Kirche im **Rheinland**. [Hrsg. von] Joachim Beckmann u. Hans Prolingheuer. – Köln: Rheinland-Verlag; Bo: Habelt 1981. 178 S. = Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte LXIII.

Beckmann, Joachim: Hoffnung für die Kirche in dieser Zeit. Beiträge zur kirchlichen Zeitgeschichte **1946–1974**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1981. XII, 420 S. = Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte Reihe B: Darstellungen X; kart. DM 72,–.

Malgeri, Francesco: La chiesa **Italiana** e la guerra ‹**1940–45**›. – R: Ed. Studium 1980. 215 p. = Nuova Universale Studium XXXVI.

Doering-Manteuffel, Anselm: Katholizismus und Wiederbewaffnung. Die Haltung der deutschen Katholiken gegenüber der **Wehrfrage 1948–1955**. – Mz: Grünewald Verlag 1981. XXXI, 259 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B, XXXII.

Kertzer, David I.: Comrades and Christians. Religion and political struggle in Communist Italy. – Cambr [e. a.]: Cambridge Univ. Press (1980). XXI, 302 p.; £ 4,95.

Betti, Umberto: A proposito degli Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. – Antonianum LVI, 1981, 3–42.

Sarazin, Michel: **Jean-Paul II.** et l'église de France. La confiance et la crainte. – (P:) Orban (1980). 286 p.; F 60,–.

Bertetto, Domenico: Il rapporto di efficienza tra **Maria** e la Chiesa secondo gli Atti del Concilio Vaticano II. – Sales XLIII, 1981, 237–274.

IV. Missionswissenschaft

Bibliografia missionaria. Anno XLIV: **1980**. – CdV: Pont. Università Urbaniana 1981. 393 p.; US$ 16,–.

Castro, Manuel, OFM: Bibliografías de las Bibliografías franciscanas españolas e hispanoamericanas. – Archivo Ibero-Americano XLI, 1981, 3–222.

Beck, Hartmut: Brüder in vielen Völkern. 250 Jahre Mission der **Brüdergemeinde**. – Erl: Ev.-Luth. Mission 1981. 583 S. = Erlanger TB LVIII; DM 34,80.

Gulbenkian, Roberto: The translation of the Four Gospels into Persian. – Immensee: NZM 1981. 91 p. = Schriftenreihe der NZM XXIX; sfr 15,80.

Historia General de la Iglesia en América Latina. VII: **Colombia** y **Venezuela**. – Sal: Sígueme 1981. 689 p.; pes 2500.

Kim, Yung-Jae: Der Protestantismus in **Korea** und die calvinistische Tradition. Eine geschichtliche Untersuchung über Entstehung und Entwicklung der Presbyterianischen Kirche in Korea. – Bern/Ffm: Lang 1981. 211 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 140; sfr 46,–.

Evangelische Kirche in **Indien**. Hrsg. v. Hugald Grafe. – Erl: Ev.-Luth. Mission 1981. 427 S. = Erlanger TB LI; DM 32,–.

Nemer, Lawrence, SVD: Anglican and Roman Catholic attitudes on missions. An historical study of two English missionary Societies in the late nineteenth century ‹**1865–1885**›. – St. Augustin: Steyler Verlag 1981. 210 p. = Studia Instituti Missiologici S.V.D. XXIX.

Perrin, Joseph: Prêtre blanc en Afrique noire. – Tours: Mame 1980. 206 p.; F 69,–.

Akwue, Francis Amaechi, CSSp: A growing African vision of the Church's mission. – African Ecclesial Review XXIII, 1981, 148–161.

Bosch, David J.: Witness to the world. The Christian mission in theological perspective. – Lo: Marshall, Morgan & Scott 1980. X, 277 p. = Marshall's theological library; £ 7,20.

Rennstich, Karl: Die Bedeutung der **Armut** im Missionsverständnis der Väter. – Ev. Mission. Jahrb. XIII, 1981, 64–81.

Inculturation. – East Asian Pastoral Review (Manila) XVIII, 1981, 203–299.

Pourraz, Robert: La force des pauvres. Communautés chrétiennes au **Brésil**. – P: Ed. du Cerf 1981. 240 p. = L'évangile au XX^{e} siècle.

Lee, Ting Pong, Ignatius, CMF: De regiminis duplicitate in missionibus nota historica. – ComRel LXII, 1981, 27–35. 119–126.

Namibie. – Vivant Univers. Revue de la promotion humaine et chrétienne dans le monde (Namur) n° 334, juillet–août 1981, 1–41.

Nicaragua: desafío y oportunidad, nuevos cominos para la Iglesia. – Misiones Extranjeras XXVIIII, 1981, 329–463.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Guerra, Manuel: Historia de las religiones. I: Constantes religiosas. II: Los grandes interrogantes. III: Antología de textos religiosos. – Pamplona: EUNSA (1980). 378 p.; 369 p.; 378 p. = Biblioteca NT. Historia II–IV; pes 1440.

History of religions. Proceedings of the Thirteenth Intern. Congress of the Intern. Association for the History of Religions ‹Lancaster 15–22 August 1975›. Ed. by Michael Pye and Peter McKenzie. – (Leicester: Blackfriars Pr. 1980.) 188 p. = Leicester Studies in Religion II; £ 7,95.

Transitions and transformations in the history of religions. Essays in honor of Joseph M. **Kitagawa**. Ed. by Frank Reynolds and Theodore M. Ludwig. – Lei: Brill 1980. VI, 285 p. = Studies in the History of Religions. Suppl. to Numen XXXIX; hfl 96,–; [cont.:] p. 1–9: Kitagawa, Joseph Mitsuo: Biographical sketch, activities and bibliography; p. 11–21: Introduction – a methodology appropriate for the history of religions; p. 25–55: Ludwig, Theodore M.: "Remember not the former things": Disjunction and transformation in **Ancient Israel**; p. 56–88: Reynolds, Frank E. – Clifford, Regina T.: Sangha, society and the struggle for national integration: Burma and Thailand; p. 91–123: Denny, Frederick M.: Exegesis and recitation: Their development as classical forms of **Qur'ānic** piety; p. 124–149: Waugh, Earle H.: The Imam in the new world: Models and modifications; p. 153–184: Overmyer, Daniel L.: Dualism and conflict in Chinese popular religion; p. 185–218: Martinson, Paul V.: From reciprocity to contradiction: Aspects of the Confucian-Maoist transformation; p. 221–241: Waida, Manabu: **Buddhism** and the national community in early Japan; p. 242–260: LaFleur, William R.: The poet as seer: Basho Looks Back; p. 261–285: Davis, Winston: The secularization of **Japanese** religion: Measuring the myth and the reality.

Lazarus-Yafeh, Hana: Some religious aspects of **Islam**. A collection of articles. – Lei: Brill 1981. XII, 181 p.; hfl 56,–.

Bhattacharyya, Benoytosh: An introduction to Buddhist esoterism. – Delhi: Motilal Banarsidass 1980. XI, 184 p., ill.; $ 19.

Holt, John C.: Assisting the dead by venerating the living. Merit transfer in the early Buddhist tradition. – Numen XXVIII, 1981, 1–28.

DeSmet, R.: Natural law and the Dharma of renascent **Hinduism**. – Indian theological studies XVIII, 1981, 105–134.

M[a]cLeod, W(illiam) H(ewat): Early **Sikh** tradition. A study of the Janamsākhīs. By W. H. McLeod. – Oxf: Clarendon Pr. 1980. XIV, 317 p.; £ 15,75.

Briquel, Dominique: Jupiter, Saturne et le Capitole. Essai de comparison indo-européenne. – RHR CXCVIII, 1981, 131–161.

Harrington, Ann M.: The Kakure Kirishitan and their place in **Japan**'s religious tradition. – Japanese Journal of religious studies VII, 1980, 318–336.

VI. Religionsphilosophie

Tyn, Thomas M., OP: L'ascesi metafisica a Dio. Una lettura **albertina** del XII libro della metafisica di Aristotele. – Sacra doctrina XXVI, 1981, 5–65.

Clavell, Luis: El nombre propio de Dios según Santo **Tomás** de **Aquino**. – Pamplona: EUNSA 1980. 201 p. = Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra – Colección filosófica XXXIV.

Lauer, Quentin: **Hegel** on infinity. – Thought LVI, 1981, 287–300; p. 301–315: Harris, H. S.: Religion as the mythology of reason; p. 316–327: Flay, Joseph C.: Religion and the absolute standpoint.

Ullrich, Peter-Otto: Immanente Transzendenz. Georg **Simmels** Entwurf einer nach-christlichen Religionsphilosophie. – Ffm, Bern, Cirencester/U. K.: Lang (1981). 295 S. = Europäische Hochschulschriften XX, 64; sfr 68,– [Diss., München]

Weger, Karl-Heinz: Vom Elend des kritischen Rationalismus. Kritische Auseinandersetzung über die Frage der Erkennbarkeit Gottes bei Hans **Albert**. – Rgb: Pustet (1981). 119 S. = Pustets Theologische Bibliothek; kart. DM 14,80.

Cristaldi, Giuseppe: Prospettive di filosofia della religione. – (Mil:) Vita e Pensiero (1980). 113 p. = Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore – I Corsi Universitari; Lire 5600.

McCool, Gerald A., SJ: How can there be such a thing as a Christian philosophy? – Philosophical knowledge = Proceedings of the American catholic philosophical Association LIV, Wash (1980), 126–134; p. 135–143: Kovacs, George: Philosophy and faith in **Heidegger**.

Kraft, Michael: Thinking the physico-teological proof. – International journal for philosophy of religion XII, 1981, 65–74; p. 75–96: Kroon, Frederick W.: Plantinga on God, freedom, and evil.

Lotz, Johannes B.: Ist das Christentum für den heutigen **Atheismus** mitverantwortlich? – Religione, ateismo e filosofia. Scritti in onore del Prof. V. Miano, R 1980, 73–86; p. 87–91: Prini, Pietro: Il Manierismo e la nascità della cultura moderna; p. 93–103: Liverziani, Filippo: Ateismo e risveglio religioso; p. 105–115: Bagliolo, Luigi:

Negatività ed ateismo: piste per una ricerca; p. 117–134: Cottier, Georges: Sur quelques pages de L'Essence du Christianisme de **Feuerbach**: p. 135–149: Finance, Joseph de: Le sujet et l'attribut: Pascal et Feuerbach.

VII. Fundamentaltheologie

Fachorientierte Schwerpunktbildung. Hrsg.: Kommission "Curricula in Theologie" des Westdeutschen Fakultätentages durch Erich Feifel. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1980). 228 S. = Studium Katholische Theologie VI.

D'Collins, Gerald: Fundamental theology. – Lo: Darton, Longman & Todd (1981). 283 p.; £ 7,95.

Teologia e progetto-uome in Italia. Atti dell'VIII Congresso nazionale. [Di] (Luigi Sartori) [e. a.]. – Assisi: Città della Editrice (1980). 327 p. = Associazione Teologica Italiana; Lire 9000.

Theological concepts in **Kierkegaard**. Ed. by Niels Thulstrup and M. Mikulová Thulstrup. – Copenhagen: Reitzels 1980. 274 p. = Bibliotheca Kerkegaardiana V; dcr 150,–.

Arrigoni, Ermanno: Alle radici della secolarizzazione. La teologia di **Gogarten**. – (To:) Marietti (1981). 150 p. = Collana teologica.

Kirk, J. Andrew: Theology encounters revolution. – Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press (1980). 188 p. = Issues in contemporary theology; $ 4,95.

Wyss, Dieter: Zwischen Logos und Antilogos. Untersuchungen zur Vermittlung von Hermeneutik und Naturwissenschaft. Mit einem Vorwort von Eugen Biser. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1980). 711 S.

La sfida del femminismo alla teologia. [Di] Anne M[a]cGrew Bennett [e. a.] Ed. Mary E(lizabeth) Hunt, Rosino Gibellini. – (Brescia:) Queriniana (1980). 197 p. = Giornale di teologia CXXVIII.

Zugänge zur religiösen Erfahrung. Hrsg. von Otto Betz. Mit Beitr. von Otto Betz [u. a.]. – Düs: Patmos (1980). 112 S. = Patmos Paperbacks; [enth.:] S. 9–25: Mieth, Dietmar: Was ist Erfahrung? S. 26–36: Rosenberg, Alfons: Bild und Mysterium. Religiöse Erfahrung durch das Bild; S. 37–62: Eicher, Peter: Die verlorene Unschuld. Zum Verhältnis von Dogmatik und Poetik im christlichen Erfahrungsraum; S. 63–79: Betz, Otto: Konturen einer Theologie der Erfahrung und ihre Konsequenzen für die religiöse Erziehung; S. 80–112: Schibilsky, Michael: Religiöse Erfahrung in der Subkultur.

Ein Gott für die Welt. **Glaube** und **Sinnfrage** in unserer Zeit. Hermann Wieh ‹Hrsg.›. – Mchn: Pfeiffer (1980). 91 S. = Reihe Engagement; [enth.:] S. 11–37: Biser, Eugen: Glaubensvollzug und Sinnfindung; S. 37–57: Kasper, Walter: Gottes Glaube im Angesicht von säkularisierter und atheistischer Umwelt; S. 57–77: Jaschke, Hans-Jochen: Die Kirche und die Fülle der Zeit – Vom Sinn der Kirche in der Zeit; S. 77–89: Wieh, Hermann: Gelebter Glaube – Anforderungen an die Gemeindepastoral heute.

Gismondi, Gualberto: Fede e ragione scientifica. I limiti strutturali del razionalismo scientifico. – Rovigo: Istituto Padano di Arti Grafiche (1980). 367 p.; Lire 8500.

Hinchliff, Peter – David Young: The human potential. Christian faith as an approach to the everyday reality of this world. – Lo: Darton, Longman & Todd (1981). 162 p.; £ 4,50.

Cristo redentore dell'uomo – centro del cosmo e della storia. Testo ragionato e commenti all'enciclica "**Redemptor hominis**" – I messaggi più significativi del primo anno di pontificato. A cura di Gino Concetti con la collaborazione di (Antonio) Blasucci [e. a.]. – Mil: (Ed.) Massimo (1980). 606 p. = Sussidi pastorali e liturgici XLIV.

VIII. Dogmatik

Newlands, George: Theology of the love of God. – Lo [e. a.]: Collins 1980. 219 p.; £ 3,50.

Wölfel, Eberhard: Welt als **Schöpfung**. Zu den Fundamentalsätzen der christlichen Schöpfungslehre heute. – Mchn: Kaiser (1980). 62 S. = Theologische Existenz heute CCXII; kart. DM 12,60.

Evolutionstheorie und Schöpfungsglaube. Tagung der Gesellschaft Evangelische Akademie 20. bis 22. April 1979. – (Schmitten/Ts.: Evangel. Akademie Arnoldshain 1980.) 86 S. = Arnoldshainer Protokolle 1980, 6.

Hoffmann, Norbert: **Sühne**. Zur Theologie der Stellvertretung. – Eins: Johannes Verlag (1981). 137 S. = Sammlung Horizonte. N. F. XX; DM 22,–.

Martorell, José: Palabra, dogma, iglesia. ‹Apuntes para una interpretación kerygmática del **dogma cristológico**›. – Valencia: (Dominicos) 1980. 136 p.; pes 300.

McDermott, John M., SJ: Jesus and the Son of God title. – Greg LXII, 1981, 277–318.

Bertetto, Domenico: Il rapporto di efficienza tra **Maria** e la Chiesa secondo gli Atti del Concilio Vaticano II. – Sales XLIII, 1981, 237–274.

Langemeyer, Georg: Zur Erfahrbarkeit der **Gnade**. – ThGl LXX, 1980, 410–423.

Mondin, Battista: Le nuove ecclesiologie. Un'immagine attuale della **chiesa**. – (R:) Ed. Paoline (1980). 379 p. = Teologia XIX; Lire 8000.

Gomis Pomares, José: El **primado** del **Papa**, fundamento, centro y principio de la unidad de fe y de comunión de la Iglesia, en el **Concilio Vaticano I.** – Burgense XXI, 1980, 359–416.

Potvin, Thomas, OP: Guidelines for a working relationship between the pastoral magisterium and the theologians in the Church. – Studia canonica XV, 1981, 13–44.

Schmied, Augustin, CSSR: Perspektiven und Akzente heutiger **Sakramententheologie**. – WiWei XLIII, 1980, 17–44.

Zubiri, Xavier: Reflexiones teológicas sobre la **Eucaristía**. – EE LVI, 1981, 41–60.

Calvo Espiga, Arturo: Algunas orientaciones actuales de la teología de las **indulgencias**. – Burgense XXI, 1980, 417–450.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Consensus in theology? A dialogue with Hans **Küng** and Edward **Schillebeeckx**. By Hans Küng, Edward Schillebeeckx [e. a.]. Ed. by Leonard Swidler. – Phil: Westminster Pr. (1980). VIII, 165 p.

Meiden, Anne van der: Alleen van horen zeggen ... Bouwstenen voor een communicatieve theologie. – (Baarn: Ten Have 1980.) 127 blz. = Oekumene-Boeken; hfl 14,50.

„... erkämpft das **Menschenrecht**" (How christian are the human rights, dt.). Wie christlich sind die Menschenrechte? Hrsg. von Eckehart Lorenz. – Hbg: Luther. Verlagshaus 1981. 172 S. = Zur Sache. Kirchliche Aspekte heute XXII; kart. DM 14,80.

Dialog der Wahrheit. Perspektiven für die Einheit zwischen der **kathol.** u. der **orthodoxen** Kirche. Hrsg. von Anastasios Kallis. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1981). 124 S.; kart. DM 16,80; [enth.:] S. 11–31: Kallis, Anastasios: Par cum pari. Eine Bedingung des Dialogs und der Einheit zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche; S. 31–45: Diskussion; S. 47–59: Suttner, Ernst Christoph: Wie „katholisch" muß die orthodoxe Kirche werden? Erwartungen eines Katholiken im Hinblick auf die Einheit; S. 59–74: Aus der Diskussion; S. 75–90: Yannaras, Christos: Wie „orthodox" muß die katholische Kirche werden? Erwartungen eines Orthodoxen im Hinblick auf die Einheit; S. 90–96: Aus der Diskussion; S. 97–118: Schulz, Hans-Joachim: Eucharistiegemeinschaft. Die Bedeutung der liturgischen Kirche; S. 118–124: Aus der Diskussion.

Auschwitz – Krise der christlichen Theologie. Eine Vortragsreihe. Hrsg. von Rolf Rendtorff u. Ekkehard Stegemann. – (Mchn:) Kaiser (1980). 189 S. = Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog X; kart. DM 19,60; [enth.:] S. 9–25: Seebaß, Gottfried: Christlicher Antijudaismus und moderner Antisemitismus; S. 26–48: Rau, Gerhard: Die antijüdisch-antisemitische Predigt; S. 49–59: Hungar, Kristian: Faschismus und Antisemitismus; S. 60–81: Huber, Wolfgang: Die Kirche vor der „Judenfrage"; S. 82–98: Steiger, Lothar: Die Theologie vor der „Judenfrage" – Karl Barth als Beispiel; S. 99–116: Rendtorff, Rolf: Die jüdische Bibel und ihre antijüdische Auslegung; S. 117–139: Stegemann, Ekkehard: Der Jude Paulus und seine antijüdische Auslegung; S. 140–158: Thyen, Hartwig: Exegese des Neuen Testaments nach dem Holocaust; S. 159–177: Crüsemann, Frank: Tora und christliche Ethik; S. 178–188: Aufgaben einer christlichen Theologie nach Auschwitz.

Sicherheit und Entspannung in Europa. Deutsch-polnisches Symposion des Polnischen Ökumenischen Rates und der Evang. Kirche in Deutschland im Oktober 1979 in der Evang. Akademie Arnoldshain. – (Schmitten/Ts.: Evang. Akademie Arnoldshain 1980.) 115 S. = Arnoldshainer Protokolle 1980, 4.

Nikolaou, Theodor: Teilhabe am Mysterium der Kirche. Eine Analyse der Gespräche zwischen Ökumenischem Patriarchat und EKD. – OekRu XXX, 1981, 425–449.

Burg, A.: Christendissidenten en de russisch-orthodoxe kerk. – HCO XXXIII, 1981, 229–249; p. 250–266: Maan, P. J.: De dialoog tussen oud-katholieken en oosters-orthodoxen.

Finazzo, Giancarlo: I Musulmani e il Cristianesimo. Alle origini del pensiero islamico ‹secc. VII–X›. Pref. di Pietro Rossano. – R: Studium (1980). IX, 215 p. = Religione e società VIII; Lire 8000.

X. Moraltheologie

Häring, Bernhard: Frei in Christus. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens. III: Die Verantwortung des Menschen für das Leben. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1981). 484 S.; Lw. DM 58,–.

Sedgwick, Timothy F.: Revisioning Anglical moral theology. – Anglical theological review LXIII, 1981, 1–20.

Kiely, Bartholomew M.: Psychology and moral theology. Lines of convergence. – R: Gregorian Univ. Pr. 1980. XI, 302 p.; Lire 15 000; [Diss, Roma. Gregoriana]

Aubert, Jean-Marie: Y a-t-il des normes morales universelles? – RSR LV, 1981, 170–188.

Quelquejeu, Bernard: De deux formes autoritaire et autonome de la conscience morale. – RSPhTh LXV, 1981, 233–250.

Kaczynski, Edward: Verità sul bene nei diversi elementi della morale. – Revista di teologia morale XIII, 1981, 419–431; p. 432–454: Chitarin, Luigi: Etica e fede in J. H. **Newman**.

Argomenti morali in prospettiva di futuro. A cura di Eraldo Quarello. – R: LAS – (Libr. Ateneo Salesiano) (1981). 108 p. = Biblioteca di scienze religiose XLVI; Lire 6000; [cont.:] p. 9–22: Quarello, Eraldo: Morale cristiana mutabile o immutabile?; p. 23–41: Lombardi, Federico, SJ: Dibattito nucleare, energetico e ambientale; p. 43–56: Macario, Lorenzo: Giudizi morali dei giovani sull'esercizio della sessualità prima del matrimonio; p. 57–69: Bertone, Tarcisio: Significato e problemi del nuovo Concordato fra la S. Sede e l'Italia.

Deddens, Clarence: A theological analysis of the ethical and religious directives for Catholic Health Facilities in the United States. – Roma 1980. IX, 254 p. [Diss., Roma Pont. Univ. S. Thoma]

Looser, Gabriel: **Homosexualität,** menschlich – christlich – moralisch. Das Problem sittlich verantworteter Homotropie als Anfrage an die normative Ethik. – Bern, Ffm: Lang (1980). 384 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 143; sfr 49,80 [Diss., Bern]

Regan, Augustine: Moral argument on self-killing. – Studia moralia XVIII, 1980, 299–331.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Grün Anselm: Der Umgang mit dem Bösen. Der Dämonenkampf im alten Mönchtum. – Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verl. 1980. 81 S. = Münsterschwarzacher Kleinschriften VI.

Parry, David: Households of God. The rule of **St. Benedict** with explanations for monks and lay-people today. – Kalamazoo, Mich.:

Cistercian Publ. (1980). XXIV, 199 p. = Cistercian Studies series XXXIX; $ 7,50.

Perche, François: Sur les routes des pèlerinages en France. Cartes dessinées par Nichel Pluvinage. – (P:) Fayard (1980). 221 p.

Le pèlerinage. Ouvrage publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique. – (Toul:) Privat (1980). 304 p., 8 fig. = Cahiers de Fanjeaux XV; F 75,–.

Maestro **Bruno,** Padre de monjes. Por un Cartujo. – Madr: Editorial Católica 1980. XXII, 387 p. = Biblioteca de autores cristianos CDXIII.

The chimaera of his age: Studies on **Bernard** of **Clairvaux**. Ed. by E. Rozanne Elder, John R. Sommerfeldt. – Kalamazoo, Mich.: Cistercian Publ. 1980. XIII, 146 p. = Studies in Medieval Cistercian History V = Cistercian Studies Series LXIII; $ 17,90; [cont.:] p. 3–11: Moritz, Theresa: The Church as bride in Bernard of Clairvaux's Sermons on the Song of Songs; p. 12–22: Paulsell, William O.: Ethical theology in the sermons on the Song of Songs; p. 23–38: Stiegman, Emero: Humanism in Bernard of Clairvaux: Beyond literary culture; p. 39–61: Cleland, John H.: Bernardian ideas in Wolfram's Parzival about Christian war and human development; p. 62–75: Lipkin, Joel: The entrance of the Cistercians into the Church hierarchy, 1098–1227; p. 76–121: Waddell, Chrysogonus, OCSO: St. Bernard and the Cistercian office at the Abbey of the Paraclete; p. 122–131: Renna, Thomas: St. Bernard and the pagan classics: An historical view; p. 132–139: Anderson, Luke: The appeal of reason in St. Bernard's *De diligendo Dei*; p. 140–146: McCaffery, Hugh: The meaning of Maundy according to St. Bernard.

Tellechea, Ignacio: La polémica entre el Cardenal **Mendoza** y el Abad **Maluenda**. – Madr: Univ. Pont. de Salamanca – Fundación Univ. Española 1980. 243 p. = Colección "Espirituales Españoles" Ser. C: Monografías X; pes 500.

Barsotti, Divo: La spiritualità di Sant'Angela **Merici**. Una famiglia attorno alla Madre. – (Bresc:) Morcelliana (1980). 142 p. = Il Pelicano; Lire 4000.

Desramaut, Francis: **Don-Bosco** à Nice. La vie d'une École Professionelle Catholique entre 1875 et 1919. – (P:) Apostolat des Éd. (1980). 397 p.; F 110,–.

Andruzac, Christophe: René **Guénon**. La comtemplation métaphysique et l'expérience mystique. – P: Dervy-Livres 1980. 149 p. = Collection mystiques et religions; F 49,–.

Merton, Thomas: Thomas **Merton** on Saint Bernard. – Kalamazoo, Mich.: Cistercian Publ.; Lo, Oxf: Mowbray 1980. 242 p. = Cistercian studies series IX; $ 13,95.

Faricy, Robert: All things in Christ. **Teilhard de Chardin**'s spirituality. – (Lo:) Fount Paperbacks (1981). 126 p. = Fount paperbacks 6351.

La lutte de la contemplation. La vie monastique au desert aujourd'hui. [Par] une sœur ermite. – P: Desclée [&] de Brouwer; Montr: Bellarmin (1980). 236 p. = Collection Christus LIII – Essais.

Phillips, D(ewi) Z(ephaniah): The concept of **prayer**. – Oxf: Blackwell (1981). VII, 167 p.; £ 4,50.

Kelsey, Morton T[rippe]: Adventure inward. Christian growth through personal journal writing. – Minneapolis, Minn.: Augsburg Publ. House (1980). 216 p.; $ 7,95.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Apostolat und **Familie**. Festschrift für Opilio Kardinal **Rossi** zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Herbert Schambeck. – B: Duncker & Humblot (1980). XX, 577 S.

Vetrulli, Mario: Il pensiero sociale nella chiesa delle origini. (2. ed.) – Mil: Ed. Massimo (1980). 443 p.; Lire 12 000.

Woldring, H. E. S. – D. Th. Kuiper: Reformatorische maatschappijkritiek. Ontwikkelingen op het gebied van sociale filosofie en sociologie in de kring van het **Nederlandse protestantisme** van de **19e** eeuw tot heden. – Kampen: Kok 1980. 467 blz.

Bellotta, Ireneo: **Engels** e la religione. Aspetti attuali della prima critica marxista alla religione. Prefazione di Saverio Merlo. Introduzione di Ambrogio Donini. – (To:) Claudiana (1980). 124 p. = Piccola collana moderna – Serie storica XXXIX; Lire 3600.

Nguyen van Tai, Pierre: D'antimoderne à l'humanisme intégral. Essai d'interprétation des idées socio-politiques de Jacques **Maritain** à travers ses écrits majeurs de 1921 à 1936. Dissertatio ad lauream. – R: Pont. Univ. Urbaniana 1980. 339 p. = Collectio Urbaniana 3208.

Grumelli, Antonio: Sociologia della religione. – Brescia: Paideia Ed. (1981). 233 p. = Studia Urbaniana XI; Lire 12 000.

Cardwell, Jerry D.: The social context of **religiosity**. – (Lanham:) Univ. Pr. of America (1980). XI, 158 p.; $ 8,75.

Dixon, Keith: The sociology of belief. Fallacy and foundation. – Lo, Boston, Henley: Routledge and Kegan Paul (1980). 138 p. = Monographs in social theory; $ 20,–.

Deconchy, Jean-Pierre: Orthodoxie religieuse et sciences humaines. Suivi de: ‹Religious›. Orthodoxy, rationality, and scientific knowledge. – La Haye, P, NY: Mouton (1980). 339 p. = Religion and society XIV; DM 68,–.

Campanini, Giorgio: Cristianesimo e democrazia. Studi sul pensiero politico cattolico del '900. – (Brescia:) Morcelliana (1980). 245 p.

Milcent, Ernest: A l'est du Vatican. La papauté et les démocraties populaires. – P: Éd. du Cerf 1980. 207 p. = Rencontres international.

European churches and the **energy** issue. Official statements, reports, comments 1975–1979. Ed. by Friedhelm Solms in cooperation with Marc Lenders. – Hei: FEST 1980. V, 193 p. = Texte und Materialien der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft A, 11.

Hillmann, Karl-Heinz: Umweltkrise und Wertwandel. Die Umwertung der Werte als Strategie des Überlebens. – Ffm, Bern: Lang (1981). 419 S. = Europäische Hochschulschriften XXII, 51; sfr 49,–.

XIII. Kirchenrecht

Lozano Sebastián, Francisco-Javier: La penitencia canónica en la España Romano-Visigóda. – Burgos: Ed. Aldecoa (1980). 230 p. = Publicaciones de la Facultad de Teología del Norte de España – Sede de Burgos XLV; pes 700.

Galea, Daniele F.: Dottrina antica e problematica moderna sulla legittimazione dello «Stipendium Missae». – Div XXV, 1981, 183–205. 273–315.

Kuttner, Stephan: Medieval councils, decretals and collections of Canon Law. Selected essays. – Lo: Variorum Reprints 1980. 380 p. = Collected studies series. CS CXXVI; £ 22,–.

Iglesia y estado en **España**. Régimen jurídico de sus relaciones. Dirección José G. M. de Carvajal y Carlos Corral. – Madr: Ed. Rioduero 1980. XIII, 327 p.; pes 850.

Simposio Sudamericano Aleman sobre Iglesia y Estado. Estudios presentados en las Quintas Jornadas Teológicas de la P.U.C.E., organizadas en colaboración con el Instituto de Derecho Eclesiástico del Estado en Bonn ‹Quito, 4–8 Junio 1979›. Editado por Julio Terán Dutari. – Quito: Ed. de la Universidad Católica 1980. 420 p. = Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Facultad de Teología. – Serie Teológica Ecuatoriana VII.

Del Vescovo, Matteo: Problemi di Diritto Ecclesiastico sulla riforma dell'assistenza. – Viterbo: Casa Ed. Agnesotti (1980). 118 p.; Lire 7500.

Cardia, Carlo: La riforma del concordato. Dal confessionismo alla laicità dello Stato. – To: Einaudi 1980. XIV, 281 p. = Istituzioni italiane III; Lire 8400.

Britz, Günther: Das Selbstbestimmungsrecht der Kirchen und Religionsgemeinschaften nach Art. 140 GG / 137 ‹3› WRV. Ein Überblick. – AkKR CXLIX, 1980, 87–111.

Fritzen, Karl-Bruno: Der **Bischofsvikar** im zweiten Vatikanum – Entstehung und Sendung. – Köln 1980 [o. Dr.] 122 S. = Pontificia Universitas Gregoriana – Facultas Iuris Canonici; Lire 6000. [Diss., Roma. Pont. Univ. Gregoriana. Ausz.]

Marcuzzi, Piero Giorgio: Distinzione della «Potestas Regiminis» in legislativa, esecutiva e giudiziaria. – Sales XLIII, 1981, 275–304.

Meszaros, John C.: The present and possible functions of the Promoter of Justice in administrative procedures of the Church. – R: Officium Libri Catholici – Catholic Book Agency 1980. XIII, 105 p. = Pontificia Studiorum Universitas A S. Thoma Aq. in Urbe. [Diss., Roma. Pont. Univ. S. Thoma. Ausz.]

Puente del Val, Jesús: La Iglesia y el matrimonio civil. – Burgense XXI, 1980, 109–172.

Suárez Pertierra, Gustavo: La personalidad jurídica de la Iglesia en el Acuerdo sobre asuntos jurídicos. – REDC XXXVI, 1980, 469–492.

Bernhard, Jean: The evolution of matrimonial jurisprudence: The opinion of a French Canonist. – Jurist XLI, 1981, 105–116; p. 117–154: Graham, James J.: Transsexualism and the capacity of enter marriage.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Lueck, Wolfgang: Die Volkskirche. Kirchenverständnis als Norm kirchlichen Handelns. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1980). 164 S. = Urband-Taschenbücher DCLII. T-Reihe; kart. DM 16,–.

Lissenburg, D.: Kerk in verandering. Praktisch theologische aspecten van veranderingsprocessen in kerken. – 's-Gravenhage: Boekencentrum (1980). 264 blz. = Praktisch theologische handboeken XLVI.

Zulehner, Paul M.: Kirche – Anwalt des Menschen. Wer keinen Mut zum Träumen hat, hat keine Kraft zum Kämpfen. – Wien, Frb/B, Bas: Herder (1980). 176 S.; kart. DM 19,80.

Bosatra, Bruno: Istituti secolari e teologia. La ricerca post-conciliare ‹1965–1978›. – R: An. Veritas Ed. 1980. XXIII, 167 p. = Pastorale oggi XIV; Lire 4000.

Russell, Anthony: The clerical profession. – Lo: S.P.C.K. (1980). X, 358 p.; £ 6,80.

Wyler, Alain: Recherche sur la communication de l'Évangile. – Bern, Ffm, Las Vegas: Lang (1980). 480 p. = Publications Universitaires Européennes XXIII, 124.

Majdanski, Kazimierz: Communione di vita e d'amore. Teologia del **matrimonio** e della **famiglia**. Revisione del testo e nota introduttiva di Don Virgilio Levi. – (Mil:) Vita e Pensiero (1980). 221 p. = Fede e mondo moderno VII; Lire 5000.

Beit-Hallahmi, Benjamin: Psychoanalysis and religion: A bibliography. – Norwood, Pa.: Norwood Ed. 1980. VII, 182 p.; hfl 22,50.

Vom Behandeln zum Heilen. Die vergessene Dimension im Krankenhaus. Hrsg. von Josef Mayer-Scheu u. Rudolf Kautzky. – Wien, Frb/B, Bas: Herder; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1980). 180 S. = Sehen, Verstehen, Helfen IV.

Gómez Antón, Luciano: Sugerencias para una educación cristiana. – Pampl: EUNSA (1980). 146 p. = Biblioteca NT. Educación VIII.

Di Gialleonardo, Maria: L'educazione religiosa degli handicappati nelle opere di H. Bissonnier. Presentazione di Roberto Zavalloni. – R: Antonianum; Brescia: La Scuola Ed. 1980. 177 p. = Pubblicazioni dell'Istituto Pedagogico, Pontificio Ateneo "Antonianum" XX.

Ferlay, Philippe: Gloire de Dieu, vie de l'homme. Propositions pour dire la foi des chrétiens. – P: Ed. du Cerf 1981. 219 p. = "Propositions catéchétiques"; F 57,–.

Nipkow, Karl Ernst: **Moralerziehung**. Pädagogische und theologische Antworten. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1981. 192 S. = Gütersloher Taschenbücher Siebenstern 750: Religionspädagogik; DM 16,80.

Religion im **Bild**. Visuelle Medien im Religionsunterricht. Hrsg. von Friedrich Johannsen. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1981). 214 S.

Hanswille, Reinert: Identitätsentfaltung und Jugendkatechese. Befund – Analyse – Neuansätze. – Mchn: Kösel-Verl. (1981). 130 S.

Guist, Roswitha: Die religionspädagogische Vertretbarkeit der biblischen Vaterfigur. Zum Problem der Gottesdarstellung. – Ffm, Bern: Lang (1981). 120 S., 11 Tab. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 152; sfr 31,– [Diss., Frankfurt]

Religionsunterricht 5–10. [Hrsg. von] Hans J. Dröger, Jürgen Lott, Gert Otto gemeinsam mit Ursula Baltz. – Mchn, Wien, Baltimore: Urban & Schwarzenberg 1981. 253 S. = Praxis und Theorie des Unterrichtens.

XV. Liturgiewissenschaft

(einschl. Kirchenmusik und christliche Kunst)

Histoire de la **messe**, XVII–XIX siècles. – [Angers:] Université d'Angers, U.E.R. des Lettres et Sciences Humaines – Centre de Recherches d'Histoire Religieuse et d'Histoire des Idées; (P: Librairie D.U.C.) (1980). 170 p.; F 76,–; [cont.:] p. 7–26: Viguerie, Jean de: La dévotion populaire à la messe en France aux XVII^e et XVIII^e siècles; p. 27–36: Tesseyre, Charles: L'Eucharistie et le Concile; p. 37–50: Desgraves, Louis: Les controverses sur la messe à la fin du XV^e siècle et au début du XVII^e siècle; p. 51–66: Darricau, Raymond: La messe et le prêtre dans l'esprit de l'Ecole française; p. 67–80: Jounel, Pierre: Les sources liturgiques anciennes et les missels français du XVIII^e siècle. Un exemple: le Missel monastique de la Congrégation de Saint-Vanne ‹Nancy, 1781›; p. 81–94: Oury, Guy-Marie: Les explications de la messe en France du XVI^e au XVIII^e siècles; p. 95–114: Poutet, Yves: La méthode préconisée par saint Jean-Baptiste de La Salle pour faire suivre la messe aux enfants, vers 1705; p. 115–132: Lauvrière, René: La messe et l'autel. Constructions et décorations d'autels en **Anjou** aux XVII^e et XVIII^e siècles; p. 133–140: Maillard, Jacques: Fondations et demandes de messes à **Angers** à la veille de la révolution; p. 141–154: Faugeras, Marius: Les fondations dans la première moitié du XIX^e siècle dans le diocèse de **Nantes**; p. 155–167: Pillorget, René et Suzanne Pillorget: Les messes clandestines.

Garrido Bonaño, Manuel, OSB: La "Gloria de Dios" en el misel de **Pablo VI.** – Burgense XXI, 1980, 173–206.

Stolzmann, Klaus: Familiengottesdienste zum Abschluß einer thematischen Kindergottesdienst-Einheit. – (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus Mohn (1981). 197 S.

L'Eucharistie. Pain nouveau pour un monde rompu. Par Louis Bouyer [e. a.] – (P:) Fayard (1981). 239 p. = Collection "Communio".

Rey, Bernard: Enjeux des célébrations eucharistiques. – L'Arbresle: Centre Saint-Dominique; P: Ed. du Cerf (1980). 151 p. = Dossiers libres; F 27,50.

Bourdeau, François: L'Eucharistie-Pâque du pèlerin. – P: Ed. du Cerf (1981). 110 p. = Dossiers libres; F 24,–.

Laube-Przygodda, Gerda: Das alttestamentliche und neutestamentliche musikalische Gotteslob in der Rezeption durch die christlichen Autoren des 2. bis 11. Jahrhunderts. – Rgb: Bosse 1980. 363 S. = Kölner Beiträge zur Musikforschung CIV; kart. DM 54,– [Diss., Köln]

Scharnagl, August: Einführung in die katholische **Kirchenmusik** – Wilhelmshaven: Heinrichshofen 1980. 215 S. = Taschenbücher zur Musikwissenschaft LXI; kart. DM 16,80.

Henkys, Jürgen: Das Kirchenlied in seiner Zeit. Hymnologische Beiträge. – Stu: Calwer Verl. (1980). 63 S. = Arbeiten zur Theologie LXIV; kart. DM 9,80.

Doppelfeld, Otto – Willy Weyers: Die Ausgrabungen im **Dom** zu **Köln**. Mit Beitr. von Irmingard Achter, hrsg. von Hansgerd Hellenkemper. – Mz: von Zabern 1980. 792 S., zahlr. Abb. im Text, 7 Farbtaf., 2 Faltkt. 4° = Kölner Forschungen I.

Kristusfremstillinger. Foredrag holdt ved det 5. Nordiske Symposium for Ikonografiske Studier på Fuglsang 29. aug. – 3. sept. 1976. Mit Zusammenfassungen. Red.: Ulla Haastrup. – København: Gad in Komm. 1980. 323 p., fig.; dcr 120,–.

Ferenczy, Heinrich: Das **Schottenstift** und seine Kunstwerke. Mit 48 Farbtaf. u. 100 Schwarzweißbildern von Christoph Merth. – (Wien:) Orac (1980). 215 S.; DM 78,–.

Schwebel, Horst: Das **Christusbild** in der bildenden Kunst der Gegenwart. Textband. – (Gießen:) Schmitz (1980). XIII, 180 S. quer-8° = Bild und Raum I; kart. DM 29,80.

Christus und **Maria**, Menschensohn und Gottesmutter. Ausstellung anläßlich des 86. Deutschen Katholikentages 1980 im Zusammenhang mit der Ausstellung „Bilder vom Menschen in der Kunst des Abendlandes" zum 150jähr. Jubiläum der Preuß. Museen Berlin 1830–1980. – B: Staatl. Museen Preuß. Kulturbesitz 1980. 127 S., 177 Abb. im Text.

Genesis Profeta. Nordiska studier i gammaltestamentlig ikonografi. – Sto: Almqvist & Wiksel Intern. 1980. 227 p. = Acta Universitatis Stockholmiensis – Stockholm Studies in History of Art XXXIII.

Bonard, Barbara: Der **Albrechtsaltar** in **Klosterneuburg** bei Wien. Irdisches Leben und himmlische Hierarchie. Ikonographische Studie. – (Mchn: tuduv-Verl.-Ges. in Komm. 1980.) 239 S., 6 Taf. = tuduv-Studien: Reihe Kunstgeschichte II.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Jan Aarts, Katolinen kirkko Suomessa P. Henrikin Seurakunta, Puistokatu 1 a, SF-00140 Helsinki 14; Prof. Dr. Gabriel Adriányi, Am Hof 1, 5300 Bonn; Prof. Dr. Gerhard Dautzenberg OFM, Karl-Glöckner-Str. 21, 6300 Gießen; Prof. Dr. Werner Dettloff, Ringstr. 57, 8200 Rosenheim-Oberwöhr; Prof. Dr. Hermann Eising †, Besselweg 12, 4400 Münster; Prof. Dr. Ernst Feil, Hainweg 9, 8031 Gilching; Prof. Dr. Karl Forster, Alter Postweg 120, 8900 Augsburg; Prof. Dr. Notker Füglister OSB, Josefiaustr. 24, A-5020 Salzburg; Priv.-Doz. DDr. Hans Fuhs, Matthiaskirchplatz 7, 5000 Köln 51; Prof. Dr. Jean Galot SJ, Piazza della Pilotta, 4, I-00187 Roma; Prof. Dr. Alexandre Ganoczy, Simon-Breu-Str. 11 b, 8700 Würzburg; Prof. Dr. Heribert Gauly, Am Schinnergraben 94, 6500 Mainz; Prof. Dr. Wilhelm Gessel, Alter Postweg 120, 8900 Augsburg; Lic. theol. Barbara Hallensleben, Domplatz 29, 4400 Münster; Prof. Dr. Erwin Iserloh, Domplatz 29, 4400 Münster; Prof. Dr. Heinrich Kraft, Hamburger Landstr. 40, 2300 Kiel 1; Prof. DDr. Johann Maier, Chlodwigstr. 2, 5040 Brühl; Dr. Cornelius Mayer OSA, Steinbachtal 2 a, 8700 Würzburg; Dr. Karl H. Neufeld, Piazza della Pilotta, 4, I-00187 Roma; Prof. Dr. Harry McSorley, Toronto, Ont. M5S 1A1, Canada; Dr. Werner Promper, Josefstr. 2, 4400 Münster; Prof. Dr. Walter Radl, Bocholter Str. 1, 4000 Düsseldorf 30; Prof. Dr. Josef Scharbert, Pählstr. 7, 8000 München 70; Prof. DDr. Karl Hermann Schelkle, Österbergstr. 11, 7400 Tübingen 1; Dr. Richard Schlüter, Bredenweg 12, 4791 Altenbeken; Prof. Dr. Gottfried Seebaß, Eckenerstraße 1, 6900 Heidelberg; Dr. Hans Reinhard Seeliger, Wunderstr. 8, 4200 Oberhausen 1; Prof. Dr. Ceslas C. Spicq OP, 1, Place Georges Python, CH-1700 Fribourg; Dr. Hans-Jörg Urban, Möhlerinstitut, Leostr. 19 a, 4790 Paderborn; Dr. Karl-Heinz Uthemann, Georg-Hann-Str. 13, 8000 München 60; Prof. Dr. Harald Wagner, Eichendorffstr. 18, 3554 Gladenbach.

Abonnementspreis im Inland incl. 6,5 % USt. – © Aschendorff, Münster (Westf.), 1981 – Printed in Germany

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden. Auch die Rechte der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten. Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte oder benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 8000 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

Schriftleitung: 4400 Münster, Johannisstraße 8–10 / Druck: Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster (Westf.).
Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.
Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

ISSN 0040-568X