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)