THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 2 **1981** **77. Jahrgang**

Adolf Exeler: Wahrheit im Interesse der Freiheit . . . . . Sp. 89

Allgemeines . . . . . Sp. 95
Theologische Realenzyklopädie. Bd IV. Hrsg. von G. Krause und G. Müller (R. Bäumer)
Slaskie Studia Hisoryczno-Teologiczne [Schlesische Geschichtlich-theologische Studien] Bd X. Mit Beiträgen von Cz. Domin, J. Cuda, Wl. Pabiasz u. a. (J. Piegsa)

Exegese des AT und NT . . . . Sp. 98
Encounter with the Text. Ed. by M. J. Buss (J. Scharbert)
M. Rehm: Das erste Buch der Könige (G. Hentschel)
Textbuch zur neutestamentlichen Zeitgeschichte. Hrsg. von H. G. Kippenberg und G. A. Wewers (J. B. Bauer)
F. Zimmermann: The Aramaic Origin of the Four Gospels (R. Pesch)
Zeichen und Gleichnisse. Hrsg. von J. Delorme (H. J. Klauck)
Formen und Funktionen der Allegorie. Hrsg. von W. Haug (H. J. Klauck)
B. M. Nolan: The Royal Son of God (R. Pesch)
Les Actes des Apôtres. Par J. Kremer (A. Weiser)
E. Richard: Acts 6:1–8:4 (A. Weiser)
H. Kahlefeld: Das Abschiedsmahl Jesu und die Eucharistie der Kirche (R. Pesch)
F. Hahn, K. Kertelge, R. Schnackenburg: Einheit der Kirche (F. Mußner)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . Sp. 114
Zur Geschichte des Urchristentums. Hrsg. von G. Dautzenberg, H. Merklein, K. Müller (O. Knoch)
E. Daßmann: Der Stachel im Fleisch (O. Knoch)
E. Conde Guerri: Los "Fossores" de Roma Paleocristiana (J. Fink)
J. Rius-Camps: The four authentic letters of Ignatius, the martyr (J. A. Fischer)
T. Ulbert: Frühchristliche Basiliken mit Doppelapsiden auf der Iberischen Halbinsel (J. Fink)
Benedikt von Nursia. Hrsg. von Benedikt Probst OSB (B. Senger)
D. Berg: Armut und Wissenschaft (L. Hödl)
J. Nasrallah: Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite du Ve au XXe siècle. Vol. IV (A.-Th. Khoury)
Melanchthons Briefwechsel. Bd 1 und 2 (H. Immenkötter)
E. Kunz: Protestantische Eschatologie (U. Asendorf)
W. Knauft: Katholische Kirche in der DDR (K. Richter)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . Sp. 132
G. Baudler, Wahrer Gott als wahrer Mensch (R. Schulte)
F. Seven: Die Ewigkeit Gottes und die Zeitlichkeit des Menschen (R. Schaeffler)
J. Meyer zu Schlochtern: Glaube, Sprache, Erfahrung (J. Herten)
J. Auer: Person (G. Langemeyer)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 144
P. Mikat: Dotierte Ehe – rechte Ehe (P.-J. Keßler)
E. Sauerwein: Der Ursprung des Rechtsinstitutes der päpstlichen Dispens von der nicht vollzogenen Ehe (K. Lüdicke)

Christliche Sozialwissenschaft, Moraltheologie . . . . . Sp. 149
G. Rovira: Das Persönlichkeitsrecht auf (Arbeit (M. Spieker)
A. Holderegger: Suizid und Suizidgefährdung (G. Ermecke)

Pastoraltheologie, Liturgiewissenschaft Sp. 151
A. Fernandez: Nuevas Estructuras de la Iglesia (J. G. Ziegler)
U. F. Schmälzle: Ehe und Familie im Blickpunkt der Kirche (N. Mette)
J. Tenzler: Selbstfindung und Gotteserfahrung (J. Goldbrunner)
A. Zottl: Erfahrung und Gegenwärtigkeit (J. Goldbrunner)
A. D. Ciferni: The Post-Vatican II Discussion of the So-Called Praemonstratensian Rite (Th. Schnitker)

Spiritualität . . . . . Sp. 157
W. Baier: Untersuchungen zu den Passionsbetrachtungen in der Vita Christi des Ludolf von Sachsen (J. Sudbrack)
Klassiker der Meditation. Thomas von Kempen: Nachfolge Christi; Katharina von Siena: Engagiert aus Glauben; Paul vom Kreuz: Im Kreuz ist Heil; Ignatius von Loyola: Trost und Weisung; Franz von Assisi: Die Demut Gottes; Deutsche Mystiker; Teresa von Avila: Wege zum Gebet (O. Hagemeyer)

Theologische Bibliographie . . . Sp. 161

Wahrheit im Interesse der Freiheit*

von Adolf Exeler, Münster

Die nicht immer erfreulichen Richtungskämpfe in der (katholischen) Moraltheologie der letzten Jahre lassen es angeraten erscheinen, nach älteren moraltheologischen Konzeptionen zu fragen, die in dieser Form nicht weitergeführt wurden. An diesem Punkt ist es bemerkenswert, daß seit etwa 30 Jahren die moraltheologische Konzeption des Tübinger bzw. Freiburger Moral- und Pastoraltheologen J. B. Hirscher († 1865) immer wieder neues Interesse auslöst. Die bisher umfassendste Untersuchung zu diesem Thema wurde 1979 von Walter Fürst vorgelegt. Der kennzeichnende Titel seines Werkes „Wahrheit im Interesse der Freiheit" weist auf die Bedeutung der philosophischen und theologischen, näherhin der wissenschaftstheoretischen Grundlagen im Werk Hirschers hin. Als Nichtfachmann, der allerdings in früheren Jahren mit einer Arbeit über Hirschers Moraltheologie promovierte, bin ich der Meinung, daß die Untersuchung von Walter Fürst ein breites Interesse verdient, weit über den Kreis der Moraltheologen hinaus. Religionsphilosophen, systematische und praktische Theologen der verschiedensten Richtungen sollten sich m. E. mit den Perspektiven befassen, die dieses Werk erschließt.

Erstaunlich sind die Akribie und die Umsicht, mit der F. zu Werke geht. Er kennt das umfangreiche Schrifttum Hirschers ebenso (9–20) wie die umfangreiche Sekundärliteratur, angefangen von vielfältigen zeitgenössischen Rezensionen seiner Werke über Streitschriften, die sich mit Hirschers Auffassungen auseinandersetzen, bis hin zu der beachtlichen Serie von 14 Monographien über Hirschers Theologie (aus der Zeit von 1918–1972; vgl. 21–34). Vor allem kennt er die zeitgenössische philosophische Literatur, und diese Kenntnis ist für die Interpretation des Hirscherschen Werkes, wie F. sie vorlegt, entscheidend. In der Verarbeitung konzentriert sich F. vorwiegend auf die moraltheologischen Schriften Hirschers. Dies läßt sich damit rechtfertigen, daß die Moraltheologie der bei Hirscher am meisten ausgereifte Arbeitsbereich ist.

Obwohl F. deutlich die Mängel der bisherigen Hirscher-Forschung sieht und beim Namen nennt, geht er nicht leichtfertig über sie hinweg, sondern widmet ihrer Untersuchung den gesamten ersten Teil seiner Arbeit (75–291: „Die Hirscher-Forschung"). Seine Kritik an der Leistung seiner Vorgänger ist deutlich, aber nicht hämisch oder geringschätzig; sie ist ganz und gar vom Interesse an der Sache bestimmt. (Als einer, der selbst

* **Fürst**, Walter: **Wahrheit im Interesse der Freiheit.** Eine Untersuchung zur Theologie Johann Baptist Hirschers (1788–1865) – (Mainz): Matthias-Grünewald-Verlag (1979). 615 S. (Tübinger Theologische Studien Bd 15) kart. DM 86.– (Diss. Tübingen 1977).

UB TÜB
21. MAI 1981

betroffen ist, weiß ich dies zu schätzen.) An den bisherigen Reaktionen auf das Werk Hirschers werden vor allem drei Momente herausgestellt:

a) Zu seiner Zeit war Hirschers Theologie – auch als Wissenschaftler – sehr geschätzt. Zusammen mit Möhler galt er in weiten Kreisen zu seiner Zeit als „Lehrer und Führer des katholischen Deutschland". Aber es gelang seinen Gegnern, unter ihnen vor allem J. Kleutgen, Hirscher selbst und seine Theologie so sehr abzuwerten, daß er bis in dieses Jahrhundert hinein selbst von den meisten seiner Bewunderer bestenfalls noch als „Übergangstheologe" eingeschätzt wurde, dessen Bedeutung zu seiner Zeit zwar beträchtlich gewesen , inzwischen aber überholt sei (vgl. 161–163; besonders einflußreich für dieses Urteil war der Artikel „Hirscher" von J. Schmitt in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon (1899); vgl. Fürst 89f). Wie sich diese Vorstellungen bis in unser Jahrhundert hinein ausgewirkt haben, zeigt F. u. a. an einer Äußerung des großen Tübingers Karl Adam. Dieser feierte zwar in einem Aufsatz aus dem Jahre 1927 „Die katholische Tübinger Schule" insgesamt mit hohen Worten; aber gerade Hirscher gegenüber, dem er sonst keine Bedeutung beimißt, meint er Vorbehalte anmelden zu müssen: bei ihm sei der werbende Eifer dieser Schule „in einen Reformdrang" umgeschlagen, „der sich an wertvollem Traditionsgut der Kirche vergriff und zum mindesten die Grenzen der Pietät verletzte" (zit. Fürst 151).

b) Die neuscholastischen Gegner, insbesondere Kleutgen, hatten sehr deutlich erfaßt, worum es Hirscher im wesentlichen ging. F. begnügt sich nicht damit, den Hergang der Auseinandersetzung darzustellen. Sein eigentliches Ziel ist es, die wissenschaftliche Konzeption Hirschers als Folge eines bestimmten philosophisch-theologischen Standpunktes zu verdeutlichen und dabei zugleich den fundamentalen wissenschaftstheoretischen Unterschied der Theologie Hirschers zur Neuscholastik herauszuarbeiten (vgl. 71). Fürst meint, die Bilanz der bisherigen Hirscher-Forschung sei vor allem deshalb so unbefriedigend, „weil sie die hermeneutische Reflexion versäumte und somit die e i n e entscheidende Frage, die Frage nach dem prinzipiellen Standpunkt, aus dem sein Werk hervorging, nach dem eigentlichen Ansatz, aus dem „es verstanden werden kann, unbeantwortet ließ" (269; vgl. 290).

F. arbeitet – personifiziert an Hirscher und Kleutgen – heraus, worum es im theologischen Methodenstreit des 19. Jh.s letzlich ging: Beide wollen die Wahrheit des Christentums zur Geltung bringen, aber auf verschiedenen Wegen; Hirscher „durch freie Forschung in der Kirche", Kleutgen dagegen durch die Betonung der kirchlichen Autorität. F. macht klar, daß Hirscher bei seiner Einstellung „ebensowenig einem theologischen Rationalismus wie einem kirchlichen Offenbarungspositivismus" huldigte; „er entschied sich vielmehr für die g e s c h i c h t l i c h e Auffassung der ‚göttlichen Heilskomödie', weil diese ihm die allein wahre und daher auch allein fruchtbare Auffassung des Christentums zu sein schien" (575). Nur auf diesem Wege konnte Hirscher den Ansprüchen an die Theologie als W i s s e n s c h a f t, die zu seiner Zeit allgemein gültig waren, vollauf gerecht werden, ohne damit einem unkirchlichen Rationalismus zu verfallen. Durch die Neuscholastik wurde diese verheißungsvolle Bewegung abgeblockt. „Der Rückgriff auf die ‚Theologie der Vorzeit' und damit auch auf die Philosophie v o r Descartes fällt in eins mit der Verwerfung der gesamten Geistesgeschichte der Neuzeit in ihren wesentlichen Einsichten und Entwicklungen." (276)

Das von den Gegnern geprägte Klischeeurteil über Hirscher wurde lange Zeit tradiert: „Zweifelhafte Orthodoxie, mangelnde Kenntnis der Scholastik, mangelnde wissenschaftliche Präzision, aber gute psychologische Einfühlung und edle Gesinnung" (88). Zusätzlich zum theologischen spricht H. Maas Hirscher in der „Geschichte der katholischen Kirche im Großherzogtum Baden" (1891) auch noch das politische Augenmaß ab, wenn er sagt: „Er ‚ließ' sich von den revolutionären Strömungen zu sehr hinreißen und glaubte, sie durch principielle Concessionen und Anlehnungen an das Staatskirchentum beschwichtigen zu können'." (zit. 131) Auch dieses Klischee wurde lange Zeit weitergegeben.

c) Im 20. Jh. kam es zwar zu einer immer intensiveren Beschäftigung mit Hirschers Werk; aber dabei wurde das im vorhergehenden Abschnitt als entscheidend bezeichnete wissenschaftstheoretische Moment durchweg gar nicht gesehen (vgl. 67. 252). F. macht im ersten Teil darauf aufmerksam, „daß der Gang der Hirscher-Forschung der letzten 50 Jahre vom Problembewußtsein der im 19. Jh. geführten lebhaften Debatte um die geeignete und legitime Methode der Theologie und ihrer einzelnen Disziplinen weithin unberührt blieb und im Grunde die notwendige hermeneutische Reflexion versäumte" (70). An diesem Punkt diagnostiziert F. – trotz wertvoller Einzelleistungen – das entscheidend Unbefriedigende der bisherigen Hirscher-Forschung, an der sich bis heute rund 40 Autoren berteiligten (vgl. 63f).

Wie wichtig F. dieses Ergebnis ist, wird daraus deutlich, daß er dies sehr viel später noch einmal mit anderen Worten wiederholt. Zusammenfassend erklärt er zum ersten Teil seiner Arbeit: „Wir müssen feststellen: nirgendwo wurde ernsthaft der Versuch unternommen, das tiefere Interesse aufzuspüren, das den Theologen bei seinen theologisch-wissenschaftlichen Bemühungen leitete oder in seinem öffentlichen Wirken bewegte. So kamen auch die entscheidenden Grundvoraussetzungen seines Denkens nur unzureichend zur Sprache." (446)

Der einzige Hirscher-Forscher, der von F. nicht kritisiert wird, ist J. Rief. Es wäre indes ungerecht, diesen Verzicht auf Kritik als Ausdruck von Rücksichtnahme auf den „Doktorvater" abzutun. Mit gutem Grund nennt F. Rief denjenigen, bei dem die Frage nach der „grundsätzlichen Position" und dem „zentralen Problem" im Denken und Schaffen Hirschers erstmals vorrangiges Interesse gewinnt (vgl. 243–249. 251. 446 A 427). Rief betont: Hirscher ging mit „ausgesprochen wissenschaftstheoretischen Überlegungen" an die Abfassung seiner Moraltheologie heran (zit. 245). Rief war es, der als erster dem Zusammenhang zwischen dem Denken Hirschers und dem philosophischen Denken seiner Zeit genauer nachging (vgl. 220–222). Gleichzeitig hob er – zusammen mit empirischen Aspekten – die soziale Orientierung dieses Denkens hervor (vgl. 226–228). Dazu meint F.: „Durch die Ausdehnung der Fragestellung auf das Gesellschaftliche als fundamentalen Inhalt des neuzeitlichen Bewußtseins wurde jener einheitliche Aspekt und universale Horizont wiedergefunden, von dem her Hirscher denkt und von dem her alles Mannigfaltige gedeutet werden muß." (260) Damit ist der Ausgangspunkt für eine neue Hirscher-Interpretation gewonnen, die F. im zweiten Teil seiner Arbeit vorlegt.

In diesem zweiten Teil, d. h. in den Kap. 5 und 6 (293–582), legt Vf. s e i n e Auffassung von der „T h e o l o g i e J. B. H i r s c h e r s" dar. Dabei gelingt ihm eine erstaunlich schlüssige und überzeugende Darstellung. (Dieser zweite Teil wird am Schluß der Arbeit – als zweiter Teil des Sachregisters [vgl. 588] – in Form eines kommentierten Inhaltsverzeichnisses noch einmal in Kurzfassung dargestellt: 606–615; ein ungewöhnliches, aber von der Intention der Arbeit her durchaus begründetes Verfahren.) Es geht F. vor allem darum, den von Hirscher vertretenen theologisch-philosophischen Grundansatz herauszuarbeiten. Er fragt: Gibt es bei Hirscher, dem ersten Inhaber des Lehrstuhles für Moral- und Pastoraltheologie der jungen Tübinger Fakultät, „so etwas wie einen ‚fundamental-praktischen Ansatz' seiner Theologie, aus dem sowohl seine pastoraltheologischen Entwürfe als auch sein moraltheologisches Werk hervorgehen?" (67) Seine Untersuchung führt zu einer durchaus positiven Antwort.

Mit großer Akribie zeichnet F. die Linie der Entwicklung im theologischen Denken Hirschers nach, angefangen von noch vorhandenen Vorlesungsvorschriften (1823–1830). Er zeigt auf, wie Hirschers moraltheologische Vorstellungen zunächst in engem Kontakt mit der Philosophie Kants, dann aber unter dem Einfluß der Philosophie Fichtes und Schellings entwickelt wurden (vgl. 293–341.606f). Allerdings hat Hirscher zu keinem Zeitpunkt dieses oder jenes philosophische System als solches übernommen und seinem Werk zugrundegelegt (vgl. 312).

F. arbeitet heraus, daß der theologischen Arbeit Hirschers „ein überraschend einheitliches und konsequentes Denken" (364) „und ein auffallend zielstrebiges praktisches Wollen" zugrunde liegt (446). „Insbesondere bildet die ‚Christliche Moral', das systematische Hauptwerk, ein theologisch-ethisches System von erstaunlicher Geschlossenheit und Konsistenz, das in jener von der Philosophie des Deutschen Idealismus geprägten Zeit den Ansprüchen praxisrelevanter Wissenschaftlichkeit in hohem Maße Rechnung trägt ..." (569) Leitend ist für ihn das Grundprinzip, nach dem sich Freiheit „als selbsttätige Verwirklichung der Wahrheit des Geistes vollzieht" (364). Er will z. B. durch die Morallehre „jenes Leben induzieren, in welchem die Wahrheit ‚Wirklichkeit' ist„ (366).

Darüber hinaus betont F.: Das gesamte „moral- und pastoraltheologische Werk des Tübingers geht aus einem einheitlichen, erkenntnistheoretisch verantwortbaren und auf praktisches Handeln gerichteten Grundansatz hervor." (569) Auch die vielfältigen Reformvorschläge Hirschers sind innerhalb dieses Gesamtzusammenhangs zu verstehen. Sie hatten zum Ziel, „das Auseinandertreten von Kirche und Gesellschaft ... zu verhindern, beziehungsweise in einem neuen Gesellschaftsverständnis wieder aufzufangen" (Rief, zit. 246; vgl. 246–251).

Wenn Hirscher so sehr das Moment der Freiheit betont, dann bewegt ihn dabei nicht der Geist des Liberalismus, sondern der Geist jener christlichen Freiheit, „die in Harmonie steht mit der geschichtlich erschienenen und vermittelten Wahrheit. Es ist der ‚Geist des Christentums', der seiner Überzeugung nach letztlich die Geschichte treibt und mit dem auch er in dieser Geschichte wirken will" (447). Es war Hirschers „offenkundige Absicht, das Freiheitsstreben der neuzeitlichen Subjektivität mit der Wahrheit der objektiven christlichen Tradition im Interesse des Menschen zu versöhnen." (316f) „Im Ergreifen der Wahrheit ergreift der Mensch sein wahres Wesen, er nimmt sich selbst, die Welt um sich her und alle Verhältnisse in Besitz. Die Wahrheit liegt hier ganz im Interesse der Freiheit." (324) Alle genannten Momente sind theologisch zu verstehen. Das Ergreifen der Wahrheit ist für Hirscher gleichbedeutend mit dem Glauben (324), das Tun der Wahrheit ist gleichbedeutend mit der Liebe (325); im Glauben, der in Liebe tätig ist, wird das „neue Leben", d. h. die Wirklichkeit des Heils, angeeignet (vgl. ebd.). Weil es um die geschichtliche Entfaltung der Wahrheit geht, wäre ein bloßer Rekurs auf den Buchstaben der Schrift und den urkirchlichen Zustand eher Rückschritt als Fortschritt (vgl. 428). Die Geschichte des Christentums ist nicht bloß eine Geschichte des Abfalls vom Ursprung (vgl. 429).

F. kennzeichnet das Wissenschaftsverständnis Hirschers so: „Wissenschaft ist ihm die vom Gang der Geschichte und der Lebenspraxis schlechterdings unabtrennliche, vielmehr dadurch erst mögliche Einsicht in die Wahrheit menschlichen Daseins und damit in den tiefsten, Subjekt und Objekt gleichermaßen bestimmenden Einen Grund der Freiheit." (419) Das Leben ist „objektiv verwirklichte Wissenschaft", und die Wissenschaft ist „subjektiviertes Leben" (ebd.). Hirscher betont die ständige „Wechselwirkung zwischen Leben und Lehre", wobei er eine fundamentale Priorität des Lebens vertritt (421). F. fragt kritisch dazu: „Ist dann Theorie nicht doch nur ein Moment von Praxis, deren bloße Funktion?" (ebd.) Wird Lehre damit nicht zu reiner Deskription, „so daß letzlich gut wäre, was faktisch geübte Praxis ist?" (421) Dazu gibt F. aus den Texten die Antwort: Gerade weil die Lehre nicht abstrakt, sondern konkret ist, weil sie von der Wirklichkeit getragen ist, „ist sie umgekehrt nun auch fähig, ihrerseits auf diese Wirklichkeit Einfluß zu nehmen"; sie fördert nicht nur das Leben, sondern ordnet es und formt es um (421; vgl. 610).

Wissenschaft wird hier verstanden „als inneres Vollzugsmoment des geschichtlich nach Selbstverwirklichung strebenden Geistes, der in eben diesem Prozeß wachsender Freiheit seiner Wahrheit ja erst voll bewußt und gewiß wird" (573). Hirscher sieht in seinem wissenschaftlichen Bemühen „eine Form des besonnenen Mitvollzugs der Geschichte und des lebendigen Mit-Wirkens mit dem ‚eigentlichen Geist der Zeit'" (ebd.). Wissenschaft ist für Hirscher im Sinne der idealistischen Philosophie nur jene „Erkenntnis, welche eingeht auf den tiefsten Grund" (zit. 335), die „‚wissenschaftliche' Darstellung eines Gegenstandes im Gegensatz zur bloß ‚rhapsodischen' verlangt, das Mannigfaltige des ihn betreffenden Wissens in seiner Gesamtheit aus ‚Einem Prinzip'; abzuleiten und systematisch aus diesem seinem tiefsten Grunde zu entfalten ..." (335)

F. kommt zu dem Ergebnis: „Der Wissenschaftsbegriff Hirschers ist die notwendige Folge seiner idealistischen Denkart; er ist als ein im weitesten Sinn transzendental-philosophischer Wissenschaftsbegriff mit ausgesprochen praktischer Tendenz zu bezeichnen." (342) Hirscher versteht dementsprechend seine Moralwissenschaft „als ein ‚Sich-selbst-genetisch-Machen' des sittlichen Lebens, als eine geistige Wiederholung oder ‚Copie' dessen, was in Wirklichkeit lebt" (452). Um der fortschreitenden Bildung der Freiheit der Lernenden willen muß der Lehrer auf der einen Seite zeigen, wie die „lebendige Anschauung" aus dem tiefsten Grund des Lebens hervorgeht (vgl. 453). Außerdem aber muß er aufzeigen, wie die objektive Wahrheit in den Menschen „eingeht" (Gnade) und von diesem „ergriffen" wird (Freiheit), wobei beide Momente sich wechselseitig durchdringen (vgl. 453).

Ein eigenes (5.) Kap. behandelt „die praktische Intention der Theologie J. B. Hirschers" (368–447; 609–611). Hier wird gezeigt, wie das wissenschaftliche System Hirschers seine innere Konsistenz „letztlich nicht aus der logischen Stringenz von Sätzen" bezieht, „sondern im Grunde aus der genetischen Evidenz des Lebens" (368). Dies führt dazu, daß man von einem offenen System sprechen darf, das „allein durch die Praxis des sittlichen Lebens vollendet werden kann" (ebd.).

Im letzten (6.) Kap. zeigt F. „die systematische Konstruktion der Theologie J. B. Hirschers" auf (448–568). Dabei beschränkt er sich allerdings, wie gesagt, weitgehend auf die Darstellung der „Christlichen Moral" (in ihren verschiedenen Fassungen).

Leider geht F. auf das Moment des Lebenslaufs, das für das Werden (mit Einschluß von Krisen und Rückfällen) der christlichen Sittlichkeit in der Darstellung Hirschers wesentlich ist und das m. W. später in der Moraltheologie nicht weiter verfolgt wurde, nicht näher ein; diese spezifische anthropologische Darstellung lag wohl zu weit von den Interessen F.s entfernt. Bei ihm liegt der Akzent eindeutig auf den grundsätzlichen Fragen, und hier hebt er hervor: „Mit-Wirken und Mit-Leben sind das tiefste Wesen der christlichen Moral" (610; vgl. 413–446). „Lehre und Leben, Theorie und Praxis, sind hier auf das engste verbunden; das sittliche Leben ist nicht nur das notwendige Korrelat, sondern auch das ständige Korrektiv der Sittenlehre." (610; vgl. 420).

Die Freiheit, um die es Hirscher geht, wird nicht nur im je einzelnen Subjekt verwirklicht, sondern in der universalen Kirche, in der der Universalismus der Menschheit sichtbar wird. Sie ist die ‚Eine Menschheit', in welcher ‚Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit' nicht nur leeres Gerede oder Deckmantel des Egoismus, vielmehr gesellschaftliche Wirklichkeit sind, und zwar eine solche, die aus der sittlichen Tat des liebenden, mit Gott und den Brüdern geeinten Menschengeistes hervorgeht.„ (380) Aber der hier vertretene Universalismus hebt die Bedeutung des Individuums nicht auf. „Es ist zwar Ein Geist und Ein Leib, aber der Geistesgaben und individuellen Eigentümlichkeiten sind viele." (397) Zwar ist die Wahrheit des Christentums „ewig die Gleiche"; aber sie muß immer wieder von neuem geistig verarbeitet und der jeweiligen Situation entsprechend angeeignet werden (vgl. 424f). Die „Perfectibilität" des Christentums bezieht sich zwar nicht auf den Inhalt der Offenbarung, wohl aber „auf deren zeitgemäße Entfaltung und Aneignung" (425). „Die Realisierung der Wahrheit, d. h. der Idee des Reiches Gottes, vollzieht sich im Prozeß der Geschichte", im Prozeß der Entfaltung des einen universalen Geistes, „damit aber immer auch im Durchgang durch das Selbstbewußtsein des Menschen und in Auseinandersetzung mit dem Geist der Zeit" (426).

Hirschers „Fortschrittswille" unterscheidet sich deutlich „von jenem ungeschichtlichen Fortschrittsoptimismus, der meint, das Neue sei immer schon das Bessere". Fortschritt ist für ihn nicht „Neuerung", sondern „‚Fortbildung und Ausgestaltung' der Wahrheit, ‚in Zeit und Geshichte'" (426f).

Von diesen Gedankengängen her wird deutlich, warum sich Hirscher so hartnäckig um Reformen bemüht. Seine Reformvorschläge betreffen fast alle Gebiete des kirchlichen Lebens: theologische Wissenschaft, Ausbildung der Kleriker, Verkündigung, Katechese, Liturgie, kirchliche Verfassung und Disziplin, und bei alledem das Verhältnis der Kirche zur modernen Gesellschaft (vgl. 428).

Die Freiheit, für die Hirscher sich einsetzt, besteht nicht, wie manche seiner Gegner meinen, im Subjektivismus, sondern „in der Subjektivierung eines Objektiven, d. h. in der freien Verwirklichung der objektiven, der Gesamtkirche gegebenen Wahrheit des Einen Geistes, der Idee des Reiches Gottes" (407). F. ist sich sehr wohl darüber im klaren, welche Bedeutung das Ergebnis seiner Untersuchung hat. Er hofft mit gutem Grund, daß ihm „tatsächlich gelungen" sei, „das Hirschersche Werk auf den Geist zurückzuführen, der es erzeugt hat" (447).

Mit Recht spricht er von einer beträchtlichen Aktualität des von Hirscher entwickelten Konzeptes. Er weist u. a. auf folgendes hin: Angesichts der mit der Stilisierung ihrer gängigen Methoden unvermeidlich gegebenen grundsätzlichen Begrenztheit der Natur-, Human- und Sozialwissenschaften, die heute immer offenkundiger wird, besteht die akute „Gefahr systematischer Verfehlungen auf der Ebene des Humanum". Dies aber rufe namentlich die theologi-

sche Ethik dazu auf, „bei der Bestimmung dessen, was ist und was sein soll, den Gesamtaspekt der Wirklichkeit intellektuell verantwortet mit ins Spiel zu bringen“ (579). Das gleiche gilt wohl auch für Pastoraltheologie und Religionspädagogik.

Im Rahmen der zusammenfassenden Deutung legt F. am Schluß seiner Arbeit einige „Vorbemerkungen“ zur künftigen Hirscher-Forschung vor (vgl. 576–582). Als Grundsatz vertritt er: „Nicht die Inhalte als solche sind es, die eine kritische Auseinandersetzung mit seiner Theologie lohnen, vielmehr ist es die spezifische Form seines Denkens“, die gegenwärtigen und künftigen Forschungen „den geeigneten, sachgemäßen Ansatzpunkt bietet“ (576).

Angesichts des durchaus verständlichen Pathos, mit dem F. die Ergebnisse seiner Untersuchung vorträgt, erlaube ich mir vor allem diese kritische Frage: Könnte nicht genau das, was F. an der bisherigen Hirscher-Forschung kritisiert, in absehbarer Zeit auch gegenüber ihm selbst vorgebracht werden? Gewiß stimmt es, daß die bisherigen Forscher jeweils als Kinder ihrer Zeit, mit den Interessen, die sie bewegten, und mit den Mitteln, die sie zur Verfügung hatten, das Phänomen Hirscher beleuchtet haben. Ist aber nicht der wissenschaftstheoretisch-hermeneutische Ansatz F.s ebenfalls zeitbedingt? Zugegeben: Er erweist sich als besonders ergiebig, dem Gegenstand in besonderer Weise angemessen und wohl auch von größerer Dauerhaftigkeit, so daß die künftige Hirscher-Forschung an F. nicht vorübergehen kann – im Unterschied zu manchen anderen Forschungsarbeiten über Hirscher. Dennoch wird man wohl damit rechnen müssen, daß sich in absehbarer Zeit wiederum neue Perspektiven auftun werden, besonders im Hinblick auf die pastoral-theologischen, katechetischen und pädagogischen Aspekte im Werk Hirschers. Im Unterschied zu F. bin ich der Meinung, daß – allerdings unter Beibehaltung des wissenschaftstheoretischen Ansatzes – durchaus auch inhaltliche Fragen den Einsatz von Forschungsenergie lohnen würde. Ich nenne einige:

1. die Konturen einer pastoraltheologischen Konzeption, die (im Unterschied zu A. Graf) über die Selbstverwirklichung der Kirche hinausweist und die mögliche Bedeutung der Kirche für die Erneuerung der Gesellschaft aufzeigt;
2. ein Vergleich zwischen der von Hirscher entwickelten Moral t h e o l o g i e und der ebenfalls von ihm – wiederholt skizzierten – Moral p ä d a g o g i k;
3. die Vorschläge Hirschers zur Reform der Kirche (vgl. Helbling) sollten wohl – auf der Basis der Arbeit von F. – noch einmal im Zusammenhang mit den zugrundeliegenden Auffassungen Hirschers von der Reformabilität der Kirche untersucht werden.

Theologische Realenzyklopädie. Bd IV (Arkandisziplin – Autobiographie) Hrsg. von Gerhard K r a u s e und Gerhard M ü l l e r. – Berlin, New York: de Gruyter (1979). 813 S. (TRE) kart. Zus. DM 190.–

Der 4. Band der „Theologischen Realenzyklopädie“ enthält eine Fülle von aufschlußreichen Forschungsergebnissen und Informationen und reicht bis zum Stichwort Autobiographie. Er beginnt mit dem Artikel A r k a n d i s z i p l i n, bei dem nach einer Begriffserklärung die nichtchristliche Arkanpraxis und die Entwicklung der christlichen Arkanpraxis, u. a. bei Clemens von Alexandrien, Origenes bis in die Zeit nach dem Konzil von Nicäa aufgezeigt wird. Von einer eigentlichen christlichen Arkandisziplin könne man angesichts einer Vielfalt der Interpretation kaum reden. Kurz, aber präzise wird über die A r m e n b i b e l (biblia pauperum) informiert. Ausführlich ist der Artikel A r m e n f ü r s o r g e, in dem u. a. die Sorge für die Armen in der Alten Kirche, im Mittelalter, der Reformation und der Neuzeit behandelt wird. Zu S. 28 wäre zu ergänzen: der Verfasser der Geschichte des Antoniter-Ordens ist A. Mischlewski. Seine Arbeit wurde bereits 1976 gedruckt. Vermißt habe ich die Arbeit von W. Liese, Geschichte der Caritas (Freiburg 1922). Zu S. 35ff: die katholische Armenfürsorge wird leider nur kurz erwähnt. Die katholische Sozialarbeit des 19. Jh.s wird im Zusammenhang mit dem „ultramontanistischen Kirchenprogramm“ (!) gesehen. Der Name Ketteler erscheint als Quelle nur in der Literatur.

Wertvoll ist der Beitrag über A r m e n i e n. Der umfassende Artikel A r m u t gliedert sich: Religionsgeschichte, AT, NT, Judentum, Alte Kirche, Mittelalter, 18–20 Jh. Der Artikel über F r a n z X a v e r A r n o l d (gest. 1969) zeigt seine Bedeutung für die Pastoraltheologie. G o t t f r i e d A r n o l d, der mit seiner „Kirchen- und Ketzerhistorie“ zum Hauptvertreter der Verfallsidee als Motiv für die kirchengeschichtliche Entwicklung wurde, wird u. a. für seine Bedeutung für die pietistische Bewegung gewürdigt. Der Artikel „A r s m o r i e n d i“ informiert über ihren historischen Hintergrund. Als die erste „Ars moriendi“ wird die Anselm von Canterbury zugeschriebene Admonitio moriendi genannt. Die Sterbebüchlein im deutschen Raum, bes. die der Wiener Schule und ihre tragenden Gedanken, werden herausgestellt. Bei den Quellenangaben fehlt bei Gersons Werken, ed. Dupin die Bandangabe. Besser wäre noch die Neuausgabe der Werke Gersons von Glorieux angeführt worden. Eingehend und inhaltsreich ist der Beitrag „a r t e s l i b e r a l e s“. Ausgehend von der griechisch-römischen Zeit, über die christliche Spätantike und das Frühmittelalter wird die Entwicklung bis zum 16. Jh. aufgezeigt.

Im Artikel A s i e n findet sich u. a. eine Würdigung der Missionsarbeit von den Anfängen bis zur Expansion des Islam, der frühen asiatischen Mission, ferner eine Information über die katholischen und protestantischen Kirchen in Asien. Der umfangreiche Beitrag A s k e s e berichtet über Askese im AT, im Judentum, im NT und in der Alten Kirche. Ein eigenes Kap. ist der keltischen und irischen Askese gewidmet. Die weitere Entwicklung im Mittelalter, bei Luther und in der Neuzeit, bei der u. a. die Position von Max Weber zur Sprache kommt, findet eine sachgerechte Schilderung.

Im Artikel über H a n s A s m u s s e n wird seine Mitarbeit und sein Ausschluß aus dem Stählin-Jäger-Kreis nicht erwähnt. Weitere Beiträge behandeln A s s y r i e n u n d I s r a e l, das A s y l r e c h t, wo die Position im AT, in der Alten Kirche und im Mittelalter skizziert wird. Lesenswert ist der Artikel über das Athanasianische Symbol und über A t h a n a s i u s, in dem die neuen Forschungsergebnisse fundiert zusammengefaßt werden. Einen großen Umfang nimmt mit Recht der Artikel A t h e i s m u s ein. Das Stichwort A u f e r s t e h u n g gliedert sich: Auferstehung der Toten, Auferstehung Jesu Christi nach der Lehre des NT und der Alten Kirche, weitere Abschnitte behandeln die Auferstehung in der Sicht der praktischen Theologie und der Dogmatik. Der Beitrag A u f k l ä r u n g erscheint mir in einzelnen Punkten angreifbar. Kann man von Georg Hermes und Anton Günther sagen, sie seien zur Aufklärung übergegangen? Besondere Aktualität hat der Artikel über das A u g s b u r g e r B e k e n n t n i s. B. Lohse berichtet hier über Entstehung, Text und Inhalt und die Geschichte des Augsburger Bekenntnisses. Er spricht von einer unzulässigen Verharmlosung der Lehrgegensätze durch Melanchthon, die sich aus seiner prekären Lage auf dem Reichstag erkläre. Er kritisiert, daß Melanchthon u. a. den Eindruck zu erwecken versuchte, als bestehe in der Glaubensfrage volle Übereinstimmung mit den Katholiken. Melanchthons Behauptungen über die Messe könnten angesichts der Beseitigung des Meßkanons nicht mehr als vertretbar angesehen werden, zumal in Augsburg allen Beteiligten der wahre Tatbestand bekannt gewesen sei. Über die Confutatio des Augsburger Bekenntnisses berichtet der Herausgeber der Confutatio H. Immenkötter. Der A u g s b u r g e r R e l i g i o n s f r i e d e, seine Vorgeschichte und seine Folgen werden von G. Pfeiffer dargelegt. A u g u s t i n und der Augustinismus finden eine detaillierte Behandlung, in der u. a. der Augustinismus im Mittelalter, in der Reformationszeit und der Neuzeit erörtert wird. Der Artikel über die Augustinereremiten und die Augustinusregel stammt von dem besten Kenner A. Zumkeller. Die biographischen Stichworte über A u g u s t i n u s F a v a r o n i und A u g u s t i n u s T r i u m p h u s schrieb W. Eckermann. Der Artikel A u s t r a l i e n behandelt eingehend die Religions- und die Missionsgeschichte Australiens. Der Beitrag A u t o b i o g r a p h i e bietet einen Überblick über die christliche Autobiographie und ihre Erforschung von der Alten Kirche bis zur Gegenwart. Überraschenderweise fehlt die Erwähnung der Selbstbiographie von R. Bellarmin, die 1887 von Döllinger-Reusch herausgegeben wurde. An Literatur wäre vielleicht zu ergänzen die Arbeit von H. Jedin über die Autobiographie des Kardinals Giulio Antonio Santorio (Mainz 1969) und der Beitrag von Jedin über die Autobiographie von Martín Pérez de Ayala (1955).

Auch der IV. Band der Theologischen Realenzyklopädie stellt für den Theologen und Historiker ein unentbehrliches Arbeitsinstrument dar, das man immer wieder zur Hand nehmen wird. Man kann dem großen Werk nur einen weiteren erfolgreichen Fortgang wünschen.

Freiburg i. Br. Remigius Bäumer

Śląskie Studia Hisoryczno-Teologiczne [Schlesische Geschichtlich-theologische Studien] Bd X. Mit Beiträgen von Cz. Domin, J. Cuda, Wl. Pabiasz, M. Malcher, H. Lipiński, Cz. Podleski, Fr. Maroń, W. Br. Zubert, J. Kozyra. – Katowice: Księgarnia Św. Jacka 1977. 378 S. Cena zł 150.–

Im einführenden Wort (5) weist der Kattowitzer Ordinarius, Bischof Herbert Bednorz, darauf hin, daß mit Bd X der vorliegenden Studien ein neues Redaktionskomitee angetreten sei mit dem Vorsatz, noch mehr als bisher die pastorale Thematik zu berücksichtigen. Die Studien wenden sich vor allem an die Seelsorger der Diözese Kattowitz.

Den Leitartikel (9–14) hat Bischof Bednorz als Nachruf seinem Weihbischof Julius Bienek gewidmet, der am 17. 1. 78 verstorben ist. Nun folgen 12 Beiträge, die der Bibel (1), der systematischen Theologie (1), der Pastoraltheologie (4), der Spiritualität (3), der Geschichte (1) und dem Kirchenrecht (1) gewidmet sind. Jeder Beitrag endet mit einer Zusammenfassung in Deutsch oder Französisch, einer in Latein. Der 12. Beitrag bietet Quellenmaterial, und zwar die lateinischen Visitationsprotokolle von 1720 aus dem Dekanat Pszczyna, damals Diözese Krakau, jetzt Kattowitz.

Im ersten der 12 Beiträge behandelt J. Kozyra „die theologischen Aspekte der Parusie Christi laut 1 Kor 15" (15–44). Hier wird neuere, hauptsächlich fremdsprachige Literatur aufgearbeitet und auf diese Weise dem polnischen Leser zugänglich gemacht. J. Cuda schreibt über „die Hoffnung in der Struktur der ‚humanen Welt'" (45–71); der Beitrag besteht aus der Einführung zu einer umfassenden Würdigung der Theologie der Hoffnung bei J. B. Metz. W. Pabiasz befaßt sich mit der „Ehe und Familienproblematik in den Predigten und Katechesezeitschriften der Jahre 1946–1975" (73–111). Drei polnische Zeitschriften (Biblioteka Kaznodziejska, Współczesna Ambona, Katecheta) werden analysiert und zum Schluß mit der Propaganda der Massenmedien verglichen. „Das Problem der kinderreichen Familie auf der I. Kattowitzer Synode" stellt Cz. Domin dar (113–128). Vor allem statistische Erhebungen werden ausgewertet. Sie erlauben den Schluß, daß der Kinderreichtum mit der Bevölkerungsdichte und mit der Industrialisierung abnimmt (123); sie widerlegen zudem die landläufige Meinung, Kinderreichtum gehe mit einem geringeren Verantwortungsgefühl der Eltern Hand in Hand (124). Als kinderreich wurden Familien mit 4 und mehr Kindern eingestuft. Über den „Wert des Kindes im Bewußtsein der Nupturienten" berichtet M. Malcher (129–142) anhand statistischer Erhebungen in der Diözese Kattowitz. Das Zweikindermodell ist vorherrschend. J. Tarnowski befaßt sich mit den „Bedürfnissen Jugendlicher als anthropologischer Grundlage der Katechese" (143–150). Das Streben nach Autonomie und Geborgenheit, nach Verständnis und Gefühlskontakt, sowie nach einem Lebenssinn wird hervorgehoben. Dann folgen zwei Beiträge von H. Lipiński, die der Geisteshaltung des hl. Franziskus gewidmet sind (153–175) und mit einer Zusammenstellung der Literatur des 20. Jh.s zu diesem Thema enden (177–182). Cz. Podleski ist bestrebt, „die Wesensmerkmale des ‚Geistigen Lebens' von J. S. Pelczar", dem späteren Bischof von Przemyśl, herauszustellen (183–200). Das mehrmals aufgelegte Werk (1873 u. ö.) war eigentlich für Laien bestimmt, gehörte jedoch zur Standardliteratur der polnischen Priesterseminare und Ordensgemeinschaften. Aufgrund vorhandener Protokolle berichtet F. Maroń über die „Themen der oberschlesischen Dekanatskonvente in der Zeit zwischen Kulturkampf und I. Weltkrieg" (201–259). Es handelt sich um 7 der insgesamt 10 Dekanate, die später, nämlich 1922, von der Erzdiözese Breslau abgetrennt und der neuerrichteten Diözese Kattowitz zuerkannt wurden. Die Aufzeichnungen gewähren einen interessanten Einblick in die Seelsorgsmethoden und die Mentalität der damaligen Pfarrer. Den nachfolgenden Beitrag hat W. B. Zubert den „rechtsgeschichtlichen Voraussetzungen für die neue Auslegung des can. 1082 CIC" gewidmet (261–283). Er versucht die These zu belegen, daß die Ehelehre Luthers und die Einführung der Zivilehe die kritische Einstellung der Bevölkerung zur katholishen Unauflöslichkeitslehre nachhaltig geprägt hat. Der Beitrag ist gut belegt. Der letzte der 12 Beiträge bietet, wie schon erwähnt, Quellenmaterial aus lateinischen Visitationsprotokollen von 1720 (285–315), die F. Maroń bearbeitet hat.

Nun folgen „Bibliographische Hinweise" (Notatki Wydawnicze) auf polnische Veröffentlichungen zur Geschichte und Kirchengeschichte Schlesiens (317–332), „Buchbesprechungen" (Recenzje) (333–358) und „Informationen" (Informacje) (359–375), die letzten aus dem Bereich der Kattowitzer Diözese.

Augsburg Joachim Piegsa

Encounter with the Text. Form and History in the Hebrew Bible. Ed. by Martin J. Buss. – Philadelphia/Missoula, Montana: Fortress Press/Scholars Press (1979). VIII, 224 S. (The Society of Biblical Literature Semeia Supplements). Paperback $ 5.95.

Der Hrsg. und die Mitarbeiter dieses Bdes plädieren für neue Wege zur Interpretation des AT. So sehr sie alle betonen, daß die heute üblichen Methoden der Exegese unverzichtbar sind, halten sie sie für unvollkommen und für einer Ergänzung durch neue Methoden und Überlegungen bedürftig. Der Bd ist in vier Teile gegliedert: I. The Word as Embracing History and Structure; II. Structures in History: Historiography and Historical Criticism; III. Structure and History: Linguistic and Literary Studies; IV. Dynamic Form: Human Issues. Jeden dieser Teile leitet der Hrsg. durch eine Einführung ein, in der er die Probleme kurz aufzeigt. Die einzelnen Beiträge werden als Kapitel in fortlaufender Zählung überschrieben. Die Anmerkungen zu den einzelnen Beiträgen sind jeweils am Ende eines Kapitels zusammengestellt. Ein ausführliche Bibliographie und ein Stellenregister stehen am Schluß des Bdes.

In seinem Beitrag „Understanding Communication" (3–44) empfiehlt der Hrsg. selbst, die Exegeten sollten mehr die Methoden und Ergebnisse der Kommunikationsforschung beachten und übernehmen, und führt kurz in das Denken von Paul Ricœur ein. Hugh C. White, Structural Analysis of the Old Testament Narrative (45–66), zeigt den Nutzen der strukturalistischen Methode in der Literaturwissenschaft auf und umreißt kurz die Methoden von Claude Lévi-Strauss, A. J. Greimas und Roland Barthes.

In Teil II des Bdes empfiehlt Norman K. Gottwald, Sociological Method in the Study of Ancient Israel (69–81), den Exegeten die Aufnahme der soziologischen Fragestellung, beklagt John T. Willis, Redaction Criticism and Historical Reconstruction (83–89), die Überschätzung der literarkritischen und formgeschichtlichen Erforschung der Einzeltexte und die Unterschätzung der Redaktionsgeschichte größerer zusammenhängender Texte und zeigt Roy F. Melugin, Muilenburg, Form Criticism and Theological Exegesis (91–100), an den Arbeiten von James Muilenburg über die Anwendung rhetorischer Methoden, daß auch damit kaum ein ganzheitliches Bild von den kanonischen Texten gewonnen werden kann, das als Grundlage für eine Theologie des AT dienen könnte.

In III. Teil versuchen zwei Beiträge an Hand der Jakoberzählungen des Buches Genesis durch Übernahme der vorher empfohlenen Methoden eine umfassendere Deutung von biblischen Texten zu gewinnen. Dabei geht Wolfgang M. W. Wolf, The Text is the Medium (103–115), von Paul Ricœur aus und faßt seine Sichtweise in die Stichworte zusammen: „The Text as Frozen Language"; „The Text as Interplay of Language"; „The Text as Invitation". – John G. Gammi, Theological Interpretation: By Way of Literary and Tradition Analysis: Genesis 25–36 (117–134), zeigt in großen Umrissen die konzentrische Struktur von Gen 25–35 auf und sieht in dem Text eine „Theology of strife" zum Ausdruck gebracht.

Der Teil IV ist einer Hermeneutik gewidmet, die von verschiedenen besonderen Gesichtspunkten ausgeht und für deren Berechtigung der Hrsg. in seiner Einleitung und die Mitarbeiter in ihren Beiträgen plädieren. – Dale Patrick, Political Exegesis (139–151), versucht, eine politische Exegese zu entwickeln, die der „Theologie der Befreiung" nahe kommt. – Der amerikanische Schwarze Stephan Breck Reid, Violence and Vengeance: Ingredients for Tragedy (153–158), zeigt einige Fehlentwicklungen in der Bewegung der Schwarzen Amerikas auf, die sich auf die Bibel berufen, und meint, die Unterdrückten und Unterprivilegierten dürften sich nicht auf die Stellen des AT berufen, die von Haß und Rache reden, sondern müßten eine Theologie entwickeln, die von den Gottesknecht-Stellen in Deuterojesaja ausgeht, weil alles andere nur zur Tragödie führt. – Die Frauenrechtlerin Christine Garside Allen, „On Me Be the Curse, My Son!" (159–172), bemüht sich, die positiven Seiten an Rebekka herauszustellen und ihre Handlungsweise in Gen 27 als ein mit der Haltung Abrahams in Gen 22 zu vergleichendes Wagnis zugunsten ihres Sohnes und im Dienst der Heilsgeschichte darzustellen: Mit dem Wort von Gen 27,13 bezeugt sie, daß sie im Fall des Fehlschlags ihres Plans bereit sei, alle Konsequenzen zu tragen, und so von ihrem Sohn den Fluch abzuwenden. Rebekka erscheint so als ein Vorbild des Mutes und der Einsatzbereitschaft der Frau. – Die Musikerin Ann M. Vater, The Rhythm of Communication in the Hermeneutical Process: Musical Analogies for the Impact of Biblical Prose Rhythm (173–187), schließlich empfiehlt den Exegeten, sorgsam auf den Rhythmus der Rede, der Wiederholungen und Leitworte in den biblischen Erzählungen zu achten und sich dadurch im Gemüt ansprechen zu lassen. Auslegung von biblischen Texten ist nicht nur mittels der Ratio, sondern nur durch Verbindung von Ratio und Gemüt möglich. Als Beispiele führt sie Gen 32 und 38 an.

Die einzelnen Beiträge wollen nicht ausgereifte neue Exegese- und Hermeneutik-Modelle entwerfen, sondern nur Anregungen geben, solche Modelle zu entwickeln. Sie informieren über neue Me-

thoden und hermeneutische Versuche, bieten reichlich Literatur dafür an und artikulieren das Unbehagen gegenüber der heutigen wissenschaftlichen Exegese. Das alles ist berechtigt, und auch der Fachexeget sollte die aufgeworfenen Fragen ernst nehmen. Die Kommunikationsforschung, die Redaktionsgeschichte und der Strukturalismus haben übrigens in Europa bereits weitgehend Eingang in die Exegese gefunden. Den im letzten Teil geforderten Modellen einer neuen Hermeneutik gegenüber wird der Fachexeget allerdings wohl sehr skeptisch gegenüberstehen. Eine politische oder feministische Exegese wird er nicht entwickeln wollen. Wohl aber sollte er bei der Auslegung der Bibel auch die dort artikulierten Fragestellungen insofern aufnehmen, als er in seiner Auslegung des Bibeltextes im Dienst der Kirche und der Verkündigung die brennenden Fragen seiner Zeit mitzubeantworten versucht. Dazu wird er freilich die Mitarbeit von Soziologen, Pastoraltheologen, Psychologen und dgl. brauchen. So kann dieser Bd auch als ein Aufruf zur interdisziplinären Arbeit aufgefaßt werden, der sich die Exegeten noch weithin verschließen, sofern es sich nicht um unmittelbar benachbarte Disziplinen aus dem Bereich der Sprach- und Kulturwissenschaften handelt.

München Josef Scharbert

Rehm, Martin: **Das erste Buch der Könige.** Ein Kommentar. – (Würzburg): Echter Verlag (1979). 226 S., kart. DM 39.–

Nachdem die Königsbücher im deutschsprachigen Raum längere Zeit hindurch nicht mehr gründlich kommentiert worden waren, hat sich die Situation inzwischen merklich gebessert. M. Noth (BK IX/1, 1968) und E. Würthwein (ATD 11/1, 1977) haben die ersten sechzehn Kapitel bereits sachkundig und kritisch analysiert. Jetzt liegt auch der erste Bd des Kommentars von R. vor, der das gesamte erste Königsbuch behandelt. Der zweite Bd wird zusammen mit der Einleitung hoffentlich „in nicht allzu ferner Zukunft" folgen (5).

R. führt zunächst die Kommentare auf, die seit den zweiten Auflagen der Werke von C. F. Keil und O. Thenius erschienen sind (9f). Ein Abkürzungsverzeichnis erleichtert demjenigen die Arbeit, der nicht anderswo nachschlagen möchte (11–15). Der eigentliche Kommentar beginnt beim jeweiligen Abschnitt mit einer geschickten Auswahl spezieller Sekundärliteratur. Daran schließen sich die Übersetzung und Bemerkungen „zur Übersetzung" an, die sich auf das Wesentliche beschränken. In der nachfolgenden „Analyse" informiert R. sodann den Leser knapp über die literarkritischen Probleme und die bisher vorgetragenen Thesen. In der „Auslegung" widmet sich R. vor allem der Erklärung von Worten und Wendungen, der Lokalisierung der angegebenen Orte, dem gesamten historischen und religionsgeschichtlichen Hintergrund. An einigen Stellen beleuchtet ein abschließender Teil die „Einordnung in die Geschichte" (z. B. 203–205) oder die „theologische Bedeutung" (z. B. 99f).

R. hat damit einen Kommentar geschaffen, der knapp, aber gediegen in die Welt des ersten Königsbuches einführt. Das Interesse des Vf.s am geschichtlichen Fundament des biblischen Buches läßt freilich andere Aspekte in den Hintergrund treten. R. äußert sich nur gelegentlich zur Struktur eines bestimmten Abschnitts (so z. B. 49). Enttäuscht wird auch derjenige Leser sein, der nach der Absicht des Erzählers oder Berichterstatters fragt (vgl. 36). In der Analyse berücksichtigt R. die Glossen und Nachträge recht genau. Die LXX repräsentiert für ihn ein älteres Stadium des Textes, in den die Erweiterungen der Chronik noch nicht eingedrungen sind (vgl. 65. 79. 91f und 133). Gegenüber den Versuchen mancher Exegeten aber, ältere Schichten des biblischen Textes zu rekonstruieren, bleibt R. in der Regel skeptisch und wahrt „eine gewisse Zurückhaltung" (36). Wenn z. B. die Erwägungen E. Würthweins zu 1 Kön 22 (Zur Komposition von I Reg 22,1–38: BZAW 105, Berlin 1967, 245–254) noch manche Fragen offen lassen, ist das für R. Grund genug, an der Einheitlichkeit der Erzählung – von wenigen Nachträgen einmal abgesehen – festzuhalten (215f). Hier hätte es sich z. B. gelohnt, die Analyse von H. Schweizer (Elischa in den Kriegen: StANT 37, München 1974, 32–38) zu berücksichtigen. Selten wagt R., einmal eine eigenständige Auffassung vorzutragen und zu begründen (so S. 176 zu 1 Kön 18,21–40 und S. 185f zu 1 Kön 19,9b. 10). Diese Vorsicht offenbart R. auch bei der Auslegung. Zur Haltung der Elija auf dem Gipfel des Karmel (1 Kön 18,42b) führt er zwar vier verschiedene Interpretationen an, legt sich aber auf keine von ihnen fest (182).

Vf. hat großes Vertrauen zur geschichtlichen Glaubwürdigkeit des ersten Königsbuches. An einigen Stellen wird sich auch ein kritischer Leser anschließen können (62 oder 167). Aber R. geht doch wohl ein wenig zu weit, wenn er die Geschichtlichkeit der Traumoffenbarung von Gibeon nach 1 Kön 3,4–15 verteidigt (45). Er übersieht auch, daß der Spott Elijas von 1 Kön 18,27 nicht in die historische Stunde hineinpaßt, weil er dann den Baalspropheten Argumente geliefert hätte, mit denen sie das Schweigen ihres Gottes begründet haben könnten (180). Vf. überspielt auch manche Unstimmigkeiten im Text mit dem Hinweis auf die historische Situation (36 und 111), obwohl doch erst die Analyse des Textes historische Erkenntnis möglich macht.

R. hat einen sehr verständlichen Kommentar geschrieben, der den „exegetischen Laien" nicht bei der ersten Lektüre abschreckt. Leider sind aber einige Sätze entweder unvollständig (S. 115 zu Übersetzung von 1 Kön 10,22; S. 185 zu 1 Kön 19,13b. 14) oder nicht ganz glücklich formuliert (179 und 216). Für eine vereinfachte Transkription müssen wir heute – leider! – Verständnis aufbringen. Aber es ist nicht einzusehen, warum das Qof durch „k" und nicht durch „q" wiedergegeben wird. Wer an die Umschrift des hebräischen Textel gewöhnt ist, erwartet auch für das Ajin den Spiritus asper. Er steht allerdings nur ein einziges Mal (115). Sonst wird überall der Spiritus lenis gesetzt, der dann natürlich für die Wiedergabe des Alef fehlt. Wünschenswert wäre auch, daß das akkadische „š" nicht zweimal als „s" (51 und 175) und einmal als „sch" (217) geschrieben wird. Der aramäische König Adadidri (197) taucht wenige Seiten später als Hadad-idri (204) auf. Druckfehler konnte der Rez. nur bei zwei Zahlen entdecken: 5,15 (61) muß wohl 5,16 heißen und an die Stelle von 7,34.30 ab tritt vermutlich 7,34.30b (84).

Insgesamt dürfte der Kommentar aber seinen Zweck erfüllen, einen interessierten Leser mit dem ersten Buch der Könige vertraut zu machen. Bei aller Gelehrsamkeit hat er den Vorzug, knapper als der Biblische Kommentar zu sein. Durch die Betonung der geschichtlichen Zuverlässigkeit hebt sich dieser Kommentar auch von der Auslegung E. Würthweins im Alten Testament Deutsch ab. Hier und da wird auch der Fachexeget Beachtenswertes finden.

Erfurt Georg Hentschel

Textbuch zur neutestamentlichen Zeitgeschichte. Hrsg. von Hans G. Kippenberg und Gerd A. Wewers. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1979. 244 S. (Grundrisse zum Neuen Testament. Das Neue Testament Deutsch. Ergänzungsreihe Bd 8) kart. DM 22.–

Das vorliegende zeitgeschichtliche Textbuch, dem noch ein religionsgeschichtliches folgen soll, gliedern die Autoren in zwei Abschnitte. Im ersten führen sie den materialen Geschichtsprozeß vor, von dem auch die christliche Gemeinde betroffen war. Im zweiten rekonstruieren sie das theologische Denken zweier jüdischer Gruppen, auf die auch das NT explizit Bezug nimmt: die Samaritaner und das rabbinische Judentum: „Sie verdienen deshalb besondere Beachtung, weil sie beide – darin dem Christentum vergleichbar – die schwere Krise des Judentums in der hellenistischen und römischen Kaiserzeit überlebt und auch überstanden, das heißt theologisch verarbeitet haben." (5)

Über die Anlage von Textbüchern läßt sich wie über die Auswahlkriterien aller Anthologien streiten: die einen bieten, was wesentlich und repräsentativ ist und wiederholen sich deshalb, die anderen vernachlässigen das Übliche und stellen weniger Bekanntes vor. Ein Textbuch im Rahmen des NTD, das sich sogar an Nichttheologen wendet, sollte eher der ersten Kategorie angehören; so verdienstvoll es nämlich ist, daß einmal Texte über die Samaritaner zusammengestellt wurden, so wenig dürfte heute Qumran einfach beiseite gelassen werden.

Wenn K. seinen Teil I. „Politische und ökonomische Ordnung Judäas in hellenistischer und römischer Zeit" überschreibt (15–87), so muß er sich vom Gesamttitel her Anfragen nach den chronologischen und geographischen Grenzen gefallen lassen: Wann beginnt ntl Zeitgeschichte, und kann sie auf Judäa allein bezogen werden? Gewiß kann man zum Verständnis eines Zeitraumes mitunter nicht weit genug in die Geschichte zurückblicken. Bo Reicke beginnt seine ntl Zeitgeschichte (1965) 500 v. Chr., O. Holtzmann (²1906) und W. Staerck (²1920) fangen mit Alexander d. Gr. an. J. Felten (I 1910) und U. Holzmeister (Historia aetatis Novi Testamenti ²1928, ed. ital. 1950) finden einen angemessenen Rahmen in dem Zeitraum von 63 v. und 70 n. Chr. Darauf hätte man sich durchaus beschränken können, dafür aber doch sonst etwas weiter ausgreifen sollen. Bo Reicke hat recht: „Der geschichtliche Hintergrund der Beziehungen des Evangeliums zum Imperium liegt bei der Teilung des Herodesreiches im Jahre 4 v.

Chr. ... In der apostolischen Zeit bildete das Verhältnis zwischen Jerusalem und Rom immer ein Problem für Judenchristen wie für Heidenchristen, nur lag die Frage bis gegen 66 n. Chr. hauptsächlich an der Peripherie, weil das Judentum eine soziale Schutzmauer des Christentums bildete. Nicht nur in Palästina bestand diese Situation, sondern auch in den Missionsländern. Die römischen Behörden betrachteten in der ganzen apostolischen Zeit die Christgläubigen als Auslandsjuden und Judengenossen. Zwei korinthische Erlebnisse des Paulus können dieses bestätigen. Claudius wies die über den Messias diskutierenden Juden von Rom aus, was die Judenchristen Aquila und Priszilla im Jahre 51 nach Korinth brachte (Apg 18,2). Gallio lehnte 52 n. Chr. ein amtliches Eingreifen zugunsten der gegen Paulus demonstrierenden Juden Korinths ab, weil es sich für ihn um eine intern jüdische Rechtsfrage handelte (Apg 18,15). In der Tat hätten die Christengemeinden ohne diesen Anschluß an das Judentum sofort eine rechtlich zweifelhafte Stellung bekommen, denn im Römerreich bestand seit Cäsar und Augustus für neue Gemeinschaften ein Vereinsverbot, aber für jüdische Synagogen eine Ausnahmepraxis" (168f). Aber weder Sueton, Claud. 25, noch die Gallio-Inschrift von Delphi bringt K. ebensowenig Texte wie sie etwa H. Lietzmann als Beilagen hat (1 Kor ^{4}1949, 91ff). Überhaupt kommen Inschriften und Papyri völlig zu kurz.

Die Übersetzung der Texte selbst muß ebenfalls kritisiert werden. Selten wird angegeben, woher sie stammt. Für Sir wird auf V. Ryssels veraltete Übersetzung, für Makk auf die von Kautzsch zurückgegriffen, der babylonische Talmud in der Regel nach Goldschmidt zitiert. W. hat in seinem Teil Goldschmidts Übertragung einigermaßen erneuert. Während K. Tosefta schreibt, entscheidet sich W. für Thosephtha, Thalmud usw. Auch sonst stehen Syria, Caesar neben Syrien, Kaiser usf.

Gelegentlich wurde Josephus, Ant. eher aus dem englischen der Loeb Classical Library als aus dem Griechischen übersetzt (S. 47 zeigt das ein Vergleich von Nr. 62, Ant. XVI, 271f mit der englischen Übertragung von R. Marcus – A. Wikgren vol. VIII, S. 499 der genannten Ausgabe): Brigantenführer (brigand chief. Josephus bedenkt mit dem peiorativen Ausdruck ἀρχιληστής stets die Freiheitskämpfer), nach königlichem Rang (royal rank) u. a. Das gleiche gilt für Nr. 61 derselben Seite aus Jos. Ant. XVII, 300–314 (die Angabe dort ist teils mangelhaft, teils falsch, man braucht nur die (von K. sonst meist gebrauchte) ältere Übersetzung von H. Clementz (der von F. Kaulen abgeschrieben hat) zu vergleichen, um das noch deutlicher zu sehen.

Trotzdem ist K.s Text manchmal geradezu unverständlich, z. B. „Die Standhaftigkeit des Volkes (von Jerusalem) und seine unerschrockene Treue zu den Gesetzen machte Herodes bedrückt, wenn er nicht für größere Sicherheit sorgen würde. So beschloß er, das Volk von allen Seiten zum umfassen, damit nicht aus den Unruhen offener Aufstand würde" (41) oder: „Als nun das Wort den Gesandten der Judäer erteilt worden war, die für die Auflösung des Königreiches zu sprechen hofften, wendeten sie sich zur Anklage gegen die Gesetzesübertretungen des Herodes" (47) oder: „Wie Mose steht und wird in Ewigkeit nicht aufstehen ein Prophet" (99, noch dazu ohne auf Dt 34,10 hinzuweisen), oder: „Seine (des Apollonios von Tyana) Familie war eine alte und stammte von den Stadtgründern ab. Sie übertraf in Reichtum die anderen Familien, das Volk insgesamt aber war schon reich. Als seine Mutter mit ihm schwanger ging, erschien ihr der ägyptische Gott Proteus, der auch bei Homer seine Form verändert" (103 ἐξαλλάττων, F. C. Conybeare, Loeb Cl. Libr. who changes his form, K. verweist sowenig wie Conybeare auf Od. 4,364ff).

Nach K.s Kapitel II, „Die Samaritaner" (89–106) liefert W. Kapitel III „Das rabbinische Judentum" (107–232) „eine illustrierende Auswahl, die das rabbinische Judentum in seinen vielfältigen Erscheinungen und in seinem biblisch fundierten einheitlichen Selbstverständnis, das von Gott erwählte Israel zu repräsentieren, verdeutlichen soll" (107). Den Bd beschließen ein Sachwortregister und ein Stellenregister der ntl Bezüge.

Graz Johannes B. Bauer

Zimmermann, Frank: **The Aramaic Origin of the Four Gospels.** – New York: KTAV Publishing House 1979, XIV, 244 S. Ln

Z. präsentiert über 200 „new readings as retroversions from Aramaic that clarify many Gospel Problems" (IX) und hält 14 bei den Kirchenvätern überlieferte Herrenworte für authentisch. Er adressiert sie bewußt nicht nur an die Fachwelt, sondern auch an die bibellesenden Laien, denen durch die Rückübersetzungen neben dunklen Evangelienstellen auch 15 schwierige Verse in Apg und 8 in Offb erklärt werden sollen.

Man wird seinen Vorschlägen im einzelnen Beachtung schenken müssen, wenn man auch seiner Gesamttheorie, alle Evangelien seien Übersetzungen aus dem Aramäischen, nicht folgen kann, zumal weder gattungs- noch redaktionskritische Gesichtspunkte berücksichtigt sind. Daß die Evangelien nicht nur auf mündlicher Überlieferung, sondern auch auf kleineren oder umfangreicheren schriftlichen Dokumenten basieren, erlaubt alle gebotenen Übersetzungsvarianten bzw. Fehlübersetzungen auf das Stadium der Tradition vor der Evangelienbeschreibung zu datieren, so daß an der griechischen Abfassung der Evangelien festzuhalten ist.

Freiburg i. Br. Rudolf Pesch

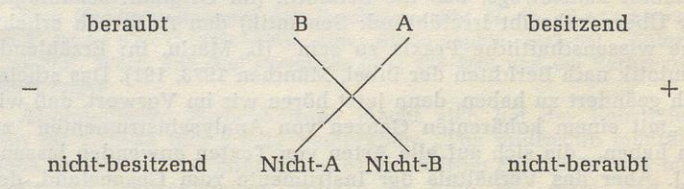
Zeichen und Gleichnisse. Evangelientext und semiotische Forschung. Für die Gruppe von Entrevernes hrsg. von Jean Delorme. Mit einer Studie von J. Geninasca und einem Nachwort von A. J. Greimas (deutsch von G. Nolte und F. J. Schierse). – Düsseldorf: Patmos (1979). 220 S. (Patmos Paperback) kart. DM 29.80

Die hier anzuzeigende Gemeinschaftsarbeit ist einer Spielart des französischen Strukturalismus verpflichtet, die im wesentlichen von A. J. Greimas entwickelt wurde und die sich selbst Semiotik (Wissenschaft von den Zeichen) nennt. Sie fragt nicht: „Was will dieser Text sagen?", sondern: „Wie geschieht es, daß Sinn vorhanden ist?" (13). Wodurch werden die Zeichen in einem Text dergestalt organisiert, daß sie Sinn produzieren? Sie setzt nach eigenem Anspruch fundamentaler an als jede Exegese (16). Wie das aussieht, wird an vier synoptischen Texten demonstriert.

Das erste Kap. (21–54) behandelt das Gleichnis vom barmherzigen Samariter Lk 10,25–37. Die eigentliche Erzählung und das rahmende Streitgespräch werden je für sich untersucht, und zwar getrennt nach narrativer und diskursiver Organisation, wobei zugleich die notwendige Fachsprache Erläuterung findet.

Auf der narrativen Ebene geht es um die Transformation von einem Anfangs- zu einem Endzustand, die sich in narrativen Programmen verwirklicht. Als Hilfsmittel werden eingeführt: die Subjekt-Objekt-Relation, der Gegensatz disjunkt – konjunkt (aus der formalen Logik), die Begriffe Adressat und Adressant, Adjuvant und Opponent (hier und an anderen Stellen [vgl. 44: Glorifizierung des Helden] läßt Vladimir Propps Morphologie des Märchens aus der Ferne grüßen) sowie Kompetenz und Performanz (dies wiederum aus der generativen Transformationsgrammatik). Die diskursive Ebene hat es mit der Semantik zu tun. Warum werden gerade diese Personen gewählt und nicht andere? Was sind ihre thematischen im Gegensatz zu den aktantiellen Rollen? Im Rückgriff auf Seme als einfachste Bedeutungseinheiten, aus deren Kombination sich die Isotopie des Textes ergibt, werden semantische Achsen konstruiert und zu einem semiotischen Viereck angeordnet.

Es sei versucht, das an einem möglichst einfachen Beispiel klar zu machen. In dem Satz „Ein Mann hat Geld" wird ein Zustand beschrieben, bei dem das Zustandssubjekt „Mann" mit dem Wertobjekt „Geld" konjunkt ist. Im Satz „Räuber berauben ihn" wird eine transitive Transformation durchgeführt („er verliert sein Geld" wäre eine reflexive Transformation), die von der Konjunktion zur Disjunktion führt und umgekehrt. Das handelnde Subjekt (zugleich der Adressant) „Räuber" macht das Zustandssubjekt (auch Adressat) „Mann" mit dem Wertobjekt „Geld" disjunkt und sich selbst damit konjunkt. Das ist das narrative Programm der Räuber. Die Transformation ist ein performativer (sich aktuell vollziehender) Vorgang. Er setzt eine Kompetenz voraus, die als Modalitäten die Elemente Wissen, Wollen und Können enthält, d. h., die Räuber müssen wissen oder wenigstens vermuten, daß der Mann Geld hat, sie müssen es an sich reißen wollen und auch dazu in der Lage sein. Ihre Fähigkeit kann sich in der Figur des Adjuvanten konkretisieren (Überzahl, Bewaffnung etc.), es können sich Opponenten in den Weg stellen (unerwartet heftige Gegenwehr, plötzliche Hilfe u. ä.). Die aktantielle Rolle der Räuber ist die eines Anti-Subjekts, das sich realisiert, indem es sich in den Besitz des Wertobjekts bringt. Ihre thematische Rolle besteht im Ausplündern des Mannes. Aus der diskursiven Konfiguration, nämlich aus dem, was man sich unter Räuberunwesen im allgemeinen vorstellt, wird als figurativer Parcours ein bestimmter Zug, der Überfall auf einen Mann mit Geld, ausgewählt. Als elementarste Seme können wir „besitzend" und „beraubt" ansehen und für unsere Zwei-Satz-Erzählung folgendes semiotische Viereck mit zwei isotopen semantischen Achsen aufstellen:



A/Nicht-A (kontradiktorischer Gegensatz) ist die Achse des Habens (besitzen), B/Nicht-B die Achse des Tuns (berauben). Die

linke Seite umfaßt negative, die rechte Seite positive Zustände (verhalten sich konträr und subkonträr). Der Weg der Personen läuft für die Räuber von Nicht-A nach A, für den Mann von Nicht-B nach B, wobei die Räuber zugleich Nicht-B (steht zu A im Verhältnis der Implikation, ebenso Nicht-A zu B) behalten, während der Mann A verliert und Nicht-A hinzugewinnt, damit aber ins Negative gerät. Als Ziel der Mikroerzählung ohne Happy-End ergäbe sich die Ausfüllung der vorher leeren Stelle B.

Wir brechen hier ab. Nach diesem stark vereinfacht dargestellten Schema vollziehen sich die folgenden Analysen. Das zweite Kap. (55–87) beschäftigt sich mit der Perikope Mk 6,30–53, die in drei Sequenzen aufgeteilt wird: die abgelenkte Überfahrt (V. 30–34), die Sättigung der Menge (V. 35–44) und die Bestürzung der Jünger als Reaktion auf den Seewandel und ihr Unverständnis (V. 45–53).

Es werden Äquivalenzen hergestellt, zwischen Orten (Himmel, Erde, Meer), vermittelnden Figuren (Berg, Ufer, Wind), Objekten des Transfers (Brot, Fische, Wort) und interpretativen Operationen (Gebet, Mitleid, Bestürzung). Das führt im Grunde, auch wenn es nicht so deutlich gesagt wird, zu einem (in Grenzen berechtigten) symbolischen Verständnis des Textes, um nicht zu sagen zu einer allegorischen Auslegung (das Brot ist das Wort, das Wunder ist die Lehre etc.). Das dritte Kap. (88–131) hat es erneut mit Gleichnissen zu tun, und zwar mit Lk 15,1–32. Wieder werden aus drei Sequenzen die unterliegenden Gemeinsamkeiten eruiert. Interessanterweise taucht unter den Rollen neben Vater und Sohn auch die Mutterrolle auf, die im Text nicht direkt angesprochen ist, aber latent vorhanden sein soll. Das vierte Kap. (132–156) über „Fischen und Predigen" in Lk 5,1–11, für das J. Geninasca verantwortlich zeichnet, fällt nach Anlage und Durchführung deutlich aus dem zuvor abgesteckten Rahmen heraus, was man angesichts der von Hause aus schwierigen Materie nur als unglücklich empfinden kann. G. scheint als einziger das Problem verspürt zu haben, das darin liegt, daß die Analysen nicht vom griechischen Text ausgehen (133: „... wird jeder Versuch einer Analyse, der sich nicht auf den Urtext bezieht, zu einem Würfelspiel"), sieht aber die Übersetzbarkeit erzählerischer Strukturen als Ausweg an.

Das abschließende fünfte Kap. (157–191) überprüft die Zuordnung der Mikrotexte Wunder und Gleichnis und ihr Verhältnis zum Makrotext des Evangeliums. Entgegen der bei der Lektüre zunächst gehegten Befürchtung, hier sollten die Unterschiede zwischen den beiden Gattungen eingeebnet werden, sind Gleichnisse und Wunder als Texte je eigener Art verstanden, die mit dem evangeliaren Gesamtrahmen auf je verschiedene Weise verschränkt sind, gemeinsam aber konstitutiv zum Aufbau des Evangeliums beitragen. Das abschließende Resultat, zu dessen Erläuterung es freilich wieder einer weitausholenden Erörterung bedürfte, lautet: „Die Gleichnisse geben der Primärerzählung ihren Sinn, aber sie empfangen von ihr ihre Performativität; die Wunder geben der Primärerzählung ihre Instrumentierung, aber sie empfangen von ihr ihre Bedeutung" (191). Dieser Abschnitt stellt vielleicht den anregendsten Teil des Buches dar, freilich ist er durch die voraufgehenden Analysen längst nicht hinreichend abgesichert.

Ein Epilog (192–203) plädiert für einen neuen Zugang zum Evangelientext, der sich auf die immanente Analyse beschränkt, dafür aber zu den Wurzeln des Sinns führt. Auf das Nachwort von A. J. Greimas (204–214) folgt noch ein Index (215–220), der die ungewohnte Terminologie aufschlüsseln soll. Exegetische Literatur ist so gut wie nicht zitiert, mit Ausnahme von 54 Anm. 43, wo die Bearbeiter der deutschen Fassung über das Original (dort 51f) hinaus Titel eingefügt haben. Einige Druckfehler: 31 Z. 5 von unten muß es „poétique" heißen, 85 in der Überschrift „Komponente", 168 Z. 8 von unten ist offenbar ein Pfeil ausgefallen.

Was fragwürdig bleibt, ist nicht so sehr die trotz allen sichtlichen Bemühens der Übersetzer schwierige Sprache und Denkweise, in die man sich einlesen und einfühlen kann, es ist der wissenschaftstheoretische Standort des Unternehmens. In früheren ähnlich ausgerichteten Arbeiten las man noch: „Das aber bedeutet keineswegs, daß die Semiotik (im Original: sémiologie; der Übers. schreibt irreführend: Semantik) den Anspruch erhebt, eine wissenschaftliche Praxis zu sein" (L. Marin, in: Erzählende Semiotik nach Berichten der Bibel, München 1973, 191). Das scheint sich geändert zu haben, denn jetzt hören wir im Vorwort, daß wir es „mit einem kohärenten Ganzen von Analyseinstrumenten" zu tun haben, „die sich auf alle Arten von Texten anwenden lassen" (11). Aber das Verhältnis der Instrumente zum Gegenstand, der metasprachlichen Beschreibungsebene zur primären Textebene, ist alles andere als klar. Einerseits wird das semiotische Viereck anscheinend unbesehen als eine Universalie akzeptiert, auf die sich alle Texte reduzieren lassen. Andererseits sind die Seme, mit deren Hilfe es ausgefüllt wird, viel zu eng mit dem Text verschränkt. Sie stellen eine Art Paraphrase in verschiedenen Abstraktionsgraden dar, wobei man sich des Eindrucks erheblicher Willkür letztlich nicht erwehren kann. Die einfache Tatsache, daß nicht Priester und Levit, sondern nur der Samariter Mitleid empfindet und dem Mann weiterhilft, wird folgendermaßen ausgedrückt: „Von den drei Akteuren, die schon durch ihre Ortsveränderung in eine Subjekt-Objekt-Beziehung eintreten, erwirbt allein der dritte das notwendige Wissen und Wollen für das Programm der Konjunktion des Mannes mit seinem Objekt" (27). Man fragt sich vergeblich, was damit gewonnen ist, wieso diese komplizierte Umschreibung den Einblick in den Text vertiefen soll. Entgegen dem Postulat von Greimas (205) ist es so, daß manche Begriffe metaphorisch bleiben. Ständig werden ad hoc neue Termini eingeführt, die irgendeinen gerade auftauchenden Aspekt einfangen sollen (39: Fokalisierung; 57: Manipulation/Sanktion; 66: Attribution; 69: Hyponymie; 108: Veridiktion; 174: Approbation). Die zahlreichen im Grunde überflüssigen Symbole und Formeln täuschen eine mathematische Exaktheit vor, die nicht gegeben ist.

Es darf angemerkt werden, daß sich auch in anderen Fächern Skepsis bemerkbar macht, die von Einsicht in die Zusammenhänge getragen ist und nicht von bloßem Unwillen über störende Eindringlinge. Verwiesen sei auf J. Strelka, Methodologie der Literaturwissenschaft, Tübingen 1978, der sich durchgehend mit Linguistik und Strukturalismus auseinandersetzt. Eugenio Coseriu hat in seiner neuesten Schrift (Textlinguistik, Tübingen 1980), die sich im Vergleich zu der französischen Arbeit geradezu genußvoll liest, einen langen Paragraphen über „Textlinguistik als Linguistik des Sinns", wo er zeigt, daß der Sinn tatsächlich die Resultante aus der Kombination aller Zeichenrelationen ist. Aber diese sinnkonstitutiven Relationen beschränken sich nach C. keinesfalls auf die interne Organisation des Einzeltextes, die nur einen Bruchteil der Beziehungen ausmacht, sondern sie umgreifen die Gesamtheit der vorhandenen Umfelder. Dazu gehören unabdingbar auch die Situation, auch der außer-sprachliche, der sozio-kulturelle und der historische Kontext, auch die Kenntnis der Einzelsprache, der Sachen, der Geschichte und der Kultur, Dinge, die in der Semiotik weithin ausgeblendet werden. C. überschreibt einen Unterabschnitt: „Es gibt keine allgemeingültige Technik der Interpretation eines Textes" (112). In diesem Sinn wird man auch die oben vorgestellte Arbeit stehen lassen, als einen begrenzten Versuch unter anderen.

München Hans-Josef Klauck

Formen und Funktionen der Allegorie. Hrsg. von Walter Haug. – Symposion Wolfenbüttel 1978. – Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung (1979). X, 810 S., 40 Abb. (Germanistische Symposien, Berichtsbände 3) Lw. DM 98.–

Das Sammelwerk enthält 32 Beiträge, die einem von der Deutschen Forschungsgemeinschaft getragenen Symposion in Wolfenbüttel vorlagen und dort an vier Tagen, vom 7. bis 10. September 1978, diskutiert (nicht referiert) wurden. Der Ablauf dieser Tagung spiegelt sich in der Anlage des Berichtsbandes wieder. Die Initiatoren Walter Haug, Burghart Wachinger, Wolfgang Harms und Wilfried Barner, die das thematische Konzept erstellten und aufgrund der eingegangenen Bewerbungen die Teilnehmer auswählten, geben zu den einzelnen Tagen eine instruktive Einführung und stellen die übergreifenden Verbindungslinien heraus. Auf die jeweils 7 bis 9 Vorlagen eines Tages folgt eine hinreichend ausführliche Zusammenfassung der gehaltvollen Diskussionen. Aus der Fülle des Gebotenen kann im folgenden nur einiges in subjektiver Auswahl herausgehoben werden.

Gerhard Kurz, Zu einer Hermeneutik der literarischen Allegorie (12–24), geht im ersten Beitrag von der folgenschweren Abwertung der Allegorie durch Goethe aus und versucht, im Gegensatz dazu und in kritischem Rückgriff auf Quintilian die Allegorie als Redeakt zu beschreiben. Er beschäftigt sich zunächst mit dem Verhältnis von Allegorie und Metapher, um sich dann auf die kommunikative Leistung der Allegorie im Spannungsfeld zwischen Intention des Autors und Rezeption durch den Leser zu konzentrieren. Dem Leser kommen für das richtige Verständnis bestimmte Textsignale (traditionelle Gattungsmerkmale, Titel, explizite Aufforderungen wie Gal 4,24: „Das aber ist allegorisch gesagt")

oder extratextuelle Faktoren (gemeinsamer Erfahrungshorizont, Vorwissen, auf das angespielt werden kann) zur Hilfe. Nicht unbedingt glücklich erscheint es, wenn K. damit auf eine Stufe stellt: „eine (angenommene) immanente Absurdität oder Widersprüchlichkeit oder Anstößigkeit im wörtlichen Verständnis" (17f), und auf das Beispiel der Homer- und Hesiodallegorese verweist. Dort ist es doch meistenteils so, daß die allegorische Bedeutung erst sekundär in den nicht-allegorisch gemeinten Text hineingelegt wird. Das steht auf einer anderen Stufe als die Entschlüsselung einer vom Autor intendierten Allegorie. Dieser Unterschied, der nun einmal besteht und der sich in Texten und ihrer Wirkungsgeschichte nachweisen läßt, ist theoriefähig und sollte in die Theorie eingebracht werden. Nur die mangelnde Differenzierung an dieser Stelle kann K. dazu führen, die m. E. wenig hilfreiche These von Northrop Frye zu akzeptieren, der meint, jeder Kommentar bedeute letztlich allegorische Interpretation (21). Die allegorische Auslegung des Samaritergleichnisses durch Origines, um nur ein durchaus wertfrei gemeintes Beispiel anzuführen, und die historisch-kritische Erklärung des gleichen Texts in einem neueren Kommentar weichen in Anlage, Ergebnis und Ziel doch derart voneinander ab, daß man sie nicht unter dem gemeinsamen Oberbegriff der Allegorese zusammenfassen kann. Fryes Ansicht wird auch dadurch nicht plausibler, daß sie in ähnlicher Weise schon von Walter Benjamin vertreten wurde, in seiner Arbeit über den „Ursprung des deutschen Trauerspiels" von 1928, die ansonsten hochbedeutsam wurde für die allmähliche Neubewertung der Allegorie in den letzten Jahrzehnten. Harald Steinhagen, Zu Walter Benjamins Begriff der Allegorie (666–685), geht dem im einzelnen nach. Die von K. eingangs problematisierte Allegoriedefinition Goethes und sein damit korrelierender Symbolbegriff ist das Thema von zwei weiteren Untersuchungen gegen Ende des Bandes: Bengt Algot Sørensen, Die „zarte Differenz". Symbol und Allegorie in der ästhetischen Diskussion zwischen Schiller und Goethe (632–641); Michael Titzmann, ‚Allegorie' und ‚Symbol' in Denksystem der Goethezeit (642–665).

Friedrich Ohly, Typologische Figuren aus Natur und Mythus (126–166), behandelt in seiner sehr materialreichen Studie schwerpunktmäßig den Vergleich zwischen Christus und Orpheus. Ob man dafür den Typologiebegriff verwenden soll, ist in der Forschung kontrovers (und von der neutestamentlichen Exegese her zunächst nicht so klar), was sich in den Anmerkungen niederschlägt. Einer anderen exegetisch interessanten Frage geht Wolfgang Haubrichs, Offenbarung und Allegorese, Formen und Funktionen von Vision und Traum in frühen Legenden (243–264), nach. Literarische Visions- und Traumschilderungen, gefolgt von Deutungen durch den angelus interpres, sind die bevorzugten Träger allegorischer Aussageweisen in der jüdischen und christlichen Apokalyptik. Hier wäre ferner mit Gewinn die psychoanalytische Traumtheorie heranzuziehen, die sich durch die Unterscheidung von manifestem Trauminhalt und latentem Traumgedanken, der die eigentliche Aussage enthält, aber nur auf Umwegen dem ‚Oberflächentext' interpretativ abgewonnen werden kann, frappierend der rhetorischen Allegoriedefinition annähert. H. bringt zahlreiche nützliche Literaturhinweise zu Vision, Traum und Deutung in der klassischen Antike, im frühen Christentum und im Mittelalter. Kaum berücksichtigt ist das Judentum. Deshalb seien zu diesem gleichfalls interessanten Gebiet einige Angaben nachgetragen: A. Kristianpoller, Traum und Traumdeutung (Monumenta Talmudica IV/2,1), Wien-Berlin 1923; E. L. Ehrlich, Der Traum im AT (BZAW 73), Berlin 1953; ders., Der Traum im Talmud, in: ZNW 47 (1956) 133–145; A. L. Oppenheim, The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East (TAPhS 46,3), Philadelphia 1956; W. Richter, Traum und Traumdeutung im AT, in: BZ NF 7 (1963) 202–220; A. Finkel, The Pesher of Dreams and Scriptures, in: RdQ 4 (1963/64) 357–370; allgemein noch A. Oepke, Art. ὄναρ, in: ThWNT 5 (1954) 220–238.

Heimo Reinitzer, Zur Herkunft und zum Gebrauch der Allegorie im ‚Biblisch Thierbuch' des Hermann Heinrich Frey. Ein Beitrag zur Tradition evangelisch-lutherischer Schriftauffassung (370–387), stellt ein von ihm neu ediertes Werk vor, das zu allen in der Bibel erwähnten Tieren eine erbauliche Auslegung gibt, bietet in diesem Rahmen aber auch eine ausgezeichnet belegte Erörterung zu Luthers Umgang mit der Allegorese. Gunter Reiß, Allegorisierung als Rezeptionsplanung. Dargestellte Hermeneutik in Hofmannsthals Lustspiel ‚Christinas Heimreise' (701–718), der die stolze Reihe von Aufsätzen beschließt, sei deshalb eigens erwähnt, weil er zeigt, daß man es in der Germanistik wieder wagt, anstelle des Symbolbegriffs den Allegoriebegriff auf Werke des 20. Jh.s anzuwenden (was der gleiche Autor bereits in einer Studie zu Thomas Mann unternommen hat: ‚Allegorisierung' und moderne Erzählkunst, München 1970).

Einige Beiträge werden von Abbildungen und Tafeln begleitet, die einen Einblick in die intensiven Wechselwirkungen von sprachlicher Allegorik und allegorischer Bildlichkeit geben (vor allem im Kontext der Emblematik und der Naturdeutung). Sehr begrüßen wird man die 37seitige Bibliographie (739–775), die in thematisch breiter Streuung Literatur zu den verschiedensten historischen und systematischen Aspekten des Allegorieproblems auflistet. Eine vergleichbare Übersicht wird m. W. an keinem anderen Ort geboten. Nachtragen möchte ich nur als wichtige Darstellung der allegorischen Mytheninterpretation in der Antike das nicht berücksichtigte Werk von F. Buffière, Les mythes d'Homère et la pensée grecque (CEA), Paris 1956. Ein Abkürzungsverzeichnis (776f) und ein Register der Namen und Sachen (778–810) beschließen den stattlichen, verhältnismäßig preiswerten Band.

Der Hrsg. Walter Haug sieht in der Vorbemerkung ein Verdienst der Tagung in der „Demonstration der außerordentlich komplexen Problematik des Allegorischen" (IX). Er schreibt ferner, „daß die Allegorie ihrem Wesen nach tatsächlich derart gegensätzliche Möglichkeiten in sich trägt", und er bezeichnet die „Rehabilitierung der Allegorie" als „eine Wende, die zweifellos epochalen Charakter besitzt" (1). Dem Kenner der Forschungslage wird nicht verborgen bleiben, was solche Sätze für die Gleichnisexegese bedeuten. Hier feiert die Allegoriefeindlichkeit des 19. Jh.s, die Adolf Jülicher der Exegese vererbt hat, ungebrochen ihre Triumphe. Jülichers große Verdienste seien keineswegs verkannt, aber sie sollten den Blick nicht verstellen für einen Paradigmawechsel, der sich in der Literaturwissenschaft vollzieht. Man hat sich in der neueren Gleichnisforschung vielleicht auch etwas einseitig auf die modernen Metapherntheorien eingelassen. Es wäre zu wünschen, daß als notwendige Ergänzung diese sorgfältige und weiterführende Bestandsaufnahme des Allegorieproblems aus germanistischer Sicht Beachtung findet.

München Hans-Josef Klauck

Nolan, Brian M.: **The Royal Son of God.** The Christology of Matthew 1–2 in the Setting of the Gospel. – Fribourg/Göttingen: Éditions Universitaires / Vandenhoeck & Ruprecht 1979. 282 S. (Orbis Biblicus et Orientalis 23) geb. sfr 46.–

Eine in Fribourg beendete Diss. (1975) fördert das Verständnis der Christologie des Mt-Ev durch genaue Ortung von Mt 1–2 im Kontext des ganzen Ev und im Horizont des AT und der frühjüdischen Literatur.

Teil I: „The Religous Background of Matthew 1–2" (15–91) umfaßt 3 Kap.: 1. „The Possible Sources of Matthew 1–2" (16–22) mit kurzem Abriß der Forschungsgeschichte und der Vorstellung des Umrisses des Mt vorliegenden Erzählkomplexes; 2. „The Old Testament Resonance of Matthew 1–2" (23–47) mit einer Sammlung der Schriftanspielungen in Mt 1,1–17. 18–25; 2,1–23; 3. „The First Century Resonance of Matthew 1–2" (48–91) mit einer Erörterung der zeitgenössischen jüdischen Hermeneutik (Schriftauslegung) und deren Reflexe in Mt 1–2.

Teil II: „The Gospel Setting of Matthew 1–2" (92–113) umfaßt 2 Kap.: 4. "The Situation of Matthew" (92–97): Verfasser ein Judenchrist in griechischsprechender Gemeinde Syriens (N. folgt nicht der Zweiquellenhypothese!); 5. „The Relationship of Matthew 1–2 with the Rest of the Gospel" (98–113) mit Erhebung der Beziehungen zu 1,1–4,17; 26–28 und Charakterisierung von Mt 1–2 als „Pre-Baptism (Narrative Cycle)" oder „The Gospel of the Origins of Jesus Christ" (113).

Teil III: „The Message of Matthew 1–2: Royal Covenant Christology" (114–240) umfaßt zwei Kap.: 6. „The Subjective Dimension: The Christ with us" (114–144) stellt als Themen heraus: Jahwe und sein Heilsplan; Israel „nach dem Fleisch" und „nach dem Geist"; ekklesiologische und soteriologische Aspekte der Christologie; 7. „The Objektive Dimension: The Royal Son of God" (145–240) mit einer extensiven Darstellung der mt Sohn-Davids- und Sohn-Gottes-Christologie auf dem Hintergrund des vielfältigen frühjüdischen Davids-Bildes. Mit 1–2 wird zuletzt christologisch so gegliedert: 1,1–17: Der wahre König; 1,18–25: Der große König; 2,1–12: Der universale König; 2,13–15: der exilierte König; 2,16–18: Der attackierte König; 2,19–23 „The King Thriving". Der Messias als Sohn Gottes wird charakterisiert durch die Prädikate „Learner", „Loyal" und „Legitimated". Der Bund Gottes mit David gelte als Schlüssel zum mt Verständnis der göttlichen Sohnschaft des Messias.

Eine Zusammenfassung der Ergebnisse gibt N. in „Retrospect and Prospect" (241–246); eine Bibliographie (247–65), Autoren- (266–273), Wort- und Stellenregister (274; 275–280) und ein Sachregister (281f) folgen.

Apologetische Zurückhaltung macht sich bei der Beurteilung von Mt 1,18–25 und 2,1–12 bemerkbar: „The midrashic mentality does not seduce the conception of Jesus from the Spirit to a mere image of transcendence (70–71), or give the magi and the star a purely literary existence (81)" (242). Die philonische Allegorese müßte auf ihre Basis in zeitgenössischer Exegese unter-

sucht werden, die z. B. die Geistzeugung des Isaak (die auch Paulus Gal 4 kennt) voraussetzt. Die Rolle von Jes 7,14 als einziger im AT nicht als erfüllt dargestellter Geburtsankündigung (im messianischen Kontext des Jesajabuches) und der LXX-Übersetzung im alexandrinischen Milieu wäre zu bedenken. Der Einfluß der Mose-Haggadah auf 1,18–25 wäre im Rahmen gattungskritischer Vergleiche weiter zu erörtern. Doch N. hat überlieferungskritische Fragen ohnehin ausgeblendet. Durch redaktionskritische Analysen (unter Voraussetzung der durch die Neu-Griesbachianer doch nicht, wie N. meint, erschütterten Zweiquellenhypothese) und „Gegenproben" hätte sich manche Einsicht der überaus reichen Untersuchung erhärten bzw. differenzieren lassen. Die Mt-Exegese wird sie auf keinen Fall übergehen dürfen.

Freiburg i. Br. Rudolf Pesch

Les Actes des Apôtres. Traditions, rédaction, théologie. Par Jakob Kremer. – Leuven / Gemloux: University Press / Éditions Duculot (1979). 590 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium Bd XLVIII) kart. FB 1600.–

Das Werk faßt die Referate und Beiträge des 28. Colloquium Biblicum Lovaniense vom 17.–19. 8. 1977 zusammen. Der Präsident dieser Tagung und Hrsg. des Sammelbandes, Jakob Kremer, führt einleitend durch eine Exegese von Apg 17,10–13 in die Fragestellungen heutiger Acta-Forschung ein (11–20). Die vorliegende Rezension ordnet die einzelnen Beiträge den Problemfeldern zu und bespricht sie „themen-zentriert".

1. Zur Textkritik der Apg. Der Hauptbeitrag stammt von C. M. Martini. Er fragt unter dem Titel „La tradition textuelle des Actes des Apôtres et les tendances de l'Église ancienne" (21–35), ob sich in der Textüberlieferung der Apg Tendenzen der frühen Kirche spiegeln. Er nennt vier Gruppen von Lesarten: Sie betreffen das Verhältnis der Kirche nach außen zu Juden und Heiden, die innerkirchliche Lehre und Disziplin sowie stilistisch-literarische Veränderungen.

M. bewertet den Befund so, daß selbst die Lesarten des westlichen Textes durchweg nicht als streng polare Gegen-Aussagen zum überlieferten Text zu betrachten sind, sondern daß sie bestimmte Aussagen nur verstärken oder abschwächen. Dies gilt besonders in Bezug auf die antijüdische Tendenz, die in der Schärfe, wie sie E. J. Epp feststellte, nicht zu halten ist (26). Inhaltlich schwerwiegende Unterschiede weisen höchstens die Varianten auf, die sich auf die innerkirchliche Praxis beziehen: auf die Stellung zur Frau, zu den Charismen und zu den Klauseln des Aposteldekretes. Die verstärkend wirkende Tendenz bestimmter Varianten zeigt M. am Beispiel der Hervorhebung des Namens Jesu, des Heiligen Geistes, der Wundertätigkeit der Apostel und der Stadt Ephesus auf. Die längeren Lesarten lassen eine innere und äußere Homogenität erkennen: sie kommen mit gleichen Tendenzen in den verschiedenen Teilen der Apg vor, sind eng an den luk Stil angeglichen und werden relativ einheitlich durch den westlichen Text bezeugt. Das kirchliche Milieu, aus dem sie erwachsen sind, läßt sich so charakterisieren: Es stand bereits in Distanz zum Judentum und Judenchristentum; es hatte hohe Achtung vor der gemeinsamen Überlieferung; es fühlte sich nicht durchdrungen von eigenen eindrucksstarken religiösen Erfahrungen. M. kommt zu dem sehr ausgewogenen Gesamtergebnis, daß die Varianten keine Differenzen in der Glaubenslehre der frühen Kirche erkennen lassen, aber doch einen Einblick in das Milieu gewähren. Er erachtet mit den meisten Kritikern mehrere Varianten des westlichen Textes zu Recht als sekundär, schließt aber nicht aus, daß in vielen Einzelfällen die westlichen Zeugen älteres Gut bewahrten.

Daß die längeren Lesarten des D-Textes in Stil und Diktion ein betont luk Gepräge haben, weist M. Wilcox in einem Kurzbeitrag (447–455) überzeugend nach. E. Bammel widmet sich der Textkritik von Apg 15 (439–446). Er erwägt, ob der Text von P^{45} dem des Ephraem-Kommentars ähnlich gewesen sei (441). Er nennt überdies Indizien, die darauf hinweisen, daß P^{45} im Unterschied zum ägyptischen und westlichen Text eine eigene Rezension darstelle (443). Er rechnet auch damit, daß Ephraems Angaben über den Ursprung des Konflikts ursprünglicher seien, als die Aussagen des ägyptischen und westlichen Textes und daß möglicherweise die Petrusrede eine umgestaltete Rede des Paulus sei. Die Erwägungen haben stark hypothetischen Charakter und bedürften zur Erhärtung weiteren Textmaterials.

2. Zur Form und Gattung. Zwei Beiträge befassen sich mit der Frage, ob die Apg zur Gattung der antiken Historiographie gerechnet werden kann: W. C. van Unnik: Luke's Second Book and the Rules of Hellenistic Historiography (37–60) und E. Plümacher: Die Apg als historische Monographie (457–466). Die Ausführungen beider Vf. ergänzen sich gut, da der erstere mehr allgemeine, der letztere spezielle Gesichtspunkte zur Sprache bringt. Für beide gehört die Apg der historiographischen Literaturgattung an.

U. nennt als Gründe zunächst das Proömium Lk 1,1–4, die Reden und die Wir-Stücke. Sodann führt er einige Regeln der antiken Historiographie auf, wie sie sich vor allem bei Dionysius von Halikarnass und Lukian von Samosata finden. Er zeigt auf, daß das Werk des Lukas diesen Grundsätzen entspricht. Zu ihnen gehören: die Wahl eines wichtigen und die Leser interessierenden Themas, die erzieherische Absicht, Unparteilichkeit und Wahrheit, Formgerechtigkeit des Anfangs und Schlusses, Auswahl aus umfangreicherem Überlieferungsgut, Klarheit in der Stoffanordnung, Formung zu einem geschlossenen Ganzen, Lebendigkeit der Darstellung, nur ein Minimum an Ortsbeschreibungen, Einführung von Reden. – P. weist nach, daß die Apg die Form einer historischen Monographie habe, wie sie vergleichsweise noch in Sallust's De coniuratione Catilinae und im Bellum Jugurthinum vorliegt, im ganzen aber viel verbreiteter war. U. und P. beachten überdies aber auch gewisse Unterschiede, die zwischen dem Werk des Lukas und der antiken Geschichtsschreibung bestehen.

Den Fragen nach der Form und Gattung einzelner Texte sind die Arbeiten von F. Bovon, M. Dumais und S. J. Noorda gewidmet. Bovon (339–358) vertritt die Hypothese, daß Apg 20,36–21,16 nicht als Parallele zur Passion Jesu (351 Anm. 39), sondern unter starkem Einfluß der griechischen Literatur gestaltet worden sei. In ihr ist ein Motiv und ein literarisches Schema verbreitet, das im AT und Judentum fehlt: die Darstellung des Abschieds eines Helden aus dem vertrauten Kreis der Angehörigen und Freunde, ihrer Tränen und Trauer, ihres Bemühens, ihn zu überreden und so von seinem Weg zurückzuhalten. Einzelelemente finden sich auch in den christlichen Märtyrerberichten und apokryphen Apostelgeschichten. Man wird der anregenden Hypothese B.s in Bezug auf die Herleitung einzelner Motive aus dem Griechentum zustimmen. Fraglich scheint jedoch, ob es sich um eine literarische Gattung handelt. Schwer einzusehen ist, weshalb bei der Gestaltung der Szene nicht beides sich ausgewirkt haben kann: der griechische Einfluß wie auch die bewußte Parallelisierung mit der Passion Jesu, zumal Apg 21,14 eng an Lk 22,42 (diff Mk/Mt) anschließt. Außer den Beobachtungen zur Form gibt B. wertvolle weiterführende Hinweise zum Verständnis der Spannung zwischen 20,23 und 21,4. Im Anschluß an Watzlawick's Ausführungen über die menschliche Kommunikation leitet er zu besserem Verstehen der Verhaltensweise der von Lukas geschilderten Personen an. – Dumais (467–474) erkennt in der Rede Apg 13,16–41 nach Form, Inhalt und Vorgehen einen Midrasch zu 2 Sam 7,6–16. Dem ist m. E. zuzustimmen, wie auch der Folgerung, daß die Sprache der Verkündigung überhaupt – wie der Midrasch – eine Symbolsprache sein muß. Daß jedoch in der Apg alle Missionsreden vor Juden Midraschim seien (473 Anm. 17), wird angesichts der Tatsache, daß sich Lukas auch an hellenistischen Formen orientierte (vgl. z. B. das Enkomion 10,36–42) einer Einschränkung bedürfen. – Noorda (475–483) arbeitet zu Recht die große Bedeutung der Summarien als Erzählelemente heraus und demonstriert sie an dem als Einheit betrachteten Text Apg 4,32–5,16.

3. Zur Form- und Traditionsgeschichte. F. Hahn geht dem Problem alter christologischer Überlieferungen am Beispiel von Apg 3,19–21 nach (129–154). Er nennt einige übliche Kriterien zur Scheidung von Traditions- und Redaktionsgut und wendet sie auf den Text an.

Er kommt zu dem Ergebnis, daß VV 19a. 20b luk Rahmung seien (142), daß aber Lukas in VV 19b–21a „eine alte urchristliche Bekehrungstradition" (150) aufgenommen und bearbeitet habe. Mit Recht führt er sie im Unterschied zu Bauernfeind und Wilckens nicht auf eine Täufertradition zurück. Ob der Kern des Traditionsstückes aber umfassender war als der apokalyptisch geprägte V 20a, wird weiterhin kontrovers bleiben; denn die luk Gestaltung tritt im übrigen Teil der Aussage m. E. deutlicher hervor, als H. meint. – G. Schneider untersucht die „Dreiecksbeziehung" zwischen Stephanus, den Hellenisten und Samaria (215–240). Sie wurde von manchem Forscher stark betont.

Sch. anerkennt, daß Apg 6–8 Anlaß zu einer derartigen Auffassung gibt, zeigt aber mit guten Gründen, daß zwar die Hellenisten eine Vermittlungsfunktion zu den Samaritanern ausüben, selbst aber keine „besondere Affinität" (223) zu ihnen und ihrer Theologie haben. Dies werde besonders deutlich an der Stephanusrede: sie ist weder vorluk mit der Samariamission verbunden, noch lasse sie samaritanische Einflüsse erkennen. In der traditionsgeschichtlichen Beurteilung der Rede schließt sich Sch. im wesentlichen der Auffassung von Steck und Wilckens an: der Grundstock stamme aus einer Synagogenpredigt, er sei im Stil der deuteronomistischen Umkehrpredigt von hellenistischen Judenchristen umgestaltet und von Lukas überarbeitet worden. Trotz grundsätzlich gleicher Beurteilung der Traditionslage erscheint mir der Luk Anteil an der Gestaltung größer, als Sch. ihn einschätzt. Die luk Redaktion umfaßt m. E. auch VV 9b. 22b. 25.35.37. 51–53.

M. Sabbe widmet seinen Beitrag den Problemen der Stephanusvision (241–279). Er erachtet mit überzeugenden Gründen den Visionsbericht 7,55 und das Menschensohnwort 7,56 für eine luk redaktionelle Bildung auf der Basis von Mk 14,62 bzw. Lk 22,69 (263). Die Auffassung, daß dem „Stehen" des Menschensohnes keine Bedeutung zukomme (273), wird man angesichts der auffälligen Abweichung von der sonst üblichen Aussage des „Sitzens" nicht ohne weiteres teilen. Besondere Aufmerksamkeit verdient in diesem Beitrag der Aufweis vieler Verbindungslinien, die zwischen der Stephanusrede und den Missionsreden (248f) sowie zwischen dem Martyriumsbericht und den Evangelienberichten (251–256) bestehen.

J. Lambrecht erarbeitet in seiner Studie „Paul's Farewell-Address at Miletus" (307–337) zunächst eine zweiteilige Gliederung des Textes: 20,18–27 und 20,28–35. Es bleibt zu erwägen, ob eine Dreiteilung nicht günstiger wäre. Sodann weist er den großen luk Anteil an der Gestaltung der Rede nach. Man wird gern der begründet vorgetragenen Auffassung zustimmen, daß Lukas Überlieferungsgut aus Paulus-Traditionen aufgenommen hat. Nicht in gleicher Weise überzeugt, daß 20,29–31 unter Einfluß von Mk 13,21–23 gestaltet worden sei. (327f). In Bezug auf die Rede als luk Komposition stellt L. fest: sie gilt für Lukas als das wichtigste Ereignis zwischen 20,3 und 21,17; sie richtet sich an die Ältesten von Ephesus, weil diese Stadt nach Lukas das Zentrum Asiens war; sie hat die zwei Phasen der Pauluswirksamkeit im Blick: die des Freien und des Gefangenen; sie trägt dem Übergang der Kirche von der ersten zur zweiten Generation Rechnung und betrifft die Situation aller Gemeinden. Die Ausführungen sind zutreffend. Lukas selbst jedoch und die genannten Übergangsprobleme wird man wohl der dritten Generation des Urchristentums zurechnen müssen.

4. Zu den atl Zitationen. J. Schmitt behandelt die Schriftzitation im Osterkerygma Apg 13,23–37 (155–167). Er geht von der Beobachtung aus, daß die luk Osterverkündigung der Apg im Verhältnis zum vorpaulinischen Kerygma das Schriftargument viel umfangreicher einbezieht. Im Unterschied zu Bowker sieht er in Kap. 13 nicht einfach die Wiedergabe eines synagogalen Proömien-Midrasch, sondern deckt zu Recht – neben traditionellen Elementen – den luk Redaktionsanteil auf. Dabei ergänzt er die Beobachtungen von Ellis, indem er mit Dupont auf die „grandes ‚charnières' du discours" (160) aufmerksam macht und dem luk Vokabular und Stil Rechnung trägt. Er zeigt die atl-jüdischen Voraussetzungen für die Zitatenkombination der VV 33–37 und macht sie als nachapostolische Gestaltung einer alten judenchristlichen „relecture" (167) von 2 Sam 7,11–14; Ps 2,7 einsichtig. – G. D. Kilpatrick untersucht die atl Zitate in Apg 1,20; 2,16–21; 3,22f; 7,42f; 49f; 13,41; 15,16–18 (81–97). Er kommt – neben einer Fülle von Einzelbeobachtungen – zu dem Ergebnis, daß sie aus einer Testimonien-Sammlung des hellenistischen Judentums stammen. – M. Rese gibt im 1. Teil seines Beitrages (61–72) einen Überblick über die Forschungslage. Als sachlicher Ertrag ergeben sich dabei vor allem drei Postulate: das Judentum als Zwischenglied zu beachten; vorsichtig zu sein bei der Annahme jüdisch-synagogaler Schemata; zu differenzieren bei der Bestimmung der Funktionen der Zitate. Im 2. Teil (73–79) führt er als Beispiel typologischer Schriftverwendung Apg 2,25–28 vor und analysiert Apg 13,47. Daß in 13,47 mit dem beauftragenden Herrn „Jesus" und nicht „Gott" gemeint sei, wie R. meint, wird man bestreiten können.

5. Zu einzelnen Themen. E. Grässer fragt (99–127), wie Lukas „die traditionelle Parusieerwartung ... theologisch und praktisch gewichtet" habe (100). Im Unterschied zu einer konservativen und gemäßigt kritischen Position gibt er die radikale Antwort, Lukas habe ganz auf die Naherwartung verzichtet und sie durch das Bild der Heilsgeschichte ersetzt (101). So richtig diese von Grässer vielfältig begründete Sicht erscheint, so bleiben doch Fragen: Legt Lukas nicht doch auch Wert auf die „Stetsbereitschaft"? Muß man bei Lukas nicht genauer unterscheiden zwischen der eschatologischen Zeit der Erfüllung (z. B. Apg 2,17) und dem Ende der Geschichte? Muß nicht die Gegenwart des Heils in der Person und dem Wirken Jesu (z.B. Lk 11,20!) sowie im Wirken des Erhöhten durch seine Boten (z. B. Apg 3,6) mehr Gewicht beigemessen werden? Beachtet man dies, dann läßt sich das Denken des Lukas nicht als „uneschatologisch" (116) kennzeichnen.

Zur Wunder-Thematik bietet F. Neyrinck einen sorgfältigen Forschungsüberblick (169–213). Zum Schluß wendet er sich der Einzelfrage zu, ob in Apg. 3,16 möglicherweise der zum Traditionsgut der vorausgehenden Heilwundererzählung gehörige Abschluß vorliegt. Er zögert aber, m. E. zu Recht, dies zu bejahen (211). W. Kirchschläger vergleicht die Berichte der Fieberheilung in Apg 28 und Lk 4 (509–521). Er erkennt in 28,3–6. 8f Traditionsgut, das von Lukas bearbeitet und in den Rahmen 28,1f. 7. 10 eingefügt wurde. Für die Kombination von Gebet und Handauflegung 28,8 vermutet er mit guten Gründen luk Redaktion (515f). Das Gebet verweist auf den eigentlich Heilenden: Jesus. Im Unterschied zu U. Busse versucht K. zu erweisen, daß nach luk Sicht nicht alle Krankheiten als dämonisch verursacht gelten (521). So ist es verständlich, daß Lukas den Text Lk 4,38f zu einer Fieberbannung umgestaltete, dagegen Apg 28,8 bei einer Fieberheilung beließ.

Das Thema „Handauflegung" wird von J. Coppens behandelt (405–438). Er stellt fest, daß die Ergebnisse seiner Diss. (1925) im wesentlichen anerkannt und kaum modifiziert worden sind. Am wenigsten umstritten sei die Handauflegung als Heilgestus. Lediglich 1 Q Gen Apokryphon XX 21f. 28f sei als neuer Beleg hinzugekommen. Stärker kontrovers ist die Beurteilung von Apg 6,1–6; 13,1–3. Die von C. mit Verwunderung bemerkte Zurückhaltung des II. Vatik. in Bezug auf Apg 6 zur Begründung des „Diakonates" (416f) ist durchaus begründet. In 13,3 die Amtsübertragung des Apostolates für Barnabas und Saulus zu sehen (419f), entspricht trotz Apg 14,4. 14 doch wohl nicht dem luk Verständnis. Am meisten umstritten sind Apg 8,14–17; 19,1–7, wo C. in Übereinstimmung mit Haenchen, aber im Unterschied zu Richardson, Amougou u. a. die Verbindung von Taufe und Handauflegung als Ritus der Geistmitteilung in den luk Gemeinden bezeugt findet. Diese Sicht verdient Zustimmung.

Zwei Beiträge befassen sich mit Problemen der Simon-Magus-Perikope Apg 8. R. McL. Wilson (485–491) warnt mit K. Beyschlag davor, von der Gnosis des 2. Jh.s her den Simon des 1. Jh.s zu interpretieren. Wenn überhaupt, dann könne Simon nur in einem sehr allgemeinen Sinn als „Gnostiker" gelten. Treffender sei er als charismatischer Wanderprophet zu charakterisieren. – C. K. Barrett (281–295) macht auf die verschiedenen Akzente aufmerksam, die Lukas in Apg 8,4–25 gesetzt hat, besonders auf die Einheit der Kirche und auf den Hl. Geist als frei geschenkter, nicht manipulierbarer Gabe Gottes. – „Paul in the Acts of the Apostles" heißt das Thema von J. Jervell (297–306). Es geht ihm um den historischen Wert der luk Paulusdarstellung. Er schätzt ihn sehr hoch ein. Trotz der Differenzen zwischen den Paulus-Briefen und der Apg sei das, was Lukas über Paulus schreibt, im wesentlichen „historically correct" (305). Lukas zeichne Paulus als praktizierenden Juden auch nach der Bekehrung, als Missionar für Israel, als Wundertäter, als charismatischen Visionär und er decke damit das auf, was in den Paulus-Briefen zwar vorhanden, aber verborgen sei (300). Diese weitreichenden und anregenden Hypothesen rufen freilich eine Reihe von Einwänden hervor: Versteht sich Paulus nach seiner Bekehrung als praktizierenden Juden (vgl. Phil 3)? Zeichnet Lukas damit wirklich den historischen Paulus, oder nicht vielmehr seine Auffassung über das Verhältnis Israels zur Kirche? Haben nicht Visionen und Wunder bei Lukas einen ganz anderen theologischen Stellenwert als bei Paulus? – R. H. Fuller antwortet auf die Frage „Was Paul Baptized" (505–508), daß Paulus auf jeden Fall durch seine Christuserfahrung „getauft" gewesen sei; ob er darüber hinaus auch die Wassertaufe empfangen habe, bleibe ungewiß. – C. J. A. Hickling gewinnt aus Apg 26 ein „Portrait of Paul" (499–503), an dem besonders „courage, dignity, resourcefulness, and excellence in rhetoric" (500) beeindrucken.

„Die jüdische Entscheidung gegen Jesus nach der Apg" ist das sehr schwierige Thema, dem der Beitrag von P.-G. Müller gilt (523–531). Er geht davon aus, daß es ein gespaltenes Israel gebe und fragt nach dem Heilsstand und der Heilszukunft der nicht an Jesus glaubenden Juden in der Apg (524). Er wendet sich entschieden gegen die Auffassung, Israel habe nach Lukas – soweit es nicht an Jesus den Messias glaubt – seine heilsgeschichtliche Bestimmung verloren und keine Hoffnung auf das eschatologische Heil. In M.s Sicht ist die Kirche nicht mit dem wahren Israel identisch, sondern für Lukas bleiben „Judentum und Kirche zwei getrennte Größen, nach- und nebeneinander ... von Gott berufen" (528). M. E. ist ein Weg zwischen beiden Extrem-Positionen nötig: für Lukas haben sich an der Kirche die Israel gegebenen Verheißungen erfüllt, aber das heißt für ihn nicht, daß die nicht an Jesus glaubenden Juden definitiv vom Heil ausgeschlossen sind. – E. Nellessen versucht die Schwierigkeiten zu entkräften, die gegen die Historizität der in Apg 14,23 berichteten Einsetzungen von Presbytern durch Paulus und Barnabas bestehen (493–498). Die von ihm beigebrachten sprachlichen und historischen Argumente reichen dafür m. E. aber nicht aus.

J. Pathrapankal legt dar, wie es zur Bezeichnung des Christentums als „Weg" gekommen sei (533–539). Der absolute Gebrauch des Wortes stamme aus Qumran, wo er in Verbindung mit Jes 40,3 begegne. Johannes der Täufer habe von dorther den Ausdruck vermittelt, Jesus habe ihn vertieft, und Lukas habe die Bedeutung des Weges für die Kirche und das Jüngerleben weiter ausgebaut. Diese Sicht beruht auf zu vielen historischen Hypothesen. Sie beachtet überdies weder die sehr verschiedenen Verwendungsweisen im NT noch die traditionsgeschichtlichen Zusammenhänge. Vgl. dazu M. Hengel: ThLZ 92 (1967) 361–364.

B. Dehandschutter behandelt das Thema „La persécution des chrétiens dans les Actes des Apôtres" (541–546). Er führt aus, daß Lukas in seinem Evangelium die Verfolgungsaussagen aus Mk und Q so abgeändert habe, daß das Verfolgungsthema nicht als Beschreibung der Jesus-Zeit erscheine; erst in der Zeit der Kirche verwirkliche sich die Verfolgungsprophetie Jesu. Die in der Apg geschilderten Verfolgungen sollen vor allem zeigen, daß der göttliche Beistand alle menschlichen Hindernisse der Evangeliumsverkündigung überwinde; freilich haben Worte wie Apg 14,22 auch paränetischen Sinn für die Kirche zur Zeit des Lukas. Aus dieser Sicht ergebe sich eine große Zurückhaltung im Bezug auf den Vorbildcharakter des Todes Jesu und auf die Leidensnachfolge des Jüngers bei Lukas. – Aus der umsichtigen Studie „La conclusion des Actes et son rapport à l'ensemble de l'ouvrage de Luc" von J. Dupont (359–404) verdienen folgende Gesichtspunkte besonders hervorgehoben zu werden: Apg 28,16–31 zeigt durch Inklusionen und Parallelismen, daß das Zentrum in VV 25b–28 liegt und daß in den beiden Teilen VV 17–22. 23–28 ein Gedankenfortschritt von Paulus zu seiner Botschaft, von den Juden zu den Heiden besteht. Es geschieht aber kein völliger Ausschluß Israels. Das wichtige Wort „alle" in V 30 bezieht sich auf Juden und Heiden (377). Lukas hat in den Abschlußversen die Hauptlinien des Prozesses und der Wirksamkeit des Paulus sowie überhaupt der Geschichte des Evangeliums zusammengefaßt, so daß die Verse als sach- und stilgemäßer Abschluß des gesamten luk Werkes anzusehen sind. Die Frage nach dem Verhältnis Israels zu den Heiden stellt sich für Lukas nicht abstrakt, sondern als Identitätsproblem seiner Kirche, die zum größten Teil aus Heidenchristen besteht. Lukas lehnt jede einseitige Erklärung ab; für ihn entsprechen der Unglaube von Juden wie die Zulassung der Heiden zum Heil dem Plan Gottes.

Der Sammelband gibt einen guten Überblick über die vielfältigen Probleme heutiger Acta-Forschung und ihrer Lösungsversuche. Dem Herausgeber J. Kremer gebührt Dank, daß er die Beiträge dieses Fach-Colloquiums veröffentlicht und mit Registern versehen hat.

Vallendar Alfons Weiser

Richard, Earl: **Acts 6:1–8:4.** The Author's Method of Composition. – (Missoula, Montana): Scholars Press (1978). XIII, 379 S. (Society of Biblical Literature. Dissertation Series 41) kart.

In den letzten Jahren sind wichtige Studien zu Einzelthemen des Abschnitts Apg 6–8 erschienen. Es entspricht der gegenwärtigen Forschungslage und es ist sehr zu begrüßen, daß nun dem gesamten Abschnitt eine Untersuchung gewidmet wird. R. hat sich dieser Aufgabe unterzogen und seine Arbeit als Diss. vorgelegt. Intensiver als es in allen bisherigen Beiträgen zum Thema geschehen ist, geht er den sprachlichen Phänomenen des Textes nach und fragt nach der zugrunde liegenden Kompositionsweise.

Im 1. Kap. (1–31) wird ein sorgfältiger Forschungsüberblick gegeben. Er bezieht sich auf die Erforschung der Apg allgemein (1–8), der Reden (9–13) und des Stephanus-Stoffes (13–31). Die Geschichte der Erforschung des Stephanus-Stoffes seit Harnack wird detailliert dargestellt, wobei die mit der Kompositionskritik aufgeworfenen neuen Fragestellungen und Lösungsversuche zur Sprache kommen.

Im 2. Kap. (33–155) untersucht R. die Verwendung des AT in der Stephanusrede. Er geht davon aus, daß keine andere Rede der Apg so viele atl Zitate und Anspielungen enthält, daß dies aber bisher nicht genügend beachtet worden sei. Ziel seiner Untersuchung ist es, „to analyze the redactional activity, i. e., the choice, modification, and representation of the OT data" (34). Er führt die Analyse durch, indem er alle atl Zitate nacheinander bespricht. Dabei gliedert er die Rede in vier Abschnitte: VV 2–16 (Patriarchengeschichte), 17–34 (Mosegeschichte), 35–50 (thematischer Teil), 51–53 (Anklage). Neben vielen wertvollen Einzelbeobachtungen gelangt er zu folgenden Ergebnissen: Der Geschichtsüberblick VV 2–50 ist vorwiegend durch eine gezielte Auswahl zusammenhängender Stoffe aus dem AT gestaltet. Die Aussagen über Abraham stammen aus Gen 11–21, wobei Gen 15 den Schwerpunkt bildet (59). Die Wiedergabe der Josefsgeschichte ist Gen 37–50 und Ex 1,5f entnommen; dabei ist Gen 45 besonders wichtig (75f). Die Mosegeschichte nimmt in der Rede eine zentrale Stellung ein. Die Zitate wurden in diesem Fall aus einzelnen kurzen Passagen Ex 1–3 ausgewählt (101). Auch in den VV 35–50 setzt sich im wesentlichen die gleiche Gestaltungs- und Zitationsweise fort, wobei VV 37–39 einen midraschartigen Exkurs zu Dt 18,15–21 darstellen (121). Außerdem wird in diesem Teil der Rede bereits vorher zitiertes Gut erneut aufgenommen. Ganz anders als mit den VV 2–50 verhält es sich mit VV 51–53: Hier folgt Verfasser der Rede nicht bestimmten Erzählpassagen des AT, sondern verwendet nur einzelne biblische Ausdrücke und Gedanken (137) sowie Vorstellungen aus dem Frühjudentum (140).

Die Zitate der Rede stammen zum weitaus größten Teil direkt aus der LXX (143). Die von der LXX abweichenden Aussagen erklären sich als Einflüsse teils aus anderen Aussagen des AT, teils aus Varianten der LXX und teils aus Traditionen des Frühjudentums (z. B. Philo, Josephus, AssMos, TestPatr, Jub, Qumran, Ps-Jonathan; 145–155). Unter strukturalem Gesichtspunkt ist die Stephanusrede unabhängig von den bisher bekannten Geschichtsüberblicken Israels. Eine engere Analogie als etwa zu Ps 104; Neh 9,6–31 besteht zu Jdt 5,6–18; aber auch hier unterscheiden sich Stoffauswahl, Zitations- und Kompositionsweise (143).

Das 3. Kap. ist der Darstellung des funktionalen Charakters der stilistischen Gegebenheiten gewidmet (157–242). Die Phänomene werden zunächst beschreibend aufgeführt (157–181). Es zeigt sich folgender Befund: Verben, verbunden mit einem verwandten Substantiv, und Komposita, denen die im Verb enthaltene Präposition folgt, sind verhältnismäßig selten. Charakteristisch für den Stil des Verfassers sind dagegen Singular/Plural-Kontraste, Redundanz, Negativ/Positiv-Verbindungen (164), die Wiederholung gleicher oder ähnlicher Ausdrücke (172) sowie formelhafter Wendungen, wobei das Element der Zweiheit eine große Rolle spielt (180f). R. weist sodann nach, daß diese sprachlichen Phänomene alle Teile der Stephanusrede (181–214) und der Erzählung (214–229) prägen und daß unter sprachlichen Gesichtspunkten beide sehr eng aufeinander bezogen sind (229–242).

Im 4. Kap. (243–352) wird „the redactive process which produced Acts 6:1–8:4" (243) untersucht und dargestellt. Einleitend referiert R. ergänzend zum 1. Kap. über die Forschungspositionen, die sich speziell auf die Redaktion des Abschnitts beziehen (243–254). Gegen die von Dibelius, Haenchen und Conzelmann vertretene Auffassung, der Grundstock der Rede sei ein neutraler Geschichtsüberblick und er sei durch polemische Zusätze erweitert worden, wendet er ein: Die Polemik und die Parallelismen in VV 25. 27. 35. 37 sowie die Zitation der LXX in VV 39–43, die Z. B. Haenchen als Indizien für Redaktion ansieht, finden sich auch in allen anderen Teilen der Rede (251). Gegen die Annahme von Steck und Wilckens, der neutrale Grundstock sei deuteronomistisch überarbeitet und erst dann in die Apg aufgenommen worden, macht R. geltend, daß sich nur in VV 36–39 deuteronomistischer Einfluß nachweisen lasse (253). R. sieht mit Mundle, Duterme, Wilson und Bihler die ganze Stephanusrede als eine Schöpfung des Apg-Verfassers an. Er weist dies nach, indem er sie mit anderen Reden der Apg vergleicht (254–259) und die Struktur untersucht (259–266). Stilistisch und thematisch steht die Rede den „Missionsreden" so nahe, daß man ein und denselben Verfasser annehmen muß (255). Die Strukturunterschiede erklären sich aus der verschiedenen Hörerschaft und Situation. Eine besonders auffallende Strukturparallele liegt in der Paulus-Rede Apg 22 vor (257f). Der Geschichtsüberblick mit seiner didaktischen und polemischen Absicht steht „within the Jewish literary tradition" (266). Das Erschaffen und Einfügen von Reden entspricht aber auch ganz der antiken Schriftstellerei. Ebenso wie die Rede ist auch der Erzähl-Teil in seiner jetzigen Gestalt wesentlich das Werk des Verfassers der Apg (267–304), denn auch hier zeigen sich eindeutig seine Stil- und Strukturmerkmale. Er habe freilich Überlieferungsgut verarbeitet, so z. B. die Nachricht über den Konflikt in der Gemeinde, die Namen und Einsetzung der Sieben (272f), den Vorwurf der Lästerung gegen Mose und Gott VV 11. 14c (288–293), das Menschensohnwort V 56 (297) und die letzten Worte des Stephanus VV 59.60 (299). Dabei sei zwar z. T. synoptischer Einfluß erkennbar, aber überdies auch die Verwendung noch älterer Überlieferung. R. schätzt im ganzen den Einfluß der synoptischen Passionsdarstellung auf die Gestaltung des Stephanus-Stoffes nicht so hoch ein, wie etwa den der Apostel-Szenen Apg 5 (276–278). Die Auffassung, aus einem ursprünglichen Lynchbericht habe erst Lukas einen Prozeßbericht gemacht, lehnt R. ab (279f). Aus all dem ergibt sich für ihn: Apg 6,1–8,4 ist als einheitliche Komposition eines Schriftstellers und nicht als Kompilation eines Redaktors anzusehen (308). Der Verfasser der Apg hat in der Weise antiker Historiographie alte Traditionen aufgenommen und sie schöpferisch zu einer literarischen Einheit verarbeitet. Er erweise sich dabei als historisch zuverlässig (311).

Die Frage, welche Absichten den Verfasser leiteten, beantwortet R. dadurch, daß er die Funktion von Apg 6–8 aufzeigt (311–352). Die strukturelle Funktion bestehe vor allem darin, daß der Abschnitt den Höhepunkt des Konflikts zwischen den Christen und führenden Juden in Jerusalem darstelle und zugleich den Wendepunkt markiere, an dem sich das Evangelium nun vom Zentrum des Judentums wegbegebe. Die thematische Funktion ergibt sich aus den inhaltlichen Motiven: den Aussagen über das Judentum, über Gott und die Urgemeinde. Das offizielle Judentum erscheine als „irrevocably indicted" (319), wobei aber vom Verfasser der Apg nicht nur ein negatives, sondern auch ein positives Bild von der Geschichte Israels gezeichnet wird. Die Aussagen des Stephanus über Gott als den Herrn dieser Geschichte sollen dem Leser deutlich machen, daß ein so Redender kein Gotteslästerer ist. Im Blick auf die Urgemeinde zeige sich, daß der Beginn der Mission außerhalb Jerusalems als das Werk der ganzen Gemeinde verstanden sei und nicht nur der Hellenisten. Ob die Sieben überhaupt als Hellenisten zu gelten haben, sei fraglich ; der Verfasser betone es jedenfalls nicht. Die Gestalt des Stephanus charakterisiere er als Erben der Verheißung, als genuinen Ausleger des Gesetzes, als Begnadeten, der die Herrlichkeit Gottes schaut.

Eine Zusammenfassung der Ergebnisse und eine Bibliographie beschließen das Buch.

Die Arbeit ist klar und konsequent aufgebaut. Daß als Ausgangspunkt und Schwerpunkt der Untersuchung die Stephanusrede gewählt wurde, ist gut begründet. Auch dem Hauptergebnis, daß es sich bei Apg 6,1–8,4 um eine vom Apg-Verfasser geschaffene und von seinem Stil und seinen Absichten geprägte Kompositionseinheit handle, ist zuzustimmen. Die Begründung dieser Sicht mit Hilfe der Linguistik ist ein weiterführender Schritt im Verhältnis zur bisherigen Erforschung dieses Abschnitts. Die Untersuchung selbst ist sorgfältig durchgeführt und verdient hohe Anerkennung.

Freilich bleiben Fragen. Das ist angesichts der Vielschichtigkeit der Probleme und der zur Lösung vorhandenen Kriterien nichts Befremdliches. Ein das ganze Buch durchziehendes Problem besteht in der Frage, wie die linguistischen Gesichtspunkte mit redaktions- und traditionskritischen sowie historischen Fragestellungen sachgemäß verbunden werden können. Im Verhältnis zu der detaillierten Darstellung der linguistischen Phänomene fallen die – freilich bewußt zurückgestellten – Begründungen und Beurteilungen zu traditionsgeschichtlichen oder historischen Fragen zu allgemein aus (z. B. 311).

Im einzelnen erscheint es mir im Unterschied zu R. doch wahrscheinlicher, daß der Apg-Verfasser für die Komposition der Stephanusrede einen vorgeprägten, deuteronomistisch überarbeiteten Geschichtsabriß aufgenommen und in seinem Sinn gestaltet hat. Trotz der von R. herausgearbeiteten durchgehenden Stil- und Strukturgleichheit enthält die Rede m. E. doch Indizien, die eine

Unterscheidung zwischen vorgeprägtem Gut und luk Redaktion nahelegen. Zu diesen Indizien gehören Stil und Inhalt von VV 9.22.25.35.37 sowie die Schriftverwendung und Zitationseinführung VV 42f. 48f, die in dieser ausgeprägt luk Weise, sonst nicht in der Rede begegnen. Auch die Prägung durch das deuteronomistische Geschichtsbild ist m. E. stärker als R. annimmt. Daß keine direkte literarische Abhängigkeit von einem einzelnen uns bekannten Geschichtsabriß vorliegt, trifft sicher zu; aber setzt R.s Feststellung, die Rede stehe in einer bestimmten atl-jüdischen Tradition, nicht doch die Kenntnis des Apg-Verfassers von konkreten Geschichtsrückblicken voraus?

Im Erzählstoff dürfte wohl die literarische Abhängigkeit von der Passionsdarstellung der Synoptiker größer sein als R. sie einschätzt. Es erklärt sich m. E. das Menschensohnwort Apg 7,56 am besten als luk redaktionelle Gestaltung auf der Basis von Mk 14,62/Lk 22,69. Ob nicht dem „Stehen" des Menschensohnes doch eine von Lukas beabsichtigte Eigenbedeutung zukomme, wird weiterhin zu fragen sein. – R.s Vorbehalt gegen die verbreitete Annahme, die „Sieben" seien außer Nikolaos hellenistische Judenchristen, erscheint mir angesichts von Apg 6,9 und der Analogie 9,29 nicht genügend begründet.

Derartige Anfragen und Einwände mindern den Wert der Arbeit ebenso wenig wie die unbedeutenden Druckfehler, die auf S. 143; 193; 274; 280 stehen geblieben sind, R. hat einen wichtigen Beitrag zur Erforschung der Apg geliefert.

Vallendar Alfons Weiser

Kahlefeld, Heinrich: **Das Abschiedsmahl Jesu und die Eucharistie der Kirche.** – Frankfurt a. M.: Knecht (1980). 191 S. Efalin DM 26.80

K. hat dieses Buch, das er als Vermächtnis hinterließ, „für Leser niedergeschrieben, die aus dem Interesse des Glaubens fragen, um von ihrem Ursprung im Bereich des irdischen Jesus, von ihrer Feierform in den frühen christlichen Gemeinden, von ihrer Sinndeutung in den neutestamentlichen Schriften und in den Zeugnissen der ältesten kirchlichen Überlieferungen zu hören" (9). In 15 Kapiteln, denen Literaturhinweise, ein Stichwortverzeichnis und Belege der Zitate folgen, werden behandelt: „Das Phänomen des Mahles" (13–21), „Das Mahl im Kreise Jesu" (22–29), „Das Brudermahl der Gemeinde" (30–40), „Das jüdische Festmahl" (41–48), „Die Stiftungserzählung des Herrenmahls" (49–62), „Die Aussage der Stiftungserzählung bei Lukas und Paulus" (63–70), „Im Angesicht des Todes" (71–80; Frage nach der Sühnedeutung seines Todes durch Jesus), „Die Eucharistie der Gemeinde" (81–95), „Die Abwandlung der Feierform" (108–121), „Das Eucharistiegebet" (122–129), „Die Reflexion auf das bewirkende Moment des Sakramentes" (130–141), „Die Rede vom Opfer" (142–153), „Gedanken zur Unterweisung" (154–173), „Zur Gestaltung" (174–184).

Das Buch präsentiert keine eigenen Forschungen, sondern informiert behutsam einen breiteren Leserkreis über den Stand der Forschung. Bemerkenswert ist, daß K. gegenüber Versuchen, das Abendmahl als Paschamahl festzuhalten und Abendmahlsworte zu rekonstruieren skeptisch bleibt. Traditionsgeschichtlich bevorzugt er die lk/pln Form der Worte vor der mk, die er für sekundär hält; die jüngere Diskussion ist nicht mehr berücksichtigt.

Freiburg i. Br. Rudolf Pesch

Hahn, Ferdinand, **Kertelge,** Karl, **Schnackenburg,** Rudolf: **Einheit der Kirche.** Grundlegung im Neuen Testament. – Freiburg,Basel, Wien: Herder (1979) 132 S. (Quaestiones Disputatae 84) kart. DM 24.80

Die Einheit der Kirche, die das Ziel aller ökumenischen Arbeit ist, von den Ursprüngen der Kirche her, wie sie im NT dokumentiert sind, immer wieder neu zu bedenken, ist eine bleibende Aufgabe, der sich die drei Neutestamentler Hahn, Kertelge und Schnackenburg je auf ihre Weise unterziehen. Hahn geht dabei von der vorösterlichen Jesusbewegung aus und wie aus ihr nach Ostern die Kirche wurde, die nach der Intention Jesu ihrem Wesen nach nur eine sein kann, weil Jesus nicht mehrere Kirchen gründen wollte. Dies hängt auch damit zusammen – was H. hätte mehr herausarbeiten sollen –, daß Jesus seiner ursprünglichen Absicht nach ganz Israel um sich sammeln wollte, was ihm bekanntlich nicht gelang. In der urkirchlichen Mission entstanden zunächst viele Lokalgemeinden, in denen es z. T. zu heftigen Spannungen kam, vor allem hinsichtlich der Gesetzesfrage, wie sie besonders von Paulus ins Bewußtsein gerückt worden war. Die Urkirche stand deshalb vor der Aufgabe, die Gemeinden mit „Einheitsbewußtsein" zu erfüllen, was auf verschiedene Weise geschehen ist: durch Paulus mit Hilfe der von ihm betriebenen Kollekte, die den geistlichen Zusammenhang mit dem „Vorort" Jerusalem ins Bewußtsein bringen sollte, und durch seine Lehre von der Kirche als dem „Leib Christi"; durch den Verfasser des Epheserbriefes durch seine theologisch tiefe, ganz in der Christologie und Pneumatologie fundierte Ekklesiologie unter ausdrücklicher Aufzählung der vorgegebenen Einheitsfaktoren: ein Leib, ein Geist, eine Hoffnung, ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller (Eph 4,4–6); der Johannesevangelist durch den Rekurs auf die in der Relation Vater/Sohn grundgelegte Einheit aller Glaubenden; der Verfasser des 1. und 2. Johannesbriefs durch den Hinweis auf das, was „von Anfang an" in Sachen der Lehre gegolten hat. Ich vermisse in den Ausführungen von H. etwas die klare Herausarbeitung dieser die Einheit der Kirche konstituierenden Prinzipien wie auch den Einbezug der viel diskutierten „Kanonfrage", die ja, wie gerade die Auseinanderentwicklung der „Konfessionen" seit den Tagen der Reformation zeigt, geradezu als ein die Einheit der Kirche gefährdender Sprengstoff empfunden wird, wobei natürlich auch der katholische Theologe niemals von der nach paulinischem Verständnis von der Rechtfertigungslehre unlösbaren „Wahrheit des Evangeliums" (Gal 2,5. 14) absehen darf. – Schnackenburgs Beitrag untersucht die Einheit der Kirche speziell unter dem ntl Koinonia-Gedanken und zögert nicht, in der Zusammenfassung klar formulierte Impulse für die ökumenische Arbeit zu geben und bezeichnet es dabei als äußerst wichtig", „daß die Gruppen, die sich geschichtlich getrennt haben, darin einig werden, was apostolische Tradition ist", wobei m. E. die Frage auf die Dauer nicht zu umgehen ist, ob nicht vielleicht doch auch das Petrusamt in der Kirche zu ihrer apostolischen Tradition gehört (vgl. dazu F. Mußner, Petrus und Paulus – Pole der Einheit, Freiburg 1976). – Kertelge legt nochmals seinen bereits früher erschienenen Beitrag „Abendmahlsgemeinschaft und Kirchengemeinschaft im Neuen Testament und in der Alten Kirche vor" – und diesen Beitrag in diese Quaestio Disputata mitaufzunehmen, war eine glückliche Entscheidung, da immer dann und dort, wo es um die Einheit der Kirche und die Kirchengemeinschaft geht, vom Thema „Abendmahlsgemeinschaft" nicht abgesehen werden kann, da ja Kirchengemeinschaft und Abendmahlsgemeinschaft sich nicht voneinander trennen lassen. K. zeigt, im Anschluß an W. Elert, den Weg von der Urkirche in die Alte Kirche hinein, in der in Sachen Abendmahlsgemeinschaft immer mehr die dogmatische Glaubensübereinstimmung eine wichtige Rolle spielte. Kann von der letzteren je abgesehen werden, wenn es zur Abendmahlsgemeinschaft der getrennten Kirchen kommen soll? K. versucht mit dem Hinweis zu helfen, daß mit der notwendigen retrospektiven Orientierung auf die Ursprünge und Anfänge eine prospektive Hand in Hand gehen müsse. „Dies wird gerade auch von dem hier verhandelten Thema der Abendmahlsgemeinschaft gefordert. Die Kirche vermag Eucharistie nur zu feiern in der Erwartung des kommenden Herrn (vgl. 1 Kor 11,26)." Gewiß! Aber in 1 Kor 11,26 wird ja gerade auf eine Heilstat der Vergangenheit, auf den Tod des Herrn, hingewiesen, den wir verkündigen, bis der Parusiechristus kommen wird.

Das NT bietet, wie diese Quaestio Disputata zeigt, wichtige Impulse und Hilfen für die Bewältigung der mit ihrem Thema gegebenen Problematik, aber ökumenische Arbeit ist, wie die Erfahrung zeigt, primär Interpretation der normativen Anfänge und ihrer Wirkungsgeschichte, also der Tradition. Bis aber eine einheitliche Interpretation gewonnen sein wird, wird noch viel Zeit vergehen und bedarf es noch langer und geduldiger Arbeit, da ja auch die den verschiedenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften zugehörigen Neutestamentler sich keineswegs über das Zeugnis der ntl Dokumente so einig sind, wie es manchmal den Anschein haben könnte.

Regensburg/Passau Franz Mußner

Zur Geschichte des Urchristentums. Hrsg. von Gerhard Dautzenberg, Helmut Merklein, Karlheinz Müller. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1979). 160 S. (Questiones disputatae 87) kart. DM 26.–

Dieser Band enthält Referate eines Symposiums, zu dem sich die Schüler von Rudolf Schnackenburg anläßlich seines 65. Ge-

burtstags (am 5. Januar 1979) im Kloster Oberzell bei Würzburg versammelten. Ziel dieser Beiträge war, neue Einsichten und Probleme bei der Erforschung der Geschichte des Urchristentums auf der Grundlage des NT und seiner urkirchlichen Auslegung sichtbar zu machen und Anstöße für weitere Forschungen zu bieten. Dabei sollte auch sichtbar gemacht werden, wie der historisch-kritische Ansatz ntl Theologie sich in der beruflichen Entwicklung der einzelnen Schüler des angesehenen Meisters ausgewirkt hat. Die wichtigsten Referate wurden in diesem Band zusammengefaßt: G. Dautzenberg, Der Wandel der Reich-Gottesverkündigung und der urchristlichen Mission; H. Merklein, Zur Entstehung der urchristlichen Aussage vom präexistenten Sohn Gottes; M. Waibel, Die Auseinandersetzung mit der Fasten- und Sabbatpraxis Jesu in den urchristlichen Gemeinden; A. Weiser, Die Nachwahl des Matthias; Zur Rezeption und Deutung urchristlicher Geschichte durch Lukas; K. H. Müller, Jesus vor Herodes. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 23,6–12; J. Blank, Zum Problem ‚Häresie und Orthodoxie' im Urchristentum.

Dautzenberg geht dem Thema: Reich-Gottes-Verkündigung nach und erweist es als eigenes Zentrum urchristlicher Überlieferung und Theologie. Dieses Thema eröffnet eine durchlaufende Perspektive von Jesus zur Kirche der apostolischen Zeit, wobei Paulus dieses Thema teilweise neu interpretiert durch den Gedanken von der Heilskraft des Evangeliums Gottes. Daher gebührt nach D. diesem urchristlichen Zentralthema der erste Platz in einer Theologie des NT. Von besonderem Gewicht ist die Untersuchung von H. Merklein über den Ansatz und die gestaltenden Vorstellungen der Konzeption vom präexistenten Sohn Gottes. Die älteste Aussage setzt an der Deutung des Passionsgeschehens im Licht der Auferstehung an: der Sohn kam, um durch seinen Tod die Menschen zu retten. Diese Aussage knüpft dabei an der jüdischen Vorstellung von der göttlichen Sophia (auch dem Nomos bzw. dem Logos) an, die in Alexandrien entwickelt wurde, früh aber nach Jerusalem kam und sich mit dem Tempel als dem Sitz Gottes und damit dem Zentrum des Nomos und der Sophia Gottes verband. Wichtig ist dabei der Hinweis, daß diese jüdisch-hellenistische Theologie gleichzeitig neben der palästinischen Theologie in Jerusalem vertreten und auf das Christusereignis übertragen wurde. Vor allem die Stephansrede Apg 7, aber auch Lk 7,31ff; 11,49ff; 13,34f; 1 Kor 12; Mk 12, 1–12; Gal 4,4; Röm 8,3f; Mt 11,28ff, geben darüber Auskunft. Die christologischen Hymnen im paulinischen Briefkorpus mit Präexistenz-Christologie stellen eine spätere Stufe dieser Sophiachristologie dar, wobei die präexistente Funktion des Christus stärker in Erscheinung tritt.

Der Ansatz von M. bietet die Möglichkeit, das frühe Auftreten der Sophiachristologie einsichtig zu machen, die Verbindungen zur Vorstellung vom gekommenen Messias aufzuzeigen, ebenso jene zur Menschensohnchristologie, und die Elemente einsichtig zu machen, die diese Vorstellung prägen und bewegen. Zugleich zeigt sich, wie es möglich war, mit Hilfe vorgegebener spätjüdischer Konzeptionen die Einzigartigkeit des Christusereignisses begrifflich zu fassen und auszudeuten. Auf die Ergebnisse dieser wegweisenden Übersicht seien daher besonders all jene hingewiesen, die sich um die Einsicht in die Entfaltung der Christologie in der Urkirche mühen. Vor allem Dogmatiker und Fundamentaltheologen werden daraus großen Nutzen ziehen. Manche Religionspädagogen werden dadurch vorsichtiger werden bei der Behauptung, die hellenistischen Kreise der Urkirche hätten aus missionarischen Gründen Jesus einfach an die Seite der menschgewordenen Sotergottheit gerückt.

Eine für die heutige Kirche wichtige Frage der zeit- und sachgemäßen Interpretation des Verhaltens und Wollens Jesu zeigt die einzige Theologin auf, die in diesem Band zu Wort kommt, M. Waibel, an der verschiedenen urkirchlichen Stellungnahme zu Jesu Ablehnung der jüdischen Fasten- und Sabbatpraxis (vgl. Mk 2,18–22; 2,23–28). Früh deutet die Urkirche diese Überlieferungen um, um so wieder Raum für das Fasten zu gewinnen. Die urchristlichen Gemeinden wußten sich demnach einerseits der Bewahrung der Tradition von Jesu Verhalten verpflichtet, andererseits entschieden sie neu auf ihre Situation hin. W. folgert daraus: Statt starrem, legalistischem Beharren auf Jesu Verhalten und Wort habe die heutige Kirche auf die Sinnrichtung des Wollens Jesu zu achten und gleichzeitig auf die heutige Situation zu schauen, um so entscheiden zu können, was heute der Wille Gottes sei.

Interessant für die Entwicklung der Auffassung vom Zwölferapostolat ist die Studie von Weiser zur Mattiastradition.

Kühn ist die gut belegte These von K. H. Müller, Lukas habe aus theologischen, zeitgeschichtlichen und pastoralen Gründen die Passionsüberlieferung des Markus bewußt ergänzt durch eine Befragung Jesu durch den zuständigen Landesherrn, Herodes, um so das Urteil zu unterbauen, das Pilatus trifft, Jesus ist unschuldig. Demgegenüber trete das Versöhnungsmotiv völlig zurück. Diese Studie nötigt die Erforscher des Passionsgeschehens, den Charakter ihrer Quellen neu zu bedenken. Blank bietet demgegenüber lediglich Vorüberlegungen zum Problem Orthodoxie und Häresie im Urchristentum im Anschluß an W. Bauer.

Diese Arbeiten des Schnackenburgschülerkreises zeigen, wie offen und weitgespannt der Anstoß war, den diese Exegeten und Theologen empfingen, wie kritisch und loyal zugleich die Frage nach Ursprung und Wesensgestalt der Kirche als Zentrum der exegetischen Besinnung angegangen wird und wie fruchtbar die Impulse, Neueinsichten und Wegbereitungen für die Selbstbesinnung der Kirche sind, die diesem Forscher und seinen Schülern zu verdanken sind und noch sein werden. Hier wird wirklich in „katholischem" Geist geforscht und verkündet.

Passau Otto Knoch

Daßmann, Ernst: **Der Stachel im Fleisch.** Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenäus. – Münster: Aschendorff (1979). XI, 335 S., kart. DM 28.–

Der Leiter des Dölger-Instituts in Bonn prüft in diesem Werk die von radikal-protestantischer Seite seit dem 19. Jh. aufgestellte These, die frühkatholische Kirche hätte Paulus nicht nur nicht verstanden, sondern ihn auch früh domestiziert durch die Zusammenstellung typisch paulinischer Aussagen mit alttestamentlich-spätjüdischen Auffassungen, die die Eigenbemühung des Menschen durch Gehorsam gegen Gottes Gebote und durch gute Werke als für die Gewinnung des Heils notwendig betonen, oder sie hätte ihn einfach verketzert, übergangen und verschwiegen. Das beginne bereits mit den nachapostolischen Schriften des NT wie Matthäus, Lukas, die Pastoralbriefe und die katholischen Briefe und setze sich dann ab dem 1. Klemensbrief in großem Maße durch. Dabei spiele die Abwehr des einseitigen Paulinismus des Markion und des Gnostizismus mit seinen libertinistischen Parolen eine bedeutsame Rolle. So lasse sich an der Stellung der frühkatholischen Kirche gegenüber den Schriften des Paulus der Abfall vom paulinischen Evangelium, der Mitte der ntl Botschaft, vom Grund-Satz der Rechtfertigung des Sünders durch Gnade allein aufgrund des Glaubens, deutlich wie an einem Meßinstument ablesen. Erlauchte und angesehene Namen evangelischer Theologen finden sich bis zur neuesten Zeit in der Liste derer, die diese Grundauffassung mehr oder weniger deutlich vertreten: Harnack, Sohm, Bultmann, S. Schulz, auch W. Beyschlag, um nur einige zu nennen. Nachdem zahlreiche Einzeluntersuchungen der in Frage kommenden Schriften und ihrer Theologie, gerade auch zu dieser Frage in letzter Zeit, erschienen sind, hat D. gewagt, den gesamten Zeitraum anhand der Quellen und unter Berücksichtigung der wichtigsten Studien neu zu untersuchen, um hier zu einem abgewogenen Gesamturteil zu kommen. Er berücksichtigt dabei aus der Fülle der Sekundärliteratur nur die wichtigsten Auffassungen und Stellungnahmen, um die Linie der Untersuchung nicht zu verundeutlichen; zugleich aber läßt er die Quellen selbst unmittelbar sprechen, um den Leser dieser Studie am Prozeß der Urteilsbildung selbst zu beteiligen. Damit leistet er gerade Nichtfachleuten einen wichtigen Dienst, weil heute vielen Theologen die Quellen selbst kaum näher vertraut sind. Der Autor zeigt damit, daß er mit dieser Studie einem seit langem bestehenden, ernsthaften Mangel abhelfen will, dem Fehlen einer ausgewogenen Darstellung der theologischen Entwicklung der nachapostolischen Kirche des ersten und zweiten Jh.s in der Frage der Erlösung des Menschen und der Bedeutung der Kirche für diesen Vorgang. Damit leistet er zugleich einen Beitrag zur Frage nach der Mitte des Evangeliums, nach dem Kern der Botschaft des Paulus und nach einem Kanon im Kanon (s. Vorwort).

Die Untersuchung ist in zwei Sachgebiete gegliedert: Paulus im NT und bei den Apostol. Vätern (Apg, Joh, Kol, Eph, 1 Petr, 1 Klem, Did, Mt, Jak, 2 Petr, Ign, A., Polyk., Past) und das Ringen um Paulus im 2. Jh. (Markion, gnost. Interesse an Paulus, Verschweigen des Paulus, Apologeten, Paulus in der apokryphen Lit., Meliton v. Sardes, Irenäus v. Lyon). In den einzelnen Großabschnitten werden die Schriften nach ihrer Stellung zu Paulus gegliedert und je nach Problemlage näher geprüft, welche Tendenzen hinter ihrer Stellung zur paulinischen Tradition und zu Pauli Theologie und Bedeutung stehen. Die Voraussetzungen des Vf.s zur Beurteilung der Entwicklung werden im Vorwort dargestellt:

1. Das ganze NT ist als verbindliches Glaubenszeugnis der apostolischen und nachapostolischen Kirche ernst zu nehmen, will man der Urkirche in ihrer Wirklichkeit gerecht werden.
2. Nicht alle Schriften des NT besitzen das gleiche Gewicht. Es ist daher nach der sachlichen Nähe zur Christus- und Heilsbotschaft zu fragen, will man ihre Bedeutung würdigen.
3. Die Treue zu Paulus ist ein bedeutsamer Maßstab zur Beurteilung der urchristlichen Kirche und ihrer Geschichte, aber nicht der alleinige Maßstab. Dennoch darf der paulin. Einfluß als Unruhefaktor, als „Stachel im Fleisch" der Kirche angesehen werden, weil Paulus die

entscheidende Frage nach der Wirklichkeit des in Christus geschenkten Heils aus freier Gnade Gottes stellt.

Mit großer Sachkenntnis gelingt es dem Vf., die Verbindung von Situation und theologischer Antwort in den einzelnen Quellen aufzuzeigen und so von vornherein ein ganze Reihe abstrakt gewonnener Urteile als unsachgemäß darzutun. Dies gilt gerade auch für die Beurteilung der ntl Schriften, die in ihrer Beziehung zu Paulus von Bedeutung sind: Apg, Joh, Mt, Past, Jak, 2 Petr, aber auch für so umstrittene Schriften wie 1 Klem. Wichtig ist in diesem Zusammenhang die Feststellung:

„Es ist zu bedenken, daß das Zurücktreten eines paulin. Zentralgedankens kein Versäumnis zu sein braucht, wenn die von Paulus gemeinte Sache entschieden ist und so sehr in das allg. Glaubensbewußtsein der Gemeinden Eingang gefunden hat, daß eine erneute Hervorhebung unterbleiben kann ... Darum ist in den nachpaulin. Schriften ... mit einer situationsbedingten Weiterbildung und Akzentuierung der paulin. Theologie zu rechnen, wobei bedrängende Irrlehren, drohende Verfolgung, Verzögerung der Parusie, zunehmende Sündenerfahrung, aber auch die bewußte Beschränkung auf bestimmte theol. Aspekte zu einer Auswahl einerseits und zur Vermischung mit mehreren Traditionen andererseits geführt haben. Daß eine solche Auswahl auf die Dauer zu einer Verzeichnung und Verschiebung des paulin. Zentrums führen kann, läßt sich nicht ausschließen. Ebenfalls muß zugegeben werden, daß nicht alle Nachfolger des Paulus die religiöse und theologische Kraft des Apostels besessen haben. Die ‚Fremdheit' des Paulus ist zugleich dessen Unerreichbarkeit. Dies alles mitbedacht, bleibt doch anzuerkennen, daß Person und Werk des Paulus in nachapostolischer Zeit in erheblichem Umfang weitergewirkt haben, wenn auch das Bild, das man sich vom Apostel selbst und seiner theol. Position macht, verschiedene Ausprägungen erfuhr." (75f)

Besondere Aufmerksamkeit widmet D. in der Forschung kontrovers gedeuteten Schriften, wie dem 1. Klemensbrief, den Briefen des Ignatius von A., dem Jakobusbrief, dem Barnabasbrief, dem Hirten des Hermas, dem Papiaszeugnis, dem Diognetbrief, der Homilie des Meliton von Sardes. Auch hier überzeugt die Darlegung durch Sachkompetenz, durch klares Urteil, durch durchsichtige Darstellung, durch Ausgewogenheit. Er stellt fest: „N u r Paulus ist in der Theologie ebenso falsch wie o h n e Paulus" (313). „Die frühkirchliche Verkündigung ruht nicht auf einer einzigen Ausprägung der evangelischen Botschaft ... Paulus hat nicht allein gearbeitet; auch andere haben gepflanzt und gesät und Triebe hervorgebracht. Der Maßstab des Apostolischen als Norm der Verkündigung wurde nicht auf einen einzigen Apostel reduziert. Die kirchlichen Schriftsteller des 2. Jh.s haben die Theologie und Verkündigung ihrer Zeit nach besten Kräften geformt; kritisches Unterdrücken oder Ausscheiden einzelner Traditionsstränge war nicht ihr vordringliches Anliegen" (318). Insofern kann D. nachweisen: „Es ... gibt kein direktes Zeugnis für ein Mißtrauen gegenüber der paulin. Theologie im gesamten kirchlichen Schrifttum während des untersuchten Zeitraums" (318). Auch „im Jakobusbrief gibt es noch keinen Antipaulinismus" (319). Ein solcher findet sich zuerst in den Pseudoklementinen. Daß die Rechtfertigungslehre des Paulus im kirchlichen Schrifttum deutlich zurücktritt, hat darin seinen Grund, daß die Errettung des Menschen durch die freie, ungeschuldete Gnade Gottes allgemein anerkannt wurde, während die Frage der Sünde in der Kirche und die Verteidigung des Glaubens mehr und mehr in den Vordergrund trat. Insofern haben vor allem die ethischen Mahnungen des Paulus weitergewirkt, ebenso sein Vorbild als Christ, Missionar und Blutzeuge. „Als Theologe hat Paulus die kirchliche Verkündigung der nachfolgenden Generationen nur in eingeschränktem Umfang geprägt. Er selbst hat aber auch nicht den Anspruch erhoben, allein zur Predigt des Evangeliums befähigt zu sein (vgl. Phil 1,18)." (320)

Natürlich könnte man da und dort einige Akzente anders setzen, andere Texte auswählen, andere Wertungen treffen. Insgesamt aber besticht dieses Werk durch repräsentative Quellenauswahl, kompetente Problembehandlung, klare, sachgemäße Gedankenführung, lesbaren Stil, Literaturkenntnis und Mut zu nüchternem, wohlüberlegtem, gut begründetem Urteil.

D. hat nicht nur eine vorzügliche Übersicht über das Thema, sondern auch eine kompetente Deutung geschaffen, welche die alten, einseitigen, polemischen Standpunkte überwindet und einen bedeutsamen Beitrag zur angemessenen Wertung dieses, vor allem ökumenisch, umstrittenen Bereiches leistet. Damit ist ein neues Fragen und Forschen im ökumenischen Geist möglich.

P a s s a u O t t o K n o c h

Conde Guerri, Elena: **Los „Fossores" de Roma Paleocristiana** (Estudio iconografico, epigrafico y social). – Città del Vaticano: Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana 1979. 212 S., XXII Bilds., 1 Faltkarte (Studi di Antichità Cristiana XXXIII) kart.

Die Spanierin Elena Conde Guerri hat mit ihrer in Rom in den Jahren 1975–1977 entstandenen Arbeit das Verdienst erworben, die erste zusammenfassende monographische Behandlung des Themas vorzulegen. Wichtige Vorarbeit haben vor allem J. Guyon und Ch. Pietri geleistet (s. beide in der von der Vf.in zusammengestellten Bibliographie).

Der Untersuchung steht eine Einführung voraus, und es folgen drei Zusammenfassungen der Ergebnisse in italienischer, französischer und englischer Sprache (190–202). Beigegeben sind in einem Bildanhang 37 Darstellungen von Fossoren und ihrem Arbeitsgerät sowie eine Tafel mit zwei Plänen zur Topographie der Nachweise von Malereien, Graffiti und Inschriften, die sich auf Fossoren beziehen. Unter den Indices ist die Liste namentlich bekannter Fossoren (203–205) besonders nützlich; sie wird S. 206 durch anonyme Nennungen von Fossoren in Inschriften ergänzt. Die bereits angesprochene Bibliographie (13–20) ist weitläufig. Das alphabetische Namens- und Sachverzeichnis (207–210) bleibt zu unvollständig.

Das Thema ist faszinierend: diese schweigenden Zeugen der Geschichte aus den frühen Jahrhunderten der christlichen Ära. Sie haben das gigantische Werk der römischen Katakomben geschaffen. Es waren Bergleute, Handwerker, Totengräber, Kunstschaffende, Grabplatzverkäufer. Es kennzeichnet sie Fleiß, Geschick, Unternehmergeist. Die Funktion einer Friedhofsleitung wird Anfang des 3. Jh.s bei Kallistus, dem späteren Papst, deutlich, der seinen Auftrag von Papst Zephyrinus erhielt. Stellte die Berufsgruppe der Fossoren vielleicht einen niederen Klerus dar? Die Frage ist aufgeworfen worden.

Die Vf.in ist ihrem Thema gewachsen; sie ist von ihm inspiriert. Man nimmt ihr den Hinweis ab, wenn sie auf die Personengruppe, die sie bespricht, das Hieronymus-Wort vom ‚täglichen Martyrium demütiger Arbeitsleistung' (12) anwendet (Brief an die adlige Jungfrau Eustochium, Tochter der Witwe Paula). Im I. Teil (23–123) behandelt sie die ikonographischen, epigraphischen und literarischen Quellen einschließlich der Stilfragen und Interpretation, auch einer symbolischen. Der II. Teil (127–189) rückt die Personengruppe der Fossoren nach ihren Namen, der sozialen Stellung und nach korporativen und juristischen Gesichtspunkten in den Vordergrund.

Es sind hauptsächlich zwei Gründe, die mich veranlassen, auf ihr Werk die verdiente, aber auch eine kritische Aufmerksamkeit zu lenken. Die Druckfehler sind eine beschwerende Last dieser Publikation. Die Vf.in fügte nachträglich selbst 25 Corrigenda et Addenda hinzu. Weitere verderbte Stellen sind zahlreich vorhanden: Schreibfehler und Wortausfälle.

Gravierend ist die Falschinformation S. 29 Anm. 4. Dort ist mein eigener Name Opfer einer seltsamen Verwirrung geworden. Ich werde als Autor eines Aufsatzes genannt, den ich nie geschrieben habe. Das Zitat enthält auch in der Angabe des Themas sowie im Ort der Veröffentlichung Fehler. Ich schreibe es deshalb hier so auf, wie es richtig heißen muß: A. Zippelius, Bergmännischer Streifzug durch die frühchristlichen Katakomben von Rom, in „Der Anschnitt, Zeitschrift für Kunst und Kultur im Bergbau" 9, 1957, 14–20. Ich schätze diese Arbeit, sie hält das Thema in Sachnähe. Das Bergbaukundliche darf nicht außer Acht bleiben. Es interessiert mich selbst um so mehr, als ich aus bergbaufachlicher Familie stamme. Aber mir den Aufsatz zuzuschreiben ist zuviel Ehre und schlechtweg falsch.

Offenkundig war mein Name dem Bewußtsein der Vf.in aber doch irgendwie nahe. Denn ohne von ihr im richtigen Zusammenhang genannt zu sein, veröffentlichte ich im Jahr vor ihrem Werk in „Antike Welt", Sondernummer 1978 (Raggi Verlag, Feld-Meilen) eine Arbeit über „Die römischen Katakomben", in der ich S. 19–24 und S. 57–59 einläßlicher von den Fossoren gesprochen habe, wobei ich mich ebenfalls (wie die Vf.in) vor allem den Studien von Jean Guyon dankbar verpflichtet fühlte.

Diese berichtigenden und ergänzenden Hinweise sollen der Sache dienen und zwar dadurch, daß C. G.s wichtiger Arbeit das bis zu ihrem Erscheinen Geleistete möglichst vollständig und richtig zitiert beigegeben sei. Hiernach komme ich auf den eigentlich weiterführenden Aspekt ihrer Arbeit zu sprechen, das 4. Kapitel des I. Teiles, das sie selbst als Neuheit bezeichnet. Es stellt den V e r s u c h e i n e r s y m b o l i s c h e n D e u t u n g, man kann sagen eines ikonologischen Verständnisses des Fossor-Bildes (103–123) dar. Die Vf.in entwirft drei Hypothesen. 1. (104–108) versucht sie, im Fossor einen S c h u t z g e i s t zu sehen nach

dem Vorbild der Engel gem. Paulus' Brief an die Hebräer 1.14. Der Fossor ist für sie eine Art ‚genius Loci' in christlicher Sicht. Ohne diese Deutung seinerzeit zu kennen, habe ich in „Antike Welt", Sondernummer 1978, S. 58 Fossor- und Engelverständnis im Hinblick auf das Reich der Toten nachdrücklich voneinander distanziert, was ich heute wiederholen möchte.

Gleichwohl versuche ich a.a.O., den deutlich über die Totengräberfunktion hinausgehenden Sinnanstieg des Fossorbildes zu erfassen. Ich verglich Charon, den Fährmann des Mythos, der die Toten über die Unterweltströme zum Reich des Hades bringt. Die atl Vorbildgestalten religiös motivierter Totenbestattung, Tobias Vater und Sohn und Verwandtschaft, berühren die christliche Sinngebung dieses Berufs viel näher, und diese Bezugnahme, die die Vf.in als 2. These S. 109–115 darstellt, ist ein echter Fortschritt der Erkenntnis. Die Tatsache, daß die Darstellung des Tobias zum Bildervorrat der Katakomben gehört, stärkt den Zusammenhang.

Man kann sich im Revier der Katakomben einer 3. suggestiven Blicköffnung nicht entziehen, die die Vf.in S. 115–123 bespricht. Es geht in den dunklen Katakombengalerien, in Finsternis und Todesschatten um die Leuchtspur der Fossoren, die ich in „Antike Welt", Sondernummer 1978, S. 58 apostrophiert habe. C. G. spricht von der Antinomie Tod und Leben, Licht und Widerschein der Auferstehung; sie versteht das Bild des Fossors als eine Personifikation dieser Antinomie. Von den ntl Bezugsstellen, die sie S. 115 nennt, liegt Joh 8,12 („wer mir folgt, geht nicht im Finstern, sondern hat das Licht des Lebens") am nächsten. Wenn ich die Anregung, die die Vf.in dem Verständnis des Fossorbildes geben will, richtig verstehe, liegt die den Widerspruch befruchtende Antinomie der Berufsgruppe darin, daß ihr Arbeitsfeld die Finsternis ist, aber daß die Fortsetzung ihrer Arbeit Tag um Tag, wofür das Licht die unentbehrliche Voraussetzung ist, das Totenreich gewissermaßen „unter Licht" hält.

Hier mündet die Sicht auf das Fossorenbild ein in ein noch gar nicht ausgeschöpftes ikonographisches Thema der Katakombenkunst: die zahlreichen Lichtmotive, Gestirn-Darstellungen, Sonne, Mond und Sterne, Stern der Weisen, Feuersäule. Alles in Dunkelheit. Nur wenn ein Lichtträger kommt, ein kurzes Aufscheinen der Motive. Dann wieder Finsternis. Aber die Lichtidee immer gegeben. Und die Fossoren wie ihre Garanten.

Aber hier muß doch die Hintergründigkeit des Fossormotivs auch wieder eingeschränkt werden und der Zusammenhang zur Praxis gewahrt bleiben. Alltagsbilder sind in den Katakomben zahlreich. Fossorenbilder stehen auch auf einer Stufe mit Darstellungen von Bäckern, Faßbindern, Großhändlern, Ärzten (?), Athleten, Wagenlenkern. Man muß, worauf ich in „Antike Welt", Sondernummer 1978, S. 57 hingewiesen habe, die Bilder für verstorbene Fossoren von den nicht personal bezogenen Fossorendarstellungen unterscheiden. Daß die zuletzt genannten einer Symbolik geöffnet sind, unterliegt keinem Zweifel. Das echte Ausmaß dieser Symbolik erkennen heißt nicht nur christliche Sinngebung hineinlegen, sondern auch die klassischen Grundlagen herauslesen und die Realitätsbezüge des Alltags nicht übersehen. Totengräber von Beruf, ein Stück Erbe vom mythischen Seelengeleiter und Angehöriger einer Bruderschaft, deren Patron Tobias sein könnte. In seinen Voraussetzungen kann dieses Bild nicht verfehlt sein. Wir sehen es jetzt deutlicher, weil die Vf.in aus der künstlerischen Quelle der Malereien und den nüchternen Fakten der Inschriften erfolgreich geschöpft und die Erträge fruchtbar miteinander verbunden hat.

Salzburg Josef Fink

Rius-Camps, J.: **The four authentic letters of Ignatius, the martyr.** A critical study based on the anomalies contained in the textus receptus (XPICTIANICMOC 2). – Rom, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum (1979) 413 S.

Die ignatianische Frage als Frage nach der Persönlichkeit des Ignatius und nach den Briefen unter seinem Namen ist in jüngster Zeit aus der relativen Ruhe, zu der sie Th. Zahn, J. Lightfoot und andere gebracht hatten, wieder aufgestanden. Nach dem so gut wie allgemein abgelehnten Versuch von R. Weijenborg (Les Lettres d'Ignace d'Antioche, Leiden 1969), die sieben bei Eusebius genannten Briefe in der Textgestalt der Längeren Rezension des späteren vierten Jh.s als das Ursprüngliche zu erweisen, erschienen 1979 zwei weitere Monographien. R. Joly (Le dossier d'Ignace d'Antioche, Brüssel 1979) sprach die sieben Briefe der Mittleren Rezension ebenfalls Ignatius ab und datierte sie ins spätere zweite Jh. Die andere Arbeit des genannten Jahres ist hier anzuzeigen; nachdem R.-C. schon in zwei Aufsätzen der spanischen Revista Catalana de Teologia 1977 seine Thesen vorgelegt hatte, erscheinen sie nun in erweiterter Form und in englischer Sprache.

Für den Vf. gibt es vier authentische Briefe von Ignatius: Rm, Mg*, Tr*, Eph* (in dieser Reihenfolge). Unverändert auf uns gekommen sei jedoch nur Rm, da dieser Brief zunächst gesondert von den anderen Schreiben überliefert wurde (?). Im Tr, den Vf. als eine Art thematische Skizze zum Eph* verstehen möchte, nimmt er eine Reihe von Interpolationen und Verschiebungen an. Der ursprüngliche Mg habe so ausgesehen: Mg inscr + Phd inscr^a, Mg 1–12 + Phd 2–6. 8–9. 14–15 (ohne eingestreute Interpolationen). Der ursprüngliche Eph umfaßte, abgesehen von den eingefügten Interpolationen, folgende Stücke des textus receptus: Inscr, Eph 1–19 + Sm 1–11. 13 + Pol 6,1d–7,1. 3g. 8,2–3 (zu ergänzen durch Eph 21 und Phd 10,1a); aus dem von ihm rekonstruierten angeblichen Briefschluß von Eph* erschließt Vf. einen vorhergegangenen Aufenthalt von Ignatius in Ephesus.

Die nach Eusebius, Hist. Eccl. III 36,10 von Ignatius aus Troas geschriebenen drei Briefe an die Philadelphier, die Smyrnäer und deren Bischof Polykarp existieren für R.-C. nicht. Es seien Fälschungen, wobei der Phd aus dem Mg, der Sm aus den Eph herausgezogen und durch eigene Kompositionen bzw. Kopien des Interpolators oder besser des „forger" zu selbständigen Briefen aufgebaut wurden. Wie Mg 13 sollte Eph 20 „cover up the cutting, so that the reader will not notice the interruption" (66). Pol 1–5 sei ganz das Werk des Fälschers, in 6–8 habe er namentlich den authentischen Eph verwertet.

Aus seiner Sicht verwirft Vf. konsequent auch das 13. Kapitel des Philipperbriefs Polykarps von Smyrna (oder richtiger nach P. N. Harrison Polykarp, 1 Phil) und schreibt diesen Text ebenfalls dem Fälscher der Ignatianen zu.

Wie er aus seiner Interpretation der vier angeblich allein authentischen Briefe folgert, ist Ignatius für R.-C. der Bischof der gesamten Provinz Syrien (vgl. bes. Rm 2,2), nicht nur monarchischer Episkop von Antiochien gewesen. Um Repressalien seitens der römischen Behörden wegen interner Auseinandersetzungen zwischen Orthodoxie und Heterodoxie (Gnostiker, Judaisten) in der syrischen Kirche abzuwenden, habe er sich im letzten Fünftel des ersten Jh.s als freiwilliges Opfer den Behörden ausgeliefert; der Rm bezeuge seine Martyriumssehnsucht. Ignatius starb nicht erst als Opfer der trajanischen Christenverfolgung. Was seinen Weg zur Hinrichtung in Rom betrifft, so lehnt Vf. einen längeren Landmarsch durch Kleinasien und also auch eine Station in Philadelphia ab, desgleichen die Fahrt von Smyrna nach Troas und von dort nach Neapolis sowie den Marsch über die Via Egnatia und durch Philippi. Die Seefahrt sei von der syrischen Küste nach Ephesus gegangen, wo es einen kurzen Aufenthalt gab; dann zog der Transport zu Lande nach Smyrna, wo die vier authentischen Briefe geschrieben worden seien. Von Smyrna aus fuhr man zu Schiff nach Italien. Den Bischof Polykarp von Smyrna habe Ignatius noch nicht kennen gelernt.

Die vorliegende Form von Eph, Mg, Tr, Phd, Sm, Pol sei von einem Fälscher in der Mitte des dritten Jh.s hergestellt worden, wobei ihn auch die Didascalia Apostolorum beeinflußt habe. Der Fälscher war vermutlich der Bischof von Philadelphia. Wie er dort selbst monarchischer Bischof gewesen sei, so habe er insbesondere den Monepiskopat bzw. das Ternar Bischof, Presbyterium, Diakone als Abbilder einer himmlischen Hierarchie (Gott, Christus, Apostelkollegium) in das ignatianische und nun auch pseudoignatianische Briefkorpus (ausgenommen RM) eingetragen. Er tat dies wegen der Schwierigkeiten, die er vielleicht aufgrund seines jugendlichen Alters und wegen seiner Ansprüche als monarchischer Bischof in seiner Gemeinde hatte. Um die Autorität von Ignatius (und Polykarp) für seine Sache, für Ordnung und Organisation der Gemeinde zu gewinnen, habe er in seiner Kompilation authentisches Material übernommen, verschoben, bearbeitet, ergänzt. Zu diesem Zweck ließ er Ignatius auch nach Troas kommen und dort Phd, Sm und Pol schreiben. Gehorsam gegenüber dem Bischof analog zum Gehorsam Jesu Christi gegenüber dem Vater ist die Grundthese im System des Interpolators. Während es dem echten Ignatius um die in der Eucharistie gründende Gemeinschaft mit Christus und in der Gemeinde gehe, ging es dem Fälscher um die hierarchisch geführte Einheit in den Gemeinden mit dem Bischof an der Spitze; diese Hierarchie wollte er als solche göttlichen Ursprungs verteidigen. An die Stelle der angeblich mehr horizontalen Ekklesiologie in den echten Ignatianen sei nun eine vertikale getreten. Speziell in Phd 7 glaubt R.-C. die Bestätigung seiner Auffassung von der Arbeit des Fälschers finden zu dürfen.

All das sucht Vf. an einer Masse von Einzelbelegen in etwas ermüdenden Wiederholungen nachzuweisen, aus ihnen zu erhärten. Hypothese auf Hypothese bauend konstruiert er mit großer Selbstsicherheit sein Bild von Ignatius und dessen Briefen. Es ist unmöglich, im Rahmen einer Rezension alle Einzelheiten, die er erhebt, vorzutragen und zu bewerten.

Es ist schwer zu verstehen, daß ein Kleinasiate in der Mitte des dritten Jh.s zur Sicherung seines Monepiskopats zu solch weit-

gehenden, im Detail raffinierten Verfälschungen der authentischen Ignatianen und zur Konstruktion eines erweiterten Briefkorpus unter dem Namen von Ignatius sowie zur Erfindung von Polykarp, 1 Phil gegriffen haben soll. Im dritten Jh. war der monarchische Episkopat doch nichts neues mehr, gerade auch nicht in Kleinasien.

Wie die Grundposition des Vf.s anfechtbar ist, so gilt gleiches für eine Menge teilweise sich gegenseitig bedingender Einzelheiten. Einige Beispiele! So ist die Frage hinsichtlich des bischöflichen Wirkensbereich von Ignatius „Syria or Antioch of Syria?" (30) falsch gestellt. Das eine schließt das andere ein, nicht aus: der Bischof von Antiochien wird eine gewisse Vorrangstellung im syrischen Raum eingenommen haben. Nur wenn man den Monepiskopat für die Zeit von und nach Ignatius bestreitet, kann man auch sagen, daß Polykarp „a single bishop for the whole province of Asia" (84) gewesen sei. Aber der Herrenbruder Jakobus war bereits Alleinbischof von Jerusalem. Diotrephes in 3 Joh war wohl schon monarchischer Bischof in Ephesus. Die Engel der sieben kleinasiatischen Gemeinden in der Apk, unter ihnen Philadelphia, waren wohl deren monarchische Bischöfe. – Die Solidarisierung mit den Diakonen in den angeblich gefälschten Texten darf nicht zu dem Schluß verführen, der Interpolator habe Ignatius als Diakon dargestellt. Sie erklärt sich hinreichend aus der wiederholten ausdrücklichen Selbstverdemütigung von Ignatius, die sich auch in den von R.-C. als echt angenommenen Briefen findet. Ist es nicht irgendwie widerspruchsvoll, einen Diakon Ignatius zum Helfer des eigenen Monepiskopats zu bestellen? – Daß Ignatius Polykarp von Smyrna nicht gekannt habe, wird in recht gewaltsamer Weise behauptet. Sollten die Erwähnungen Polykarps in Eph 21,1 und Mg 15 wirklich Interpolationen sein? Wenn Vf. z. B. in den Mahnworten des Pol an die Gemeinde von Smyrna Anklänge an „echte" Ignatianen findet, so spricht dies bei unbefangener Betrachtung zunächst nicht für einen Fälscher, sondern für einen und denselben Autor. – Aus dem Rm und anderen Stellen (Sm 4,2) darf nicht erschlossen werden, daß sich Ignatius spontan den Behörden als Verantwortlichen für den Aufruhr unter den Christen ausgeliefert habe; die Briefe sind zunächst aus der Situation des zum Tod Verurteilten zu verstehen, der sich zu seiner Martyriumssehnsucht nicht kampflos durchgerungen hat. Die Art und Weise, wie sich Ignatius wiederholt (Rm 9,2; Mg 14; Tr 13,1; Eph 21,2; Sm 11,1) als den Letzten der syrischen Kirche, der anzugehören er nicht würdig sei, bezeichnet, spricht wohl gegen dortige innere Streitigkeiten (größeren Ausmaßes). Es wird daher richtig bleiben, Ignatius mit Eusebius, Hist. eccl. III 36,1ff als Opfer der Christenverfolgung unter Trajan zu verstehen. – Während die Forschung bisher eine Abhängigkeit der Didascalia Apostolorum von Ignatius annahm, behauptet R.-C. das Gegenteil. Der „Symbolismus" bezüglich der Kirchenämter, den der Interpolator eingeführt habe, dient ihm zum Beweis einer Abhängigkeit von der Didaskalie. Doch ist beispielsweise die Stellung der Presbyter hier und dort verschieden; um seine These halten zu können, muß Vf. von einer Weiterentwicklung sprechen. Der Stand der Diakonissen kommt in den Ignatianen überhaupt nicht vor. Aus Tr 7,1d braucht keine Verwendung der vom angeblichen Interpolator für apostolisch gehaltenen Didaskalie erschlossen zu werden.

Wiederholt muß Vf. einräumen, daß der Fälscher Texte „after the Ignatian model" (156) gestaltet habe, so auch zum Präskript des Sm, zu Sm 12,1f, zu Pol 3,1, zu Eph 4,1a usw. Ist es angesichts der Zweifel, die sich gegen die Grundthese von R.-C. erheben, nicht näherliegend, diese Texte als echt ignatianisch zu verstehen? – Besondere charismatische Gaben sind beim frühen Ignatius noch durchaus verständlich, daher müssen Eph 20,2 und Phd 7,1f nicht dem Interpolator zugewiesen werden. – Es ist auch schwer zu glauben, daß die hierarchischen Amtstitel, die in den Briefen einzelnen Persönlichkeiten beigefügt werden, durchwegs vom Fälscher stammen, etwa der Bischofstitel für Onesimus in Eph 1,3 oder die Bezeichnung von Burrhus als Diakon in Eph 2,1 oder die Titel der in Mg 2 Genannten usw. Eph 5,1 müßte schon eine ganz raffinierte Fälschung sein, wenn R.-C. recht hätte, ähnlich etwa Phd 11,1. – Ein weiteres Exempel, wie auf brüchiger Grundlage brüchige Folgerungen aufgebaut werden, ist Phd 8,2; das dortige „im Evangelium" versteht Vf. von „a type of canonical Scripture" (49), nicht einfach von der kirchlichen Christusverkündigung. – Wie soll Pol 7,3g (δι' ὀλίγων ὑμᾶς γραμμάτων παρεκάλεσα) zum Schluß des Eph*, des längsten der Ignatiusbriefe, passen? – Daß προκάθηται ausschließlich vom Interpolator gebraucht werde (Mg 6,1f), ist unrichtig (209); das Verbum spielt auch im Präskript des Rm eine Rolle. – In Pol 2,3 einen Hinweis auf das bevorstehende Martyrium Polykarps zu sehen dürfte verfehlt sein.

R.-C. hat zu wenig bedacht, unter welch schwierigen Umständen Ignatius seine Briefe schrieb oder diktierte. Der gefangene, von „zehn Leoparden" (Rm 5,1) bewachte Bischof, der über sich und seine Zeit nicht frei verfügen konnte, der psychisch das bevorstehende Martyrium bewältigen mußte, der von nervöser Unruhe ergriffen, aber auch von mystischer Erregung erfüllt war – das erklärt mindestens eine Reihe von Anomalien, Unebenheiten, Wiederholungen in seinen Briefen.

An das Ende seiner Untersuchungen stellt Vf. die neu gegliederte original recension der authentischen Ignatianen, wie er sie sieht. Aber die zahlreichen Änderungen am überlieferten Text und die Neuschöpfungen des „astute interpolator" (58) erscheinen zu rigoros und überzeugen insgesamt nicht. Der Fälscher-Bischof aus der Mitte des dritten Jh.s dürfte ein Phantasieprodukt sein.

Eine Bibliographie, ein Verzeichnis der Zitate und ein Register der Namen, der griechischen Wörter und der Begriffe beschließt das Buch, für das Vf. viel Scharfsinn und Fleiß aufgewendet hat. Daß die Ignatianen nach Form und Inhalt und Überlieferungsgeschichte Fragen aufwerfen, ist nicht zu übersehen und wurde bisher nicht übersehen. Daß diese Fragen insgesamt aber nicht so gelöst werden können, wie dies von den erwähnten Autoren in den letzten Jahren versucht wurde, dürfte sich schon aus der Divergenz der geäußerten Meinungen nahelegen. Man muß, ausgehend von der Mittleren Rezension der sieben Briefe unter Berücksichtigung gültiger neuer Erkenntnisse weiter sehen. Ignatius ist immer noch eine Aufgabe.

Augsburg Joseph A. Fischer

Ulbert, Thilo: **Frühchristliche Basiliken mit Doppelapsiden auf der Iberischen Halbinsel.** Studien zur Architektur- und Liturgiegeschichte. – Berlin: Gebr. Mann (1978). XII, 199 S., 12 Tafeln und 3 Falttafeln. (Deutsches Archäologisches Institut. Archäologische Forschungen Bd 5) Lw. DM 128.–

Die vorliegende Publikation stellt eine Habil.-Schrift dar, die 1975 von der Philosophischen Fakultät der Universität München angenommen wurde. Vf. bemerkt im Vorwort S. X, daß die veröffentlichte Fassung gegenüber der Habil.-Schrift nur unwesentlich verändert wurde. In der Einleitung S. 1 weist er darauf hin, daß von den vier von ihm hauptsächlich dargestellten Basiliken eine (El Germo) in einem abschließenden Grabungsbericht in den „Madrider Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts" 9, 1968, 329–398 behandelt wurde. Ein zweite Basilika, die die Schlüsselstellung der ganzen Gruppe einnimmt (Casa Herrera), wurde in Gemeinschaftsarbeit mit dem spanischen Gelehrten Luis Caballero Zoreda erforscht und 1976 in spanischer Sprache publiziert in der Reihe „Excavationes Arqueologicas en España" unter dem Titel „La basilica paleocristiana de Casa Herrera en las cercanias de Mérida (Bajadoz)". Die Publikation umfaßt 256 Seiten Text, 5 Pläne und 38 Tafeln. Die Anteile der beiden Autoren sowie eines weiteren Mitarbeiters sind deutlich unterschieden. Nicht in der gleichen Weise ist dies in der vorliegenden, 203 Seiten umfassenden, deutschen Habil.-Publikation der Fall.

Vf. bezeichnet S. 1 sein als Ausgangsbasis erklärtes I. Kap. (3–79) als „deutsche Version der erarbeiteten Grabungsbefunde". Ebendort Anm. 7 nennt er dieses Kap. „eine zusammengefaßte Form der spanischen Grabungsmemoria". Im Vorwort S. 9 stellt er die kollegiale Zusammenarbeit heraus und rühmt die spanische Publikation von 1976 als „beredtes Zeugnis" hierfür.

Das deutsche Buch hat eine „Einleitung" zum Ganzen S. 1 und 2 und „Vorbemerkungen" zur Behandlung der Basilika Casa Herrera. Die spanische Publikation hat einen „Prologo", für den U. und Caballero Zoreda gemeinsam verantwortlich zeichnen (9ff), und „Advertencias preliminares" (13ff) unter U.s Namen. Der deutsche Vf. hat seine „Vorbemerkungen" zu Casa Herrera aus beiden spanischen Vorlagen wörtlich zusammengesetzt: aus Teilen des „Prologo" (vgl. dort S. 11 und deutsch S. 3f), wobei lediglich der Name Ulbert durch „Verfasser" ersetzt wurde, und aus den um knapp drei Zeilen verkürzten und um eine Zeile erweiterten „Advertencias preliminares" (vgl. S. 15f und deutsch S. 3–6). Die S. 5 hinzugefügte Zeile umfaßt zu dem Anm. 7 zitierten Buch von Noel Duval den Hinweis auf diesem zugute gekommene mündliche Informationen.

Nach dieser Feststellung habe ich U.s I. Kap. und die genannte spanisch verfaßte Schrift detailliert verglichen. Die Durchführung des Vergleichs niederzuschreiben würde den dieser Rezension gesetzten Rah-

men sprengen. Ich fasse die Beobachtungen zusammen. Die „Beschreibung der Gräber" (Description de las sepulturas) wird in der deutschen Ausgabe mit der Anm. 8 versehen. In ihr wird mitgeteilt, daß alle Grabbeigaben von L. Caballero Zoreda in der spanischen Veröffentlichung S. 137–176 katalogartig erfaßt und ausführlich beschrieben wurden. U. wörtlich: „Deshalb kann in dem hier vorliegenden Zusammenhang eine kurze Erwähnung unter der Rubrik ‚Funde' genügen." Was unter „Rubrik ‚Funde'" im Unterschied zur spanischen Publikation verstanden werden soll, ist nicht feststellbar. Tatsächlich werden S. 22–35 alle 65 Gräberbefunde entsprechend S. 37–59 der spanischen Schrift wörtlich ins Deutsche übersetzt, keine Zeile mehr, keine Zeile weniger. Anm. 8 S. 22 erweckt einen schwer durchschaubaren Eindruck. Der ablenkende Hinweis auf S. 137ff der spanischen Ausgabe läßt den unbefangenen Leser vermuten, in der deutschen Arbeit S. 22–35 liege eine verdichtende Kurzfassung vor. Dies ist nicht der Fall. Es handelt sich um eine völlige Textidentität zu den bereits genannten S. 37–59. Solche Identitäten setzen sich beim „Steinkatalog" S. 44–50 (= S. 73–90) und bei der „Auswertung der Architekturplastik" S. 50–66 (= S. 91–104) fort. Im zuletzt genannten Fall sind am Schluß wenige Zeilen des spanischen Textes weggelassen.

Wirklich zusammengerafft hat Vf. nur die allzuweit vom Thema entfernt liegenden Abschnitte „Die Inschriften" (67ff) und „Kleinfunde außerhalb des Bestattungszusammenhanges" (69ff) gegenüber den umfangreicheren Abschnitten der spanischen Veröffentlichung (195ff und 107ff). Und daß er die Keramikfunde im Unterschied zur spanischen Publikation maßstabgerecht darstellt, ist ein Vorteil, den man gern anerkennt. Aber diese wenigen Unterscheidungen rechtfertigen noch nicht seine Behauptung S. 1 Anm. 7, daß sein I. Kap. der Habil.-Schrift eine zusammengefaßte Form der spanischen Publikation sei.

Das I. Kap. ist identisch mit großen Teilen der 1976 erschienenen spanischen Arbeit, auch solchen, die über seinen speziellen als persönlich verantwortet bezeichneten Anteil hinausgehen. Hier und da ist ein wenig weggelassen. Manchmal sind die Absätze im laufenden Text etwas verändert. Im ganzen stellt das I. Kap., fast die Hälfte des Buches umfassend, eine textidentische Wiederholung in deutsch dar. Es enhält außer vielleicht einer gelegentlich hinzugefügten seit 1976 erschienenen Literaturstelle nichts, was nicht in der spanischen Ausgabe steht. Diese Identität einer internationalen Ausgrabungspublikation von 1976 mit dem Hauptteil der anspruchsvollen Publikation von 1980 löst Erstaunen aus.

Für die Gesamtbeurteilung der zu rezensierenden Schrift ist der Befund um so aufschlußreicher, als er den Zwiespalt erklärt, der diesem Buch mit dem Thema Doppelapsiden innewohnt, das in Wirklichkeit ein Buch über die Taufliturgie und ihre archäologischen Denkmäler in Spanien ist. Diese Denkmäler und die durch sie aufgeworfenen Fragen sind für die Bautengruppe der Kirchen mit gegenständigen Apsiden völlig unergiebig. Auf dieses Dilemma muß ich nun noch eingehen.

Nur am Rande erwähne ich, daß der Begriff Doppelapsiden vom Vf. ungünstig gewählt ist. Auch N. Duval, Les églises africaines à deux apsides, 2 Bde 1971 und 1973, spricht unscharf von ‚deux apsides'. Aber er sagt auch ‚contre-apside' und ‚contre chœur'. H. Schlunk und Th. Hauschild, Die Denkmäler der frühchristlichen und westgotischen Zeit (1978) sagen ‚gegenständige Apsiden'. Dies trifft zu. Doppelapsiden können auch nebeneinander liegen (in Philippi und Kal 'at Sim 'ân sogar drei Apsiden) oder hintereinander (im Menasheiligtum in Ägypten).

Weil Vf. die Herkunft der gegenständigen Apsiden nicht erklären kann und von dem Wunsch beseelt ist, diese Form unabhängig von den afrikanischen Beispielen, ja sogar mitinitiativ für sie zu verstehen, versucht er, ein Entstehungsdatum vor den afrikanischen Denkmälern zu gewinnen. Diesen Versuch unternimmt er als chronologische Exploration über die Taufeinrichtungen in den vier von ihm behandelten spanischen Kirchen, zu denen noch zwei weitere hinzukommen mögen und die Kathedrale von Mérida, deren Baptisterium nur literarisch erschließbar ist. Die Beobachtung der Taufbecken ergibt flache und tiefe und große und kleine. Der Taufvorgang wird sehr ausführlich besprochen, eine Betrachtung der Nebenräume für Aus- und Ankleidung einbezogen, die Priester- und Katechumenenwege erörtert, das Nachleben der beobachteten Bräuche bis ins 9. Jh. verfolgt. Liturgiegeschichtlich wird resümiert: Bis in den Anfang des 6. Jh.s ausschließlich Erwachsenentaufe, seit Mitte 6. Jh. zunehmend Kindertaufe. Fortab, auch noch im 7. Jh. beide Taufarten nebeneinander, bis schließlich im 7. Jh. die Kindertaufe überwiegt, nun durch Übergießen aus einem Gefäß (vas). Die flachen großen Piscinen zur Zeit der ausschließlichen Erwachsenentaufe lassen ein Untertauchen unvorstellbar erscheinen. Es kann an Aspersion beim Stehen im Becken gedacht werden. Eine Verbindung von Taufe und Fußwaschung war seit Anfang des 4. Jh.s durch das Konzil von Elvira verboten. Verpflichtend in der Ära der Erwachsenentaufe wurde schließlich die Immersion, und eben hiermit bringt U. die Vertiefung der Fons-Anlagen zusammen. Sie ist in den spanischen Denkmälern archäologisch im ausgehenden 5. Jh. oder um 500 faßbar, so daß zu Beginn des 6. Jh.s die Erwachsenen-Immersionstaufe ausschließlich begegnet.

Dieser Beweisaufwand, der für die gegenständigen Apsiden selbst nichts aussagt, ist als chronologisches Faktum für das Thema „gegenständige Apsiden" um so belangloser, als ein exakt auf 475 datiertes Beispiel sich außerhalb der spanischen Konkurrenzzone im nordafrikanischen Orléansville findet (Basilika des Bischofs Reparatus, Bestattung des Bischofs in der Gegenapsis), das N. Duval a.O. II 1ff. behandelt hat. Zwar werden die Beispiele in Nordafrika auch erst im 6. Jh. (nach dem Ende des Vandalischen Reiches 534 in der byzantinischen Epoche) zahlreicher. Sie zeigen in der Anwendung und Bedeutung der beiden Apsiden ein gewisses Schwanken. In den meisten Fällen war die Gegenapsis nicht von Anfang an eingeplant, sondern sie ist nachträglich eingefügt. Die Beobachtung dieses Pendelns der Entwicklung hat Duval befähigt, einige Grundzüge der Deutungsmöglichkeit zu ermitteln. Bei einem solchen Versuch von den spanischen Beispielen auszugehen ist viel schwieriger, weil bei ihnen die Ostapsis die Apsis des Sanktuariums ist. Damit ist der Abschluß einer Entwicklung vorgegeben, die bei Beispielen des nordafrikanischen Raumes noch im Gang war: die Umorientierung der Kirchen vom Westen nach dem Osten.

Mit der Umorientierung der Kirchenrichtung gegenüber den Anfängen des christlichen Kirchenbaus im 4. Jh. ist sicher ein wichtiger Faktor für die gegenüber der ursprünglichen Westapsis entstehende Ostapsis wirksam geworden. Duval war aber in Orléansville durch die ursprüngliche Westapsis sepulkraler Bestimmung sogleich gewarnt, daß die Entstehung der gegenüberliegenden Apsiden nicht aus einer einzigen Ursache ableitbar ist, daß für das baugeschichtliche Phänomen vielmehr verschiedenartige Gründe maßgeblich sind. Weil U. die Sinngebung der zweifachen Apsiden in keiner Weise geklärt hat, ist nach dem Erscheinen seiner Habil.-Schrift die Aufgabe weiterhin gestellt und auf den Spuren Duvals voranzubringen.

Durch die Umkehrung der Kirchenrichtung (Sanktuarium nach Osten) wird eine vorher vorhandene Westapsis gewissermaßen zum Westwerk. Die Westchorkirchen des frühen Mittelalters versteht man gemeinhin als Eigenart deutscher Kirchenbaukunst (Fulda, Hersfeld) bis in das 12. Jh. hinein (s. G. Dehio, Geschichte der deutschen Kunst[3] I 70ff einschl. Funßnote auf S. 72). Eine ihrer Wurzeln kommt aus den besprochenen spätantiken Verhältnissen. Es ist interessant, daß die Antithese von Hauptaltar (Sanktuarium) und Memoria (Märtyrer-, Heiligengrab) dabei tragend geworden, man kann auch sagen: tragend geblieben ist. Denn bei den beiden von Duval herausgestellten Momenten: Altarapsis und Grabapsis kommt ein uralter Zug christlichen Kirchenbaus zum Vorschein: mit der Stätte der Eucharistiefeier eine Gedächtnisstelle für Märtyrer- bzw. Reliquienkult zu verbinden. Die Vereinigung der ursprünglich isolierten, meistens zentral gestalteten Memoria mit einer Basilika ist in repräsentativen Beispielen: Jerusalem, Bethlehem, letztlich auch in der Querschiffanlage von St. Peter in Rom belegt. Für Casa Herrera in Spanien könnte eine martyrologische Anlage in der gegenständigen Westapsis durchaus in Betracht kommen.

Nachdem durch Duval die beiden wichtigen Einblicke in die Bedeutungsspanne der Gattung von Kirchen mit gegenständigen Apsiden gewonnen sind (Ablösung der Westrichtung durch Ostrichtung; Einrichtung von Grabapsiden), bleibt hervorzuheben, daß zu den Folgerungen auch die Feststellung gehört, daß liturgische Gründe, z. B. der Ablauf von Taufvorgängen für die gegenständigen Apsiden nicht erweisbar sind. Der Untersuchungsansatz U.s ist, abgesehen von seiner Ergebnislosigkeit, von vornherein unglücklich initiiert worden. Man sollte aber – zusätzlich zu den von Duval ermittelten Beobachtungen – überlegen, ob nicht wie noch heute mancherorts im Westchor das Anlegen der liturgischen Gewänder durch den Bischof erfolgte, worauf dann die Prozession zur Ostapsis, zum Sanktuarium, zum Presbyterium ging.

Als wissenschaftliches Material müssen die gegenständigen Apsiden noch umfassender und sorgfältiger gesammelt werden, als es bisher geschehen ist. Andere Landschaften sind einzubeziehen. Die Riesenanlage der Basilika des heiligen Leonidas im Hafen Lechaion von Korinth verdient in diesem Zusammenhang Beachtung.

Die Westapsis ist zwar offen gestaltet und eher hofartig, aber in unübersehbarer Entsprechung zur Ostapsis. Hinter beiden Apsiden, im Osten wie im Westen, folgt noch ein eigentlicher Hof: das Ganze einschließlich der Höfe 220 m lang, eine gewaltige Repräsentation der alten Gemeinde des heiligen Paulus mehrere Jahrhunderte später. Daneben möchte ich sogleich in winzigen Ausmaßen die Gegenapsiden in Narthexräumen stellen, z. B. in S. Costanza in Rom. Sie wirken lediglich wie eine symmetrische schmückende Gestaltung kleiner Architektur. Eine komplexe Erklärung der gegenständigen Apsiden ist noch nicht abgeschlossen. Die Aufgabe ist lohnend und von ungemeinem Reiz. Die gegenständigen Apsiden gehen in die vorchristliche römische Architektur zurück. Ich erinnere an die Basilica Ulpia auf dem Trajansforum in Rom.

Angesichts solcher Ausblicke auf die Möglichkeiten des Themas ist man enttäuscht von den Mängeln des Buches, das hier vorzustellen war. Ein so vielschichtiges Problem wie dasjenige der gegenständigen Apsiden löst man weder durch Ausgrabungen allein noch durch partielle taufliturgische Beobachtungen. Es gehört dazu der ganze Einsatz historischer Erkundung, formgeschichtlich, geistesgeschichtlich, und die Anwendung der vergleichenden Methode aufgrund umfassender Kenntnis und Erfahrung.

Salzburg Josef Fink

Benedikt von Nursia. Früheste Berichte. Freie Übertragung aus dem zweiten Buch der Dialoge Gregors des Großen. Mit Auszügen aus der Benediktiner-Regel. Hrsg. von Benedikt Probst OSB. – St. Ottilien: EOS (1979). 192 S. geb. DM 14.80

Das besondere Interesse an Gregors Dialogen ist bereits vor dem Benediktsjahr 1980 erneut erwacht und hat aus seinem Anlaß wiederholt in den einschlägigen Veröffentlichungen einen Niederschlag gefunden. Das zu besprechende Buch des Mönchs von St. Bonifaz München ist durch mehrere Besonderheiten gekennzeichnet:

1. Es handelt sich um eine freie Übertragung aus dem zweiten Buch der Dialoge Gregors in Auswahl.
2. „Die Dialogform wird aufgegeben. Die einzelnen ‚Legenden' werden in Novellenform aneinander gereiht" (23).
3. Der ganze „Stoff" wird in das Schma einer Dreiteilung gebracht (23f):

Teil 1: Aussagen zu einem Lebensbild Benedikts, die „biographischen Notizen" Gregors (24 Abschnitte, 27–91).

Teil 2: Aussagen zu einem asketisch-monastischen Bild vom „Vater der Mönche" (21 Abschnitte, 95–156).

Teil 3: Erzählungen, die keinen unbedingt monastischen Bezug haben, sondern Benedikt als Mann des Gebetes und der besonderen Gnade vor Gott erweisen (9 Abschnitte, 159–181).

4. Jeder Erzähleinheit werden Stellen aus der Benediktsregel beigegeben; nach der Ausgabe, die Vf. 1976 ebenfalls in freier Übertragung im gleichen Verlag veröffentlicht hat. Zudem werden gelegentlich Verweise Gregors aus Bibelstellen ausgedruckt.

Die biblischen Verweise sind durch Kleindruck abgehoben. Die violett gedruckten Texte Gregors sind abgehoben von den schwarz gedruckten Regeltexten.

Das Vorwort informiert durch knappe Zusammenstellungen und Absichtserklärungen. Abschließend finden sich Verzeichnisse der Fundstellen für Dialoge und Regel sowie der Bibelstellen und schließlich ein Schlagwortverzeichnis.

Die Arbeit will und mag eine Hilfe sein für alle, denen die Texte in der Originalfassung oder Übersetzung verschlossen bleiben, für Unterricht und Meditation und für Interessenten an monastischem Leben.

Allerdings wird man sich der Problematik eines solchen Vorgehens bewußt bleiben müssen. Wenn die „freie" Sprachform insgesamt kaum eine Ahnung vom Original vermitteln kann, ist dieser Verlust schwerlich einzuholen. Zudem muß sie einem bis zu Interpunktionseinheiten oft zu subjektiv und im Niveau sehr unterschiedlich erscheinen.

Die Auflösung der Dialogform und das Auseinanderreißen des von Gregor kunstvoll gefügten Zusammenhangs haben nicht nur eine formale Veränderung zur Folge. Von Benedikts Entwicklung, von der Kennzeichnung seines Blicks für das Wesentliche und Mögliche und vom Wesentlichen und vom eigentlichen Esprit der Dialoge Gregors, ihrem Aufbau und ihrer Tendenz bleibt bei dieser Methode zu wenig erkennbar. Mag bei der freien Regelübersetzung (es geht selbstverständlich nicht um die „Benediktiner-Regel", sondern um die Regel Benedikts) für einen „Fremden" noch ein erster Einstieg möglich sein, von Gregors Dialogen bekommt man in dieser gut gemeinten Anlage kaum eine Ahnung, was sie wollen.

Daß eine tiefere Bemühung erfolgreich und hilfreich ist, hat neuestens beispielhaft der Mönch von Pierre-Qui-Vire Adalbert de Vogüé bewiesen in seinen beiden Bänden (ein dritter Band soll folgen): Grégoire Le Grand. I.: Dialogues. Introduction, Bibliographie et Cartes. Paris 1978. II.: Dialogues. Texte critique et notes, traduction, Paris 1979 (Sources chrétiennes 260). Auf solchen Vorarbeiten aufbauend (weitere sind von anderen Autoren angekündigt) erst wird es möglich sein, die verdienstvolle Absicht des Vf.s zu verwirklichen.

Inzwischen kann diese Ausgabe durchaus dazu anregen, für Benedikts Gestalt und Werk und für Gregors Sichtweise Interesse zu wecken.

Gerleve Basilius Senger

Berg, Dieter: **Armut und Wissenschaft.** Beiträge zur Geschichte des Studienwesens der Bettelorden im 13. Jahrhundert. – Düsseldorf: Schwann 1977. 240 S. (Geschichte und Gesellschaft. Bochumer Historische Studien Bd 15) Ppb. DM

Die beiden Mendikantenorden der Dominikaner und Franziskaner haben das Studienwesen des 13. Jh.s an der Universität Paris maßgebend mitbestimmt. Anders als in den Schulen der Weltgeistlichen bestimmten Idee und Praxis der biblischen Armut die Lebensform der Brüdergemeinschaften. Armut und Brüderlichkeit sind die beiden neuen soziokulturellen Bedingungen der Ordensschulen, die das Studienwesen nachhaltig beeinflußt haben. Die Kathedralschulen und die klerikalen Stadtschulen organisierten sich im 12. Jh. auf der (wirtschaftlichen) Grundlage des Pfründe- und Benefizialwesens; die Mendikantenschulen machten sich von diesen Bedingungen frei und organisierten auf der Grundlage der Bettelarmut das freie universale Bildungsangebot. Durch drei Generationen hindurch (bis 1221 bzw. 1226, dem Todesjahr der beiden Stifter, Dominikus und Fransciscus, bis ca. 1260, der Zeit der Schüler und Jünger der Ordensgründer und bis zum Ende des 13. Jh.s, sammelt und sichtet die vorliegende Bochumer Diss. die für die Geschichte des Studienwesens der beiden Orden einschlägigen Dokumente: die Regeln und deren Kommentare, die Konstitutionen der Generalkapitel der Dominikaner und nicht zuletzt die Biographien der Ordensstifter, und analysiert die Studienbedingungen und Studienverhältnisse in den beiden Orden.

Ausgangspunkt der Untersuchung ist die grundsätzliche Frage nach der Einstellung des hl. Dominik und Franz zur Wissenschaft und zum Theologiestudium. Von der Entstehung und Zielsetzung des Predigerordens her, Gottes Wort in der offensiven Auseinandersetzung mit den südfranzösischen Häresien zu verkünden, lag es nahe, das ganze Rüstzeug der wissenschaftlichen Theologie in Dienst zu nehmen und das kirchliche Wort der Verkündigung wissenschaftlich aufzubereiten. 1217 kamen die Predigerbrüder nach Paris und bezogen im folgenden Jahr ihr berühmtes Hospiz S. Jakob. In den beiden ersten Regeln der Fratres minores von 1220/21 und 1223 hat die Studienfrage keine zentrale Bedeutung. Als Weg in die Gottesweisheit ließ Franz im Antoniusbrief das Studium der Hl. Schrift gelten, als Weg in das Weltwissen und die Rechtsgelehrsamkeit lehnte er das Studium scharf ab. Die beiden Brüder-Orden brachten ein unterschiedliches Verständnis der theol. Wissenschaft auf den Weg.

Beide Brüdergemeinschaften entwickelten in der Folgezeit (nach dem Tode ihrer Stifter) ein Studienwesen, das der Verfassung und dem Selbstverständnis der Orden entsprach. Nach dem Vorbild des Generalstudiums in Paris errichtete der Predigerorden in den einzelnen Ordensprovinzen – nämlich in der Provincia, Lombardia, Teutonia und Anglia – Generalstudien. Die Mobilität der Dozenten (Lektoren) und Studenten innerhalb des ganzen Ordens sicherte die bestmögliche Besetzung der beiden Pariser Lehrstühle der Theologie und die beste Auswahl der Studenten für das Graduiertenstudium in Paris. Der Orden bzw. die Provinzen trugen auch die wirtschaftliche Sorge für ihre Studenten. Die Ordensstudenten waren in der Bildungsgeschichte die ersten Stu-

denten, die – modern gesprochen – nach einem Ausbildungsförderungsgesetz frei studieren konnten. Die Inhalte des Studiums gliederten sich (nach der von den Generalkapiteln beschlossenen Studienordnung) in propädeutisch-philosophische und bibel-theologische. In das propädeutische Studium floß der reiche Strom der antiken Philosophie ein; das theologische Studium brachte die Botschaft der Heilsgeschichte unter den wissenschaftlichen Begriff. Die szientifische Ausbildung des Predigerbruders war für den Orden ebenso wichtig, wie die Einübung in die evangelische Lebensform; der Lektor ist darum in der Brudergemeinschaft so bedeutsam wie der Prior. Die beiden Mendikantenorden setzten innerhalb der Kirche für die theol. Ausbildung des Klerus neue Maßstäbe.

Ungleich schwieriger war diese Entwicklung im Franziskanerorden, da dessen Entstehen für die evangelische Lebensform der Armut und Demut bildungsorganisatorische Fragen suspekt machte. Den entscheidenden Schritt der Planung und Ordnung des Studienwesens vollzogen die beiden ersten Generalminister Johannes Parenti und Elias von Cortona, den die heutige Forschung gegen die ausufernde Polemik der frühen franziskanischen Historiographie gerechter beurteilt. Die Predigtverpflichtung durch die Ordensregel und die positive Aufnahme der Fratres minores in Paris durch die Studenten und Dozenten vermittelte die Einsicht in die Notwendigkeit des theol. Studiums. Seit ca. 1230 lehrte Robert Grosseteste vor den Brüdern in Oxford und 1236 trat Alexander von Hales als bekannter Pariser Magister der Theologie in den Orden ein und lehrte als Franziskaner weiter an der Universität Paris. Auch in der Minoritengemeinschaft entschieden Generalkapitel und Generalminister die Studienfragen, deren endgültige Regelung in den Constitutiones Narbonenses von 1260 Bonaventuras Einfluß erkennen lassen. Als Magister der Theologie und als Generalminister hat er organisatorische Gestalt und wissenschaftsgeschichtliche Form der franziskanischen Theologie zu einer ersten Höhe geführt. Um 1268 war das Pariser Generalstudium von so vielen Brüdern aus allen 32 Provinzen des Ordens frequentiert, daß Bonaventura (als General) die Ordensscholaren in vier nationale Gruppen gliederte: Spanier, Deutsche, Lombarden und Romanen und jeder Gruppe einen Assistenten zuteilte. Im Unterschied zu den bekannten vier „nationes" der philosophischen Fakultät, die tatsächlich nur den französischen und englischen Kulturraum repräsentierten, waren die franziskanischen Gruppen wirklich international. 1282 wurde der Zustrom von Brüdern nach Paris auf 140 begrenzt.

Ähnlich wie der Predigerorden hatten auch die Minoriten in den einzelnen Provinzen Studien eingerichtet, die nach dem Muster des Pariser Generalstudiums organisiert waren. Diese Struktur des Bildungssystems gewährleistete in den beiden Brüdergemeinschaften einen wirksamen Transfer der theologischen Bildung von den Pariser Generalstudien aus über die Provinzialstudien bis zu den einzelnen Predigerbrüdern im parochialen Raum der Kirche. Dieses Bildungssystem (mit den beiden Schwerpunkten: Pariser Bildungszentrum und Provinzialstudien) diente gleichermaßen der Forschung, Lehre und Vermittlung. Durch die notwendige propädeutische Heranbildung des Ordensnachwuchses erhielten die logischen und humanwissenschaftlichen Studien besondere Bedeutung. Die Dominikaner richteten bereits 1259 in der Provence (in Bordeaux und Toulouse) „studia naturarum" humanwissenschaftliche Studiengänge ein. Von den 35 Konventen der spanischen Dominikanerprovinz besaß die Hälfte Logikstudien; hier wurden auch die ersten Sprachstudien (für Hebräisch und Arabisch) begründet. Die römische Provinz besaß 1221 3 Studiengänge für die „Logica Nova", 5 für die „Logica Vetus", und 4 für die Humanwissenschaften. Da diese auch für den Weltklerus offenstanden, waren sie auch klerikale Bildungsanstalten. Diese Nachrichten über die Infrastruktur des Bildungswesens der Bettelorden in den Provinzen verdienen in der Tat die besondere Aufmerksamkeit. Manche dieser Nachrichten, die aus den weitverstreuten Quellen zu sammeln waren, hätte der Historiker B. noch verdeutlichen können:

z. B. S. 97: Das Provinzialkapitel der Dominikaner in der Provence verfügte 1247, daß die für das Studium in Toulouse freigestellten Scholaren von ihren Konventen mit Büchern und Stipendien ausgestattet werden sollten, nämlich mit den „Sentenzen und Historien" und mit je „50 Sol. Tur. für die Dauer von vier Jahren". Schulbücher waren das Sentenzenbuch des Petrus Lombardus und die „Historia scholastica" des Petrus Comestor. Weil die Scholaren das theol. Lehrbuch zur Hand hatten, konnten sie auch die Erklärungen der Dozenten als Glossen eintragen. Darum sind uns viele Sentenzenerklärungen von Ordenstheologen als Glossen und Reportagen, Schülernachschriften, überliefert. Die reiche und vielfältige Überlieferung der scholastischen Literatur in den beiden Orden ist ein anderes signum eines gut funktionierenden Bildungswesens. Der vierjährige Studienaufenthalt am Provinzialstudium kostete dem Konvent 50 solidi Turonenses, d. h. 50 Turnosen, zu Tours geprägte Silbermünzen. 1258 setzte die Provinzleitung die Studiengebühren für einen Scholaren auf 15 Lib. Tur (98), d. h. auf 15 Turonische Pfund fest. Die wiederholten Beschlußfassungen zeigen, daß die Finanzierung des Studiums für einzelne Konvente eine echte Last sein konnte.

Diese soziokulturelle Untersuchung zur Geschichte des Studienwesen der Bettelorden ist nicht nur für die Bildungsgeschichte höchst aufschlußreich sondern auch für die Wissenschaftsgeschichte bedeutsam. Darum ist es notwendig, daß diese Untersuchungen auf der Ebene der Ordensprovinzen, der Städte und Konvente fortgeführt werden. D. Berg hat einen verdienstvollen Anfang gemacht.

Bochum Ludwig Hödl

Nasrallah, Joseph: **Histoire du mouvement littéraire dans l'Église melchite du Ve au XXe siècle.** Vol. IV: Période ottomane 1516–1900, tome 1: 1516–1724. – Louvain: Éditions Peeters 1979. 316 S.

Der gelehrte Autor dieser als mehrbändiges Werk geplanten „Geschichte der Literatur der melkitischen Kirche" ist heute der beste Kenner der Materie. Die drei ersten Bände seines Werkes befinden sich seit Jahren im Druck im Libanon. Ihr Erscheinen wurde durch die stürmischen Zeiten des libanesischen Bürgerkriegs verzögert. Heute liegt der erste Teilband des 4. Bandes vor. Dieser vierte Band wird drei Teilbände umfassen und die osmanische Periode 1516–1900 behandeln. Der erste Teilband befaßt sich mit der Zeit von 1516–1724. Vf. hat alle heute verfügbaren Bibliotheks- und Handschriftenkataloge (von denen einige aus seiner Feder stammen) bearbeitet. Er ist bemüht, alles zu erwähnen, was von Mitgliedern der melkitischen Kirche, ob Patriarchen (im ersten Hauptabschnitt behandelt) oder Hierarchen oder Laien, geschrieben wurde, und auch alle feststellbaren Schriftstücke der verschiedensten Archive. Er gibt sogar Auskunft über die Kopisten, die sich mit der Fertigstellung der Handschriften beschäftigten (300–309).

Die umfangreiche literarische Produktion dieser Zeit wird im zweiten Hauptabschnitt thematisch geordnet: Kontroversliteratur (181–205) Übersetzungen (205–218), Geschichte (218–228; hier ist eine Rußland-Reise besonders hervorzuheben: 219–221), Städte-Beschreibungen (228–230), Reise-Berichte (231), Gedichte (231–240), Literarische Prosa – Philologie (240–241), Philosophie (241), Wissenschaften (241–242), Medizin (242–244), Exegese (244–245), Theologie (245–249), Predigten (249–256), Hagiographie (256), Liturgie (256–273), Kirchenrecht (273–289); – Archivstücke (289–300).

Auch wenn nicht alle Kapitel geschlossen und streng logisch aufgebaut und bestückt sind, so gibt diese Aufstellung einen Eindruck von der ungeheuren Menge an Material, das hier bearbeitet und geordnet wird. Dieses Material ist zwar sehr oft von sehr bescheidener Qualität und theologisch von geringer Bedeutung. Aber dem Autor gebührt Dank dafür, daß er sich die Aufgabe gestellt hat, dem Leser und dem Forscher eine vollständige Information über das gesamte Schrifttum der melkitischen Kirche von den Anfängen bis heute zu bieten. Der Teilband, der uns heute vorliegt, zeugt davon, daß er diese Aufgabe hervorragend bewältigt hat.

Münster Adel-Theodor Khoury

Melanchthons Briefwechsel. Bd 1: Regesten 1–1109 (1514–1530). Bd 2: Regesten 1110–2335 (1531–1539). Bearb. von Heinz Scheible. – Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1977 und 1978. 456 und 487 S. (Melanchthons Briefwechsel. Kritische und kommentierte Gesamtausgabe) Ln DM 195.– je Bd

Die Melanchthonforschung stand von Anfang an tief im Schatten der Lutherforschung. Es ist dies trotz der unbestreitbar größeren Wirkung Luthers in der Theologiegeschichte bemerkenswert, da das literarische Schaffen Melanchthons mit seinen weitverbreiteten Lehrbüchern zur Philosophie, Dialektik, Ethik, Physik und Psychologie, mit seinen Kommentaren zu griechischen und lateinischen Schriftstellern, mit seinen Grammatiken zur lateinischen und griechischen Sprache, mit seiner „Ratio scholae Norimbergae nuper institutae" (1526), die größten Einfluß auf die Errichtung des

protestantischen höheren Schulwesens gehabt hat, mit seiner wegweisenden Neuordnung der Universität Wittenberg (1536), nicht zuletzt mit seinen „Loci communes rerum theologicarum (1521; mehrfach umgearbeitet, bes. 1535, 1543, 1559 u. ö.), die zum klassischen dogmatischen Lehrbuch des Luthertums wurden, ein bedeutend größeres Spektrum damaliger Gelehrsamkeit abdeckt als die Schriften Martin Luthers. Wenn Melanchthons Lehrbücher noch bis zum Untergang des Alten Reiches in hohem Ansehen standen, so hat das wohl seinen guten Ruf als bedeutender Humanist und hochberühmter Professor für griechische Sprache an der Universität Wittenberg festigen können; das alles wurde jedoch gänzlich verdeckt durch die herbe Kritik, die das orthodoxe Luthertum seit dem 16. Jh. an dem Theologen Philipp Melanchthon geübt hat.

Die Reihe der Kritiker, die dem langjährigen Freund und Weggefährten Luthers „Leisetreterei", Verfälschung des radikalen reformatorischen Anliegens vorwarfen, ist bis ins 19. und 20. Jh. nicht abgerissen: Albrecht Ritschl, Karl Holl, Karl Barth, Johannes von Walter, Peter Manns u. v. a. Wenn auch in den letzten Jahrzehnten eine Neubesinnung eingesetzt hat (Wilhelm Maurer, Robert Stupperich, Peter Meinhold, Pierre Fraenkel, Erwin Iserloh, Vinzenz Pfnür, Siegfried Wiedenhofer u. a.), so „ist das neue Melanchthon-Bild noch zu zeichnen" (W. Maurer).

Diese Aufgabe wird durch das hier anzuzeigende Quellenwerk auf eine ganz neue Grundlage gestellt. Eine zuverlässige, kritische Textedition des gewaltigen Briefcorpus Melanchthons ist seit mehr als einem Jahrhundert ein Desiderat der Humanismus- und Reformationsforschung.

Noch immer ist man weitgehend auf die einst bahnbrechende Leistung des Gothaer Generalsuperintendenten Karl Gottlieb Bretschneider angewiesen, der in den ersten zehn Bänden des Corpus Reformatorum 1834–1842 ca. 7000 der mehr als 9000 überlieferten Briefe Melanchthons bekanntgemacht hat. Die höchst unzureichende Texterfassung und die häufig irreführende Datierung, die allerdings durch eine Fülle von inhaltlich ähnlich lautenden Briefentwürfen, Gutachten, Empfehlungsschreiben, Vorreden, Nachworten, Quittungen, Urkunden und Notizen, die zumeist ohne Jahreszahl und nicht selten ganz ohne Datumsangabe überliefert waren, überaus erschwert ist, ließen schon Anfang unseres Jahrhunderts eine Neubearbeitung notwendig erscheinen. Die „Supplementa Melanchthoniana" sind allerdings über den ersten bis 1528 reichenden, von Otto Clemen bearbeiteten Band nicht hinausgekommen. Um so dankbarer begrüßt die Forschung die nunmehr, nach langer Vorarbeit der von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften getragenen Melanchthon-Forschungsstelle vorgelegten ersten beiden Bände der auf ca. 82 Bde konzipierten kritischen und kommentierten Gesamtausgabe von Philipp Melanchthons Briefwechsel.

Das gesamte Werk ist in fünf Abteilungen gegliedert: I. Regesten (7 Bde), II. Register (2–3 Bde), III. Handschriftenkatalog (2–3 Bde), IV. Edition (ca. 35 Bde), V. Kommentar (ca. 35 Bde).

Der Verlag hat die beiden jetzt vorliegenden Bde – dem großen säkularen Unternehmen angemessen – in Papier, Druck und Einband vorzüglich ausgestattet. Daß er allerdings nur die vollständigen Abteilungen I bis III separat (bei einem zehnprozentigen Preisaufschlag), Einzelbände dagegen überhaupt nicht abgibt, macht das Werk angesichts des (im übrigen durchaus branchenüblichen) hohen Preises für einen Privatmann fast unerschwinglich. Man muß damit wohl befürchten, daß Melanchthons Briefwechsel ausschließlich für öffentliche Bibliotheken publiziert wird.

Jeder Editor eines Briefcorpus hat frühzeitig eine Entscheidung darüber zu fällen, was er als „Brief" seines Autors bzw. dessen Korrespondenten verstehen will. Sch. hat sich entschieden, nur solche als verloren geltenden Briefe mit eigener Nummer aufzunehmen, die nicht nur durch Rückschlüsse aus erhaltenen Gegenbriefen erschlossen werden können, sondern darüber hinaus auch Korrespondenten namhaft machen, die sonst nicht bekannt sind. Alle anderen Stücke, die möglicherweise noch während der auf ca. 50 Jahre veranschlagten Erscheinungszeit des Gesamtwerks neu gefunden werden könnten, sollten ggf. eine „Subnummer" erhalten.

Ausgeschieden wurden – anders als im Corpus Reformatorum – solche Druckschriften, die nicht deutlich Briefcharakter tragen; unberücksichtigt bleiben außerdem die schwer datierbaren, kaum je eindeutig verifizierbaren Universitätsschriften: Vorlesungsanschläge und Verlautbarungen der Wittenberger Universitätsrektoren und -dekane. Sch. regt an, diese Stücke in einem eigenen Urkundenbuch oder Regestenwerk zur Wittenberger Universitätsgeschichte zu vereinen.

Über Editionsgrundsätze für die Textgestaltung von Quellen der frühen Neuzeit ist seit dem Erscheinen der „Richtlinien" Joh. Schulzes (Blätter für deutsche Landesgeschichte 98, 1962) auf mehreren Historikertagen ausführlich diskutiert worden, ohne daß man sich auf verbindliche Leitlinien, die in allen Fällen allen Erwartungen genügen würden, hätte einigen können. Sch. hat sich im Hinblick auf seine höchst unterschiedlichen Vorlagen für einen klugen Mittelweg zwischen diplomatisch getreuer Wiedergabe und rigoroser Vereinheitlichung entschieden. Dabei will er vernünftigerweise bei der Wiedergabe von Autographen sehr viel behutsamer eingreifen als beim Abdruck von Abschriften von zumal unbekannten Schreibern.

Die Einteilung des Gesamtwerks in die genannten fünf Abteilungen bedarf der Erklärung. Ungewöhnlich sind die ersten drei Abteilungen, deren 12 oder 13 Bde der eigentlichen Edition des Briefcorpus vorausgeschickt werden sollen. Der Hrsg. rechtfertigt diese Entscheidung mit dem Hinweis auf „Melanchthons Gewohnheit, Privatbriefe meistens ohne Jahr und oft ganz ohne Datum zu verschicken" (Bd 1, S. 27). Die Datierung konnte daher einzig aus dem Inhalt selbst erschlossenen werden. Dazu aber war es erforderlich, das Gesamtwerk inhaltlich genau zu erfassen, auch die Kommentierung im wesentlichen zu entwerfen, bevor die chronologische Liste überhaupt erstellt werden konnte. Um diese umfangreichen Vorarbeiten der Forschung sofort zugänglich zu machen, erfolgt als erstes die Veröffentlichung des Regestenwerkes.

Für den Text bleibt der Benutzer damit vorläufig auf die vorhandenen Editionen angewiesen, und für ca. 700 bislang ungedruckte Briefe sind die Regesten ein erster Behelf. Trotzdem erweisen sich die vorliegenden Regesten schon jetzt als überaus hilfreich.

Der Hrsg. gliedert jedes Regest übersichtlich und erleichtert damit dem Benutzer das Auffinden gesuchter Inhalte. Vor allem aber gibt er über den Text der Vorlage hinaus Verständnishilfen mit Informationen, die der Briefschreiber bei seinem Adressaten als selbstverständlich voraussetzen durfte, die dem heutigen Leser aber unbekannt sind, damit den genauen Inhalt des Ganzen häufig verschließen. Überaus dankbar ist der Benutzer auch für die „Aufhellung" dunkler un- oder mißverständlicher Passagen in Melanchthons Briefen – und deren gibt es Hunderte! Der gewaltige lateinische und griechische (!) Wortschatz Melanchthons mit idiomatischen Wendungen, die weder in der sog. klassischen Sprache noch bei seinen Zeitgenossen nachweisbar sind, erschweren oft das korrekte Verständnis – auch und gerade solcher Passagen, deren Textgestalt durch frühere Editoren „beschnitten und geglättet" (21) wurde. Und selbst die frühneuhochdeutschen Texte mit ihren weitschweifigen, verwirrenden Formulierungen sind für uns nicht immer leicht verständlich. In all diesen Fällen habe ich seit fast zwei Jahren für mehrere Arbeiten dankbar die Verständnishilfe der Regesten herangezogen. Dabei habe ich inzwischen alle Eintragungen der Jahre 1529 bis 1531 mit meinen eigenen, in mehreren Jahren erstellten Notizen verglichen und mich dutzende Male verbessern lassen müssen. Die Regestenbände sind mir daher unentbehrliches Hilfsmittel geworden.

Dagegen ist mir nur ein einziges Versehen des Hrsg.s aufgefallen: Laut archivalischer Überlieferung waren die Adressaten des von Melanchthon ins Lateinische übersetzten Briefes des Kurfürsten Johann von Sachsen am 31. Mai 1530 (Nr. 917) zurück in Innsbruck oder doch unterwegs nach dorthin, wo Karl V. Hof hielt, um im Vorfeld des Reichstages mit einzelnen Fürsten bzw. deren Räten wichtige Reichssachen vorab im engen Kreis zu entscheiden und damit dem Reichstag einen um so bestimmteren Erfolg zu sichern.

Die Zuschreibungen und Datierungen Sch.s sind sehr zuverlässig. Mit bewundernswerter Akribie hat er außer den Inhalten des umfangreichen Briefcorpus die ganze einschlägige Spezialliteratur zu den verschiedensten Themen verwertet und dann mit aller gebotenen Vorsicht seine Entscheidung zur Datierung bzw. Zuordnung begründet (beispielhaft: Nr. 875, 1002, 1061, 1067, 1076). So ist – anders als bei Bretschneider – jede von Sch. über den unmittelbar evidenten Text der Vorlage hinausgehende Interpretation nachprüfbar und beansprucht eben nur eine so hohe Wahrscheinlichkeit, wie die beigezogenen Quellen- oder Literaturhinweise als verantwortbar erscheinen lassen. Es kann in Zukunft nicht wieder passieren – wie nach den fehlenden Begründungen Bretschneiders allerdings die Regel –, daß ein Verständnisvorschlag des Hrsg.s trotz entgegenstehender neuer Quellenfunde in der Literatur über Generationen weiterhin tradiert wird.

Man kann nur hoffen, daß der Hrsg. und seine künftigen Mitarbeiter die optimistische Ankündigung des Verlages, zunächst jährlich einen Bd der Abteilung I–III und anschließend jährlich zwei Bde der eigentlichen Edition herausbringen zu wollen, verwirklichen können. Alle Forschung, die sich irgendwie mit der Theologie- und Kirchengeschichte des deutschen und europäischen

16. Jh.s sowie mit der Geschichte des Humanismus und mit der europäischen Bildungsgeschichte beschäftigt, wird es Herausgeber(n) und Verlag danken.

Augsburg Herbert Immenkötter

Kunz, Erhard: **Protestantische Eschatologie.** Von der Reformation bis zur Aufklärung. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1980). VI, 113 S. (Handbuch der Dogmengeschichte, Bd IV Sakramente, Eschatologie Fasz. 7c [1. Teil]) kart. DM 44.–

Die Untersuchung will die „wichtigsten Anschauungen und Etappen" von der Reformation über Orthodoxie und Pietismus bis zur Aufklärung darstellen (1) und hält sich dabei an „repräsentative Vertreter der jeweiligen Epoche" (2). Der erste Teil beschreibt die unterschiedlichen Akzente in der Eschatologie Luthers, Zwinglis und Calvins.

Luthers gesamte Theologie ist „zutiefst eschatologisch" bestimmt (4), so daß seine Lehre von den Letzten Dingen im engeren Sinne (15ff) nur in diesem größeren Zusammenhang gewürdigt werden kann. Schwerpunkte sind die Antizipation von Hölle und Jüngstem Gericht in Anfechtung und rechtfertigendem Glauben vermöge des Sieges Christi über die Anfechtungsmächte von Gesetz, Sünde und Tod. Kreuz und Auferstehung Christi sind so die Urdaten der Eschatologie (10). Dem eschatologischen Gesamtgefüge seiner Theologie, das ihn von Zwingli besonders, aber auch von Calvin unterscheidet, entspricht Luthers endzeitliches Geschichtsverständnis mit den Einzelzügen der eschatologischen Selbstdurchsetzung des Wortes Gottes in der Reformation, die den Widerstand der antichristlichen Mächte (Papst, Türken, Bauernkrieg) herausfordert (13f). Doch tritt dieser Bereich in der Darstellung proportional zurück genauso wie die Regimentenlehre. Wichtig für die spätere Entwicklung ist der Hinweis, daß Luther im Gegensatz zu Teilen der Täufer den Chiliasmus ablehnt (14f). Im Bereich der Eschatologie im engeren Sinne, also der Letzten Dinge (15ff), werden im einzelnen Himmel und Hölle unter Einschluß ihres Gegenwartsbezuges in der Gewissenserfahrung (16f) dargestellt sowie Tod, Gericht und Zwischenzustand unter Einschluß der Ablehnung des Fegfeuers.

Zwinglis Glaubensverständnis enthält zwar auch die „eschatologische Zukunftsdimension", betont aber besonders den „Gegenwartsaspekt des Glaubens" (26). Das gegenwärtige und das zukünftige Leben erscheinen wie „nebeneinandergesetzt". Im Vergleich zu Luther ist auch die Auferstehung Christi von untergeordneter Bedeutung wie das für Luther bezeichnende Handeln Gottes sub contraria specie (27). Auch die Naherwartung tritt zurück (28), ähnlich wie übrigens auch bei Calvin (37), während sie bei den Lutheranern noch lange lebendig bleibt (58).

Calvin hält vor allem an der „Einheit von Gottesbeziehung und Unsterblichkeit des Menschen" fest, wobei auch, wie schon bei Zwingli (24), griechische Einflüsse festzustellen sind (32). Anders als Zwingli jedoch begründet Calvin den eschatologischen Charakter des christlichen Glaubens von der Auferstehung Christi her (34) und versteht von hier aus die Hoffnung des Glaubens (35). Auch die für Calvin charakteristische Kirchenzucht „dient der Heiligung und damit der eschatologischen Vollendung der Gläubigen" (36). In der generellen reformatorischen Ablehnung der Fegfeuerlehre nimmt Calvin insofern eine differenziertere Stellung ein, als die Seelen der Toten nach dem Tode ihrer letzten Vollendung entgegengehen (39).

Ein geschichtlich bedeutungsvoller Wandel vollzieht sich in der Orthodoxie. Die eschatologische Ausrichtung der Theologie bleibt zwar erhalten, aber die Eschatologie ist kein theologisches Kernstück mehr (44), so daß die eschatologische Durchdringung der gesamten Theologie im 17. Jh. schwächer wird. Die Eschatologie rückt an das Ende der theologischen Entwürfe (45).

Dem Pietismuskapitel werden einige Bemerkungen über die Täufer vorangestellt, die vor allem die Bedeutung ihres Gemeindeverständnisses als die wahrhafte Gemeinde der Endzeit hervorheben (70ff). Im Pietismus selbst leben chiliastische Vorstellungen wieder auf, verbunden mit dem Hinweis auf die Notwendigkeit tätigen Glaubens und der „Hoffnung auf eine herrlichere Erscheinung des Reiches Gottes" in der irdischen Geschichte, so bei Ph. J. Spener (75ff) und bei A. H. Francke (77f). Das Reich Gottes wird zum „innergeschichtlichen Vollendungszustand" (90). Auch taucht die Allversöhnungslehre mehrfach auf, so bei G. Arnold (81) und F. Oetinger (90). J. A. Bengel und Oetinger dringen auf das Ganze der Geschichte und des Lebens (81f. 84). Beide errechnen auch den Anbruch des tausendjährigen Reiches für das Jahr 1836 (86). Im Gesamtduktus der pietistischen Entwürfe tritt der orthodoxe Gedanke der ewigen Vergeltung zurück (92).

In dem letzten Kapitel über die Aufklärung in Verbindung mit der Bibelkritik und einer neuen, positiven Einschätzung des Diesseits (93f) wird die Unsterblichkeit der Seele im Zusammenhang der moralischen Gesinnung als „zentrale Wahrheit" des Christentums verstanden (95f), so daß die traditionelle Eschatologie im gleichen Maße zurücktritt (102). Allerdings bleibt die gerechte Vergeltung für das Denken der Aufklärung konstitutiv (107).

Überblickt man das Ganze, so tauchen schon bei Zwingli und Calvin aus der humanistischen Tradition stammende philosophische Elemente auf (109), deren Eschatologie auch deswegen im Vergleich zu Luther eine „andere Färbung" hat, weil für sie „die Anfechtung schon durchschritten und die Verborgenheit Gottes in gewissem Sinn schon überwunden ist" (110). Über die Zukunft der Welt und der Geschichte lassen sich in dem fraglichen Zeitraum drei Positionen unterscheiden, nämlich Naherwartung, das tausendjährige Reich, auch in der pietistischen Variante der Hoffnung auf eine „durch menschliche Aktivität zu gestaltende bessere Zukunft", und schließlich das Aufgeben des Chiliasmus und das Bemühen um „innerweltlichen Fortschritt" in der Aufklärung (112). Gleichwohl ist eine diese Welt transzendierende Zukunft der Vollendung die „tragende Überzeugung" der Theologen in dem darzustellenden Zeitraum (113).

Insgesamt schließt die materialreiche Darstellung auch durch ihre Übersichtlichkeit eine Lücke in der bisherigen Behandlung des Themas. Allerdings beschränkt sie sich im wesentlichen auf die deutsche Entwicklung. Böhmen, die Niederlande, England und Nordamerika werden kaum berücksichtigt. Dasselbe gilt auch für den linken Flügel der Reformation, die Täufer und speziell Müntzer. Auch fehlt, abgesehen von gelegentlichen Hinweisen bei Zwingli und Calvin, der humanistische, speziell der bibelhumanistische Hintergrund. Dasselbe gilt von der zweiten Reihe der Reformatoren, ausgenommen Melanchthon, die in den letzten Dezennien immer mehr die Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat. Für die ökumenische Forschung wäre nicht zuletzt die Auswertung der reformatorischen Bekenntnisschriften von großer Bedeutung, um festzustellen, welche eschatologischen Elemente und Motive Eingang in die verbindliche Lehre der evangelischen Kirchen gefunden haben. Die reformatorische Eschatologie muß also wesentlich differenzierter gesehen werden, als das von dem großen Dreigestirn Luther, Zwingli, Calvin aus möglich ist. Vermißt wird wegen der Folgewirkungen auch J. Böhme. Damit soll indessen nur angedeutet sein, welche schier unübersehbare Breite das Thema hat, so daß eine Ergänzung der exemplarischen Methode durch Übersichten der Allgemeinen Strömungen sich angeboten hätte, um die Breite der Phänomene wenigstens anzudeuten. Umso dankbarer ist aber die Darstellung einer repräsentativen Auswahl zu begrüßen.

Hannover Ulrich Asendorf

Knauft, Wolfgang: **Katholische Kirche in der DDR.** Gemeinden in der Bewährung 1945–1980. (Mainz): Matthias-Grünewald (1980), 238 S., 12 Fotos, kart. DM 19.80

In der westlichen DDR-Forschung kommen Religion und Kirche kaum vor. Dabei gibt es für den katholischen Bereich noch ein besonderes Defizit: es gibt keinen Lehrstuhl in der Bundesrepublik und auch keine Forschungsstelle, die sich mit der Entwicklung der katholischen Kirche in der DDR befassen würde (vgl.: R. Henkys, Überwiegend Fehlanzeige. Kirche und Religion in der DDR-Forschung: Kirche im Sozialismus Nr. 5/1977, 15–18). Während es für die evangelischen Kirchen hierzulande zumindest zahlreiche den Verhältnissen tatsächlich entsprechende Informationen gibt, ist der Informationsfluß von Ost nach West bezüglich der katholischen Kirche erheblich geringer. Einmal sind Materialien über innerkirchliche Vorgänge außerhalb der DDR kaum zugänglich und selbst in der DDR nur partiell verfügbar. Zum anderen dringen entsprechende Informationen, Unterlagen und Dokumente nur selten über die DDR-Ordinariate hinaus und können nur in den seltensten Fällen zu einer lückenlosen Dokumentation zusammengefügt werden. Diese Zurückhaltung dürfte dazu geführt haben, daß im Westen auch an der Materie Interessierte sich nur ein unvollständiges Bild von der innerkirchlichen Entwicklung des Katholizismus im anderen Teil Deutschlands machen können. Das wird zudem durch die Informationsträger, die sich in der Bundesrepublik auch mit dem Katholizismus in der DDR befassen, nicht erleichtert. Zwar ist begreiflich, daß die Kirchenpresse nichts bringt, was das Mißfallen der DDR-Kirchenleitung erregen könnte. Immerhin sind die drei bischöflichen Ämter Schwerin, Magdeburg, Erfurt-Meiningen noch immer Teile der Diözesen Osnabrück, Hildesheim, Paderborn, Fulda und Würzburg, wenn sie auch nicht mehr deren Ordinarien unterstehen. Und West-Berlin wird von dem in Ost-Berlin residierenden Berliner Bischof geleitet. so daß nur das Bistum Dresden-Meißen und die Apostolische Administratur Görlitz zur Gänze auf DDR-Territorium liegen. So ist Rücksicht bei

allen Veröffentlichen auf mögliche Rückwirkungen für die Situation der Kirche in einem atheistischen Staat zu nehmen.

Um so mehr muß es daher erstaunen, wenn nunmehr eine erste Gesamtdarstellung der Entwicklung der katholischen Kirche in der DDR und ihres Verhältnisses zu den staatlichen wie gesellschaftlichen Bedingungen ausgerechnet von einem Autor veröffentlicht wird, der als Leiter der Öffentlichkeitsarbeit im bischöflichen Ordinariat Berlin (West) ein Interesse daran haben muß, solche Rückwirkungen zu vermeiden. Das mag zwei Aspekte haben: Einmal müssen ihm alle wesentlichen Dokumente zur Verfügung stehen, so daß er wie kaum ein anderer Einblick in die Materie besitzt und eine vollständige Darstellung möglich wird, wie sie anderswo kaum geleistet werden könnte. Zum anderen ist denkbar, daß diese Darstellung nicht mit der gewünschten wissenschaftlichen Objektivität geleistet wird, da eben bestimmte Interessen bei dieser Publikation vermutet werden dürfen. Für den ersten Aspekt mag enttäuschend sein, wenn Vf. schon im Vorwort schreibt, daß „die wichtigsten Archive – kirchliche und staatliche – fast ausnahmslos verschlossen" sind und daher „für eine Geschichte der katholischen Kirche in der DDR im streng-historischen Sinn es heute noch zu früh" sei (9). Für den zweiten Aspekt ist aufschlußreich, daß Vf. an gleicher Stelle schreibt: „Was aus persönlichen Gesprächen bekannt ist, läßt sich aus verschiedenen Gründen nur mit Auswahl vertreten." Das ist sicher richtig, doch kommt es bei zeitgenössischen Darstellungen bei der Auswahl auf das erkenntnisleitende Interesse an. Und dazu mag vorab schon gesagt werden: Das Buch ist – wohl nicht zuletzt, weil es das bislang einzige und erste ist – ein wichtiger Beitrag zur Forschung über die Entwicklung der DDR-Kirche. Aber es ist leider kein Forschungsbeitrag. Es wird so gut wie keine Literatur angegeben – ein Literaturverzeichnis findet sich ebensowenig wie ein Sachverzeichnis – und schon gar keine, die sich mit der DDR-Kirche kritisch auseinandersetzt. Es ist ein insgesamt gut lesbares Buch für den, der sich einen Überblick über die Entwicklung verschaffen will, es gibt eine Fülle von Informationen vor allem über die Anfänge der kirchlichen Entwicklung in der DDR, die inzwischen kaum noch bekannt sind, und Vf. macht auch auf mancherlei Probleme aufmerksam, die von offizieller Seite bisher eher nicht genannt wurden. Doch bleibt es insgesamt eine Darstellung aus der Sicht der Kirchenführung. Das ist kein Vorwurf, denn mehr konnte nicht erwartet werden.

Eine Entwicklung von 35 Jahren nachzuzeichnen, ist sicher nicht einfach. Daher kommt es ganz erheblich auf das Konzept der Gliederung an. Vf. wählt eine Gliederung, die „sich chronologisch – teilweise auf dem Zeithintergrund – der Amtszeit der jeweiligen Vorsitzenden der Berliner Ordinarienkonferenz an(schließt), der heutigen Bischofskonferenz. Innerhalb dieses chronologischen Rasters wird eine Behandlung nach Themenkreisen versucht, wobei gewisse Sprünge über Jahre in Kauf genommen werden mußten" (10). So sind als Etappen vorgezeichnet der „Neuanfang kirchlichen Lebens 1945–1950" (11–41) im Zeichen von Konrad Kardinal von Preysing, seit 1935 Bischof von Berlin und 1950 – in seinem Todesjahr – Vorsitzender der ostdeutschen Bischofskonferenz, während Bischof Heinrich Wienken von Meißen 1945–1951 Vertreter der Fuldaer (und damit gesamtdeutschen) Bischofskonferenz erst beim Alliierten Kontrollrat und dann bei der DDR-Regierung war; „Pastorale Schwerpunkte 1950–1956", wobei das die Amtszeit des Berliner Bischofs Wilhelm Weskamm (1951–1956) als Vorsitzenden der Berliner Ordinarienkonferenz umfaßt (42–86); ein drittes Kapitel steht unter der Überschrift „Verstärktes Ringen um Lebensraum der Kirche 1957–1961", die Amtszeit von Bischof Julius Döpfner (87–125); „Katholische Kirche nach dem 13. August 1961" heißt der letzte Abschnitt des Buches, der die Amtszeit von Bischof Alfred Bengsch, seit 1967 Kardinal, umfaßt (126–189).

Einerseits scheint dieses Gliederungsprinzip einleuchtend, da in der katholischen Kirche die Entwicklung sehr stark vom jeweiligen Vorsitzenden der Bischofskonferenz geprägt wird. Andererseits ergeben sich damit erhebliche Probleme, da zusammenhängende Fragestellungen auseinandergerissen werden. Nur ein Beispiel dafür, die Ökumene: S. 147 wird dieser Bericht zusammenhängend dargestellt (auf nur knapp zwei Seiten, obwohl dies doch bei einer zahlenmäßig kleinen katholischen Kirche angesichts einer starken evangelischen Christenheit sicher ein bedeutendes Problem sein wird). Durch den Hinweis darauf, daß es katholische Gruppen gibt, die ihre Kirche in Sachen Ökumene kritisieren, kann der Leser folgern, daß es so unproblematisch wie dargestellt damit wohl nicht sein könne. Doch erst S. 160 erfährt man unter dem Titel „Pastoralsynode", daß die Bischöfe gegen eine Mehrheit von Synodalen den „Kanzelaustausch" und die „Freigabe des Pfingstmontags als empfehlenswerten Datums für ökumenische Wortgottesdienste" abgelehnt haben. Hier würde nur ein Sach- oder Stichwortregister Abhilfe schaffen. Daß dies nicht vorhanden ist, mindert den Wert des Buches.

Im allgemeinen hinterfragt Vf. die von ihm beschriebenen Erscheinungen nicht. Weshalb hat sich die DDR-Kirchenleitung schwergetan mit Kontakten zu Kirchen in Osteuropa (145)? Manches wird unkritisch dargestellt. So erfährt man nichts über die Zensur bei kirchlichen Publikationen (St. Benno-Verlag) oder bei Rundfunkpredigten, weder über die eigene kirchliche noch über die staatliche (64). Zeitangaben sind oft ungenau, manches kann kaum eingeordnet werden (z. B. 46). Daß auch in der DDR zu manchen Erscheinungen unter Katholiken erhebliche Meinungsverschiedenheiten auftauchen, wird oft nicht mitgeteilt, so etwa bei der Jugendweihe (77).

Andererseits gibt es auch mancherlei Informationen, die so noch kaum bekannt sind oder in Vergessenheit geraten waren. Beispielhaft sei verwiesen auf die positive Würdigung des CDU-Vorsitzenden in der DDR, Otto Nuschke, der den Sektor Kirchenfragen bei der Regierung bis 1957 verwaltete (88); die Haltung der DDR-Bischöfe zur Zwangskollektivierung 1960; den Neuanfang der Kirche nach dem Kriegsende, wobei allerdings Unklarheiten bleiben (12, 17 etc.). In der vom Vf. beschriebenen Form war bislang wohl auch unbekannt, „daß sich Paul VI. im Sommer 1978 mit dem Gedanken trug, die kirchlichen Gebiete Schwerin, Magdeburg und Erfurt/Meiningen zu Apostolischen Administraturen zu erheben" (176f). Danach hätte der Tod dieses Papstes verhindert, daß der Vatikan eine endgültige Trennung der kirchlichen Jurisdiktionsbezirke zwischen beiden deutschen Staaten schon damals verfügen wollte, was dann ja bis heute nicht geschehen ist.

In einem Dokumentenanhang (190–231) werden eine Erklärung der Bischöfe zur geplanten Fristenlösung in der DDR von 1972, das Hirtenwort gegen das staatliche Erziehungsmonopol von 1974, der Brief von Bengsch in Sachen Wehrkundeunterricht von 1978 an die DDR-Regierung (allerdings kein Wort zur Problematik dieses Briefes; vgl. dazu K. Richter, Die Verweigerung des Waffendienstes in der DDR (ARB-WK 10/79), hrsg. vom kath. Arbeitskreis Entwicklung und Frieden, Bonn 1979, 61–73) neben zwei Beschlüsse der Pastoralsynode gestellt. Während die letzteren schon deshalb unnötig sind, weil sie in Buchform auch im Westen erschienen sind (Konzil und Diaspora, Leipzig 1977, Nachdruck Berlin-West 1977), scheinen die ersteren recht wahllos herausgegriffen: kein Wort, weshalb gerade diese Dokumente wiedergegeben werden. Hier hätte man sich ein Verzeichnis aller relevanten Äußerungen der Bischöfe gewünscht, soweit sie zugänglich sind, was so schwer nicht gewesen wäre (vgl. Herder-Korrespondenz und Informationsdienst des Arbeitskreises für zeitgeschichtliche Fragen in Bonn).

Hilfreich sind die Kurzbiographien der Bischöfe und Staatssekretäre für Kirchenfragen (232–235), während das Personenregister ohne Sachverzeichnis nur wenig weiterhilft.

Bedenklich erscheint auch, daß nicht wenige Zitate ohne Quellenangabe wiedergegeben werden (vgl. z. B. 30). Es fehlt weiter ein Verzeichnis der Pfarrgemeinden, wie es jährlich im Kleruskalender der DDR veröffentlicht wird. Auch genaue Angaben zur Katholikenzahl in Bistümern und Dekanaten, zu den kirchlichen Einrichtungen etc. fehlen im allgemeinen. Dazu findet sich selbst im „DDR-Handbuch" (Köln ²1979, 386–596) mehr. Wenn auch der Buchtitel das Jahr 1980 einbezieht, so ist das Manuskript doch schon 1979 abgeschlossen worden, so daß die mit dem Tod von Kardinal Bengsch eingetretenen Veränderungen noch nicht berücksichtigt werden konnten.

Leider bleibt auch nach Erscheinen dieser ersten Gesamtdarstellung zur Entwicklung der katholischen Kirche in der DDR festzuhalten, daß nach wie vor eine wissenschaftlich verantwortete Untersuchung zu diesem Themenkomplex fehlt. Hoffentlich wird dies überhaupt noch möglich sein, da nach 30 Jahren DDR wohl heute schon nicht mehr alle Quellen verfügbar sind.

Münster Klemens Richter

Baudler, Georg: **Wahrer Gott als wahrer Mensch.** Entwürfe zu einer narrativen Christologie. – München: Kösel (1977). 272 S. kart. DM 32.–

Spätestens seitdem J. B. Metz und H. Weinrich 1973 in der Zeitschrift „Concilium" die Notwendigkeit und (jedenfalls von ihnen erwartete) theologische Fruchtbarkeit „Narrativer Theologie" herausgestellt und deren Durchführung als dringend postuliert haben, ist die ausführliche Bemühung um eine „Narrative Theologie" innerhalb der katholischen Theologie feststellbar. Freilich kann man auch heute noch nicht sagen, sie habe schon Ergebnisse gezeitigt, die von einem neuen (oder aufs neue wiedergewonnenen) Typus von Theologie sprechen lassen könnte. Von daher versteht sich die Absicht des vorliegenden Werkes, (zunächst einmal wenigstens) eine „Narrative Christologie" zu versuchen und diesen durchgeführten Versuch der theologischen Fachkritik zu unterbreiten.

Der gegebenen Situation entspricht der Aufbau des Buches. Nach einem kurzen Vorwort (9) stellt das 1. Kap. „die Eigenart und die Zielsetzung des Versuchs: ‚Narrative Theologie'" ausführlich vor (11–45). Es

werden die Intentionen, Schwierigkeiten, Abgrenzungen, Zusammenhänge mit anderen Typen von Theologien, wie auch die Beurteilungsbedingungen und weiterführenden Perspektiven einer Narrativen Theologie im allgemeinen besprochen, zugleich im Blick und unter Hinweis auf vielfältige einschlägige Literatur. Das 2. Kap. klärt, wer für den konkret vorgelegten Versuch, nämlich einer Narrativen Christologie, als „der Adressat" betrachtet wurde (46–73), wobei im Laufe der Darlegungen des ganzen Buches gerade auf die Frage noch oft eingegangen wird. Das habe seinen Grund darin, daß Narrative Theologie sich, ihrem Eigenverständnis gemäß, viel ausdrücklicher nach dem jeweiligen Adressaten zu richten habe, als es die „bisherigen" Typen systematischer, exegetischer usw. Theologie getan hätten und zu tun vermöchten. Konkret ist der (bundesdeutsche: 248) Religionslehrer (vgl. bes. 31f, 35f, 258 Anm. 58, und das ganze 2. Kap.) und, in ihm repräsentiert, schlicht „der Mensch des 20. Jahrhunderts" (vgl. 70) gemeint. – Das 3. Kap. stellt den eigentlichen Hauptteil des Buches dar. In ihm wird das vorgestellte und ausführlich besprochene Anliegen der Narrativen Theologie auf den genannten Adressaten hin am Beispiel „Narrativer Christologie" durchgeführt, und zwar unter dem Titel: „Jesus – der Mann aus Nazaret, der alle Rollen und Schemata sprengt" (74–224). Diese (einer Kapitelüberschrift des Buches von E. Schweizer, Jesus Christus im vielfältigen Zeugnis des Neuen Testamentes, München-Hamburg 1970, entnommene: vgl. 44 und 64) Formel prägt schlagwortartig die gesamte Durchführung: Jesus wird vorgestellt als „der andere Zimmermann", als „anders als Johannes", „der andere Prophet", „der andere Messias", „der andere König", „der andere Logos" und „der andere ‚Heiland'", wobei diese Charakterisierungen Jesu in weiteren Abschnitten erzählend noch ergänzt werden, u. a. im literarischen Mittel eines Briefes an Schalom Ben-Chorin (d. h. in Antwort auf dessen Buch „Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht", München 3. Aufl. 1970) unter dem Titel „der andere Gottesknecht". Das Anliegen dieses Hauptkapitels ist es, das christlich-verbindliche Glaubensgut über Jesus Christus, wie es aus der Heiligen Schrift erhoben und (im Laufe der Jahrhunderte je mit verschiedenen Akzenten) systematisch erfaßt wurde, in Sinne Narrativer Theologie, dabei freilich mit ausgesprochen theologisch-systematischem Anspruch (vgl. bes. 23; 25; 27; 31; 189), vorzutragen, um so eine neue, sich als genuine Christologie verstehende Glaubenslehre über Jesus Christus zu verfassen, die zu erfüllen in der Lage wäre, was bisherige Christologie zu leisten heute nicht mehr imstande sei. – Ein kürzeres 4. Kap. betrachtet „das ‚große Glaubensbekenntnis' der christlichen Kirchen aus der Perspektive einer narrativen Christologie" (225–251). Eine Schlußbemerkung (252f) und der Anmerkungsteil (254–272) beschließen das Buch.

Die Beurteilung der durch B. vorgelegten Narrativen Christologie wird vom Autor nicht gerade leicht gemacht. Auf der einen Seite weist er immer wieder selbst auf den Versuchscharakter seines Unternehmens hin und fordert zum Urteilen auf: vgl. 16–19; 22; 34f; 48; 252f. Es sei „ein Versuch, der als erster seiner Art (und eben als V e r s u c h) das Recht haben muß, zu mißlingen" (19; vgl. 25; 253). Auf der anderen Seite wird sowohl dem Systematiker („bisherigen Stils") als auch dem Exegeten schon vorwegnehmend Unverständnis für diese Art Theologie zugesprochen: dieser wird mit dem Vorgelegten „kaum etwas anfangen können" (252), jener über vieles „ärgerlich sein" (ebd.). Der Religionspädagoge „hat das Erzählen bisher im wesentlichen (nur) als unterrichtliche M e t h o d e reflektiert" (252) und die „inhaltlichen Neuinterpretationen" galten ihm nicht als seine Aufgabe (ebd.). Trotz dieser vom Autor aufgestellten Hindernisse (vgl. noch 34f; 48 u. ö.) muß um der Sache willen eine Beurteilung erfolgen, in deren Recht er den Leser (und gegebenenfalls den Anwender) seines Buches und also auch den Rez. offenkundig selbst eingesetzt hat. Es hat seinen sachlichen Grund, wenn zunächst auf das Anliegen der Narrativen Theologie, wie es von B. verstanden und durchgeführt wird, eingegangen sei, um dann die von ihm vorgelegte Christologie selbst näherhin zu betrachten.

Wenn man sich die Zielsetzung anschaut, die B. der Narrativen Theologie (seines Verständnisses!) zuschreibt, in ausdrücklicher und oft polemischer Gegenüberstellung zur „bisherigen" Systematischen Theologie wie Bibeltheologie, ja in kritischer Abhebung sogar von „anderen Versuchen dieser Art" (26), dann stellen sich wichtige Fragen. Ist das Ziel, wie es B. der Narrativen Theologie, im konkreten Fall einer Narrativen Christologie vorschreibt, überhaupt erreichbar (wobei hier der Frage nicht nachzugehen ist, ob sich z. B. J. B. Metz und H. Weinrich und andere mit der Auffassung B.s identifizieren möchten)? Es soll „die Arbeit an genuinen systematisch-theologischen Anliegen" erfolgen, nämlich „Erprobung des Programms einer narrativen Theologie, Versuch eines narrativen Ansatzes zur Bewältigung des Theodizee-Problems, Vermittlung von heilsgeschichtlicher und metaphysischer Christologie, Klärung des Verhältnisses von präsentativ-narrativer und diskursiv-argumentativer Sprache in der Theologie, neue Möglichkeit der Vermittlung von gegenwärtiger Lebenssituation und überlieferter Glaubensbotschaft" (44, als Zusammenfassung des im 1. Kap. Dargelegten). Zugleich soll es sich auch um „die Erprobung einer religionspädagogisch orientierten theologischen Hermeneutik" handeln (45), so, daß „dem Religionslehrer als dem primären Adressaten des Versuchs ein neues Glaubensbewußtsein erwachsen" könne (ebd.), und das zudem noch als Antwortversuch auf „die Frage der Identitätsfindung in divergierenden Rollenerwartungen" (56), wie sie den Religionslehrer bedrängt (vgl. 56–70). Ist das alles in e i n e m Ansatz und Grundentwurf überhaupt zu leisten? Bei allem ist sich der Autor dessen bewußt, daß Narrative Theologie (seines Verständnisses) ja eigentlich nur in mündlich-unmittelbarer Rede, im Gegenüber namentlich-konkreter Personen möglich ist, die ihre eigene Existenz einbringen und betroffen sein lassen (Erzähler und Hörer). Sie „verlangt nach einer konkreten Erzählgemeinschaft" (47), ist „im wesentlichen auf einen mündlichen Erzählvorgang angewiesen" (48). Das entsprechende Urteil fällt der Autor selbst: „Darum kann auch der vorliegende Versuch nicht narrative Theologie im eigentlichen Sinne sein, denn diese Erzählungen wenden sich an einen anonymen Leser" (48) (wie es ja die „Form einer Buchpublikation" [47] wesensgemäß fordert).! Dem ist eigentlich nichts mehr hinzuzufügen.

Das gleiche Mißverständnis von Systematischer und Praktischer Theologie und folglich von theologisch-wissenschaftlicher Sprache auf der einen Seite, der Sprache von Buchveröffentlichungen unterschiedlicher Art auf einer anderen und der einer mündlichen Glaubensunterweisung, Katechese oder glaubensbegeisterter (doxologisch-prophetischer) Rede nochmals auf einer anderen Seite zeigt sich, wenn B. als d e n Maßstab gelungener narrativer Theologie ansetzt, ob sie „*tatsächlich* (kursiv bei B.) dazu verhilft, Jesus als den absoluten Orientierungspunkt auch heutigen menschlichen Lebens aufleuchten zu lassen" (44; vgl. auch 189!). Wie soll das festgestellt werden? Wo bleibt da das Moment freier Glaubensantwort und -verweigerung, da nicht einmal Jesus selbst (wenn man will: d e r narrative Theologe überhaupt) bei seinen Adressaten erreichen konnte, was sein Anliegen war? Daß es sich bei der Narrativen Theologie im Sinne B.s faktisch doch um religionspädagogische und katechetische Anweisungen und Ratschläge handelt, zeigt offen folgender Satz: „Narrative Theologie ist das Gebiet, wo der Religionslehrer, Katechet, der Prediger selbständig und schöpferisch tätig sein und in ursprünglicher Weise die christliche Überlieferung zum Verstehen bringen kann ... die Ergebnisse der Systematischen Theologie und der Bibeltheologie sind ihm dabei nur eine Hilfe und bilden eine Art ‚*Regiehinweis*' (kursiv bei B.), der seine eigene kreativ-narrative und wesentlich situative Erschließung der Überlieferung theologisch verantwortbar macht" (48). Alles in allem: Das Buch hätte rechtens nur als eine Anweisung zur narrativen Vermittlung christlichen Glaubensgutes, zuhanden der Religionslehrer usw., betitelt werden dürfen.

Wie es freilich mit dem christologischen Glaubensgut bestellt ist, das B. in seinem Buch zugrunde legt bzw. vorstellt, das ist nochmals eine andere Frage. Er muß nicht von vornherein und absolut als bedauerlich erkannt werden, daß B. seinem christologisch-narrativen Versuch jenes von E. Schweizer übernommene (von diesem allerdings nur als eines unter anderen verwendete) Muster zugrunde legt: „Jesus – der Mann aus Nazaret, der alle Rollen und Schemata sprengt" (74 u. ö.). Was dabei freilich, je länger desto mehr, auffällt, ist, wie in einer schon monomanisch zu nennenden Weise von den Rollen und Rollenerwartungen (im heute gängigen soziologischen Jargon), von Identifikation, Identitätskrisen u. ä., von Jesus als dem Orientierungspunkt menschlichen Daseins die Rede ist. D e r Titel Jesu, der auf fast jeder Seite begegnet, ist: „der Bauhandwerker aus Nazaret", „der unschuldig hingerichtete jüdische Bauhandwerker". D e r Erlöser-Titel Jesu ist: er ist der Orientierungspunkt! So sehr, daß der Philipper-Hymnus in der Übertextung B.s (statt mit dem Titel „Herr") endet: „Im ungeheuren Kosmos und in der Geschichte aller Menschen aller Zeiten gilt nur einer als Orientierungspunkt, ... Jesus" (204). Jo 1,16 („Gnade über Gnade") wird so übertextet: „Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen Sinn und Orientierung" (207). Das Glaubensbekenntnis hat die Aufgabe, abzusichern, daß nichts anderes als Jesus „zum Orientierungspunkt genommen wird" (247f). Nun mag diese einfallslose monomanische Titelgebung für Jesus („Bauhandwerker", „Orientierungspunkt") noch auf

Kosten eines ersten Versuchs einer Übertextung der biblischen Botschaft beruhen. Und man könnte es zunächst auch zugestehen, daß „in diesem Versuch, das christliche Ur-Kerygma zu übertexten, ... die Perikopen einen jeweils anderen Stellenwert gewinnen, als sie im betreffenden Evangelientext besitzen, wobei sich vielfach auch eine neue literarische Form ergeben muß" (131). Nur müßten doch einige wesentliche Momente erfüllt werden. Zunächst: Wer der bisherigen Theologie vorwirft, ein „Kunstgewerbeformular" zu gebrauchen (227; 252; offenbar aus M. Walsers Roman „Halbzeit" übernommener Ausdruck: vgl. 256 Anm. 39), sollte selbst nicht Vorstellungen, Begriffe und Formeln aus trivial-banalen Groschenromanen verwenden (oder erfinden)! Um ein Beispiel zu bringen: Die Versuchung Jesu wird von ihm selbst als Traum vorgestellt; da heißt es: „Herrliche Speisen dufteten auf den Tischen vor mir auf und meine Höflinge versuchten, mir an den Augen abzulesen, wonach ich verlangte, um sofort hinzugehen und mir in einer goldenen Schale die Speise zu reichen, auf die mein Auge gefallen war. Leise Musik ertönte und weiche Frauenhände glitten zärtlich über meinen Körper" (144). Am See Gennesaret: „Mit einer weißen Tunika bekleidet, stieg er aus dem Boot und es schien der Menge, als sei ein Gott den Fluten des Meeres entstiegen" (215; vgl. noch 110; 221 u. ö.). Doch auch wenn man das noch alles hingehen lassen möchte, so ist den Übertextungen, die tatsächlich Umdeutungen biblischer Textinhalte darstellen, mit allem Nachdruck zu widersprechen.

Einige Beispiele: „Hier, in den physisch und geistig verelendeten Massen am Jordanfluß sah Jesus den Himmel sich auftun und Jahwes Geist herniederkommen auf sich und die ihn umgebenden Massen (!), die wie er (!) der Taufe des Johannes harrten, jener Taufe, die ihnen einen neuen Himmel und eine neue Erde erschließen sollte" (103). Jesus hat so „glaubhaft Jahwes Geist und Wirken in den orientierungslos gewordenen Massen des israelitischen Volkes ... aufgehen sehen" (126); „es waren jene armen, hungernden und elenden Menschen, aus deren Mitte (!) ich (Jesus) am Jordan Jahwe neu hatte aufgehen sehen" (145; vgl. noch 104 und 175). Jesus ging oft zum Beten, „um mit sich allein zu sein" (110 u. ö.), da „ihn die Frage nah seiner und unserer Identität ... quälte und er ... darunter litt" (113). „Ein Grübler und Schwärmer, ja, das war er schon immer gewesen" (86); er wird „sich selbst zum Problem" (163), so daß „er dieses Nicht-Wissen, wer er ist, als seine eigentliche und letzte Bestimmung begreift, die Bestimmung, das Geheimnis des Menschen, das jeder ist, auszutragen" (167). Um die Übertextung der Verklärungsgeschichte zu übergehen (vgl. aber, w i e es geschieht: 110–130), zur Versuchung Jesu. Sie endet damit, daß Jesus schließlich „am zischenden Laut" der Versucherstimme erkennt, mit wem er es zu tun hat, und: „als ich mich umsah (so schildert er es selbst!), sah ich euch kommen, die ihr mir Wasser gabt und Brot und mich zurückholtet in das Leben (!)" (150). Die Ostererfahrung der Frauen am Grab und überhaupt die Erfahrung des Auferstandenen wird so gefaßt: „Sie erfuhren eine große und starke Intuition. Überwältigend deutlich und klar sprach eine Stimme aus ihrem Inneren (!)", so daß sie erkannten, „wie er am Kreuz (!) zum Ort einer neuen, bisher nie gekannten Erscheinung Jahwes wurde ..."; in Galiläa werdet ihr „ihn sehen, wie ihr ihn auf Golgatha (!) gesehen habt: als die neue Offenbarung Jahwes" (184f u. ö.). So auch Thomas: „Das Bild des Gekreuzigten vor Augen, faltet er die Hände und sagt: ‚Mein Herr und mein Gott'" (188). Den Jüngern „erschien ... der Gekreuzigte als lebendig-leibhaftiger, alles beanspruchender und alles in sich hineinziehender Ruf, als neuer Richt- und Orientierungspunkt ihres Lebens" (187).

Wir müssen diese Beispielfolge abbrechen, wenngleich zur Klärung des Sachverhalts zahlreiche entscheidende hinzuzufügen wären. Das Entscheidende: Jesus ist gekommen, um das Unheil zu wenden. Dieses aber wird nie anders verstanden denn als Entfremdung durch römischen (und wie immer gearteten) Imperialismus, als Heimat- und Orientierungslosigkeit (211; vgl. 130 u. 203 u. ö.), als ein sich nicht änderndes System (91). Vgl. dazu die Übertextung des „Urbekenntnisses des Neuen Testamentes ‚Jesus ist der Christus'" auf S. 227! Dementsprechend wird Jesus in seiner Heilbringerfunktion verstanden: 34; 71; 88 (!); 130ff. u. ö. Nur einmal begegnet das Wort „Sünde" (dazu in Ausführungszeichen: 238), und von Metanoia ist nirgends die Rede. Wundert es einen, wenn man dann liest: (Zur Herkunft Jesu) „Soll richtig ... von ihm erzählt werden, dann darf er, der am Kreuzesgalgen ganz zu sich selber gefunden hat (!), in solcher Erzählung nicht erscheinen als Ergebnis der Verschmelzung einer weiblichen Eizelle mit einer entsprechenden Samenzelle ..., sondern ... als gezeugt und geschaffen aus jenen Stunden, in denen, wie in der Taufe am Jordan, aus der geistigen und seelischen Not der Vielen ... der Geist Jahwes auf ihn zukam und sich auf ihn senkte; Jesus ist das, was in solchen Stunden aus ihm wurde (!)" (241). Formeln wie: „die sog. ‚metaphysische Christologie', also (!) das Bekenntnis zu Jesus als dem präexistenten Gottessohn" (189) lassen die Frage aufkommen, welche („Bisherige") Christologie eigentlich diesem ganzen Unternehmen zugrunde gelegen hat. Wo bleibt die Beachtung des Alten Bundes, wenn B. sagt: Jesus wurde „zum bleibenden Orientierungspunkt der Weltgeschichte, zum Punkt, wo Jahwe erstmals (!) und unwiderruflich in seiner wahren (!) Gestalt, der Gestalt des Gekreuzigten, erschien (!) und zu den Menschen sprach" (202)? Sehr einfach „kommen heilsgeschichtliche und metaphysische Christologie zu einer wirklichen Einheit" (271 Anm. 19), nämlich wenn man sagt: „Jesus bringt ... Gott g a n z, von ihm selbst nicht mehr wertend abtrennbar, zur Erscheinung" (244), indem eben „ganz" betont wird (ebd. mit Anm. 19)! Freilich bleibt die Frage, ob tatsächlich das unabdingbare christologische Glaubensgut zu Gesicht kam; im vorliegenden Buch muß man es leider vermissen. Es ist bedauerlich, daß diesem an sich lobenswerten Unternehmen, nämlich das Anliegen einer Narrativen Theologie einmal konkret zu verwirklichen, in so ungenügender Weise entsprochen wurde.

W i e n R a p h a e l S c h u l t e

Seven, Friedrich: **Die Ewigkeit Gottes und die Zeitlichkeit des Menschen.** Eine Untersuchung der hermeneutischen Funktion der Zeit in Karl Barths Theologie der Krisis und im Seinsdenken Martin Heideggers. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1979). 126 S. (Göttinger theologische Arbeiten Bd 11) kart. DM 16.–

Die in Göttingen unter Anleitung von Hans Joachim Kraus angefertigte Diss. geht von der Beobachtung aus, daß zwischen der Theologie Karl Barths und der Philosophie Martin Heideggers formale Analogien bestehen. Beide verhalten sich ablehnend gegenüber der Metaphysik, gegenüber der in ihr eingeschlossenen Selbstmächtigkeit des Subjekts und vor allem gegenüber der Auffassung der Zeit als einer „linearen Jetzt-Folge". Beide fordern ein Verständnis der Zeit von der Zukunft her, die nicht ein bloßes Noch-Nicht-Sein der Gegenwart ist, sondern die Ankunft einer Möglichkeit, welche zwar Möglichkeit des Menschen ist, aber gerade nicht auf seinem eigenen „Können" beruht, sondern auf einem für den Menschen unverfügbaren Ereignis. „So koinzidiert bei Barth und Heidegger der Aufweis einer kritischen Zeitauffassung, die allem traditionellen Zeitverstehen inkommensurabel bleibt, mit der intendierten kritischen Begrenzung der Metaphysik" (20). Insoweit greift Vf. zurück auf die Diss. von H. Bürkle „Dialektisches Zeitverständnis und existentiale Zeitlichkeit" (Hamburg 1957), deren Ergebnisse er radikalisierend weiterführt.

Von solchen Entsprechungen ausgehend interpretiert Vf. einerseits die Entwicklung Karl Barths von der ersten zur zweiten Auflage des Kommentars zum Römerbrief (R I u. R II) mit Mitteln der Unterscheidung Heideggers zwischen „eigentlicher" und „uneigentlicher" Zeitigung des Daseins: R I hatte die Ereignisse im Leben und Sterben Jesu noch als „zeitlich abstehende Initiierung", die Zukunft des Heils noch als bloß ausstehende Wirklichkeit verstanden. Erst R II versteht die Zeit konsequent existential. Der Glaubende „existier gleich ursprünglich zukünftig im Ausrichten auf den immer erst Kommenden, vergangen im Zurückkommen auf seine Nichtigkeit und gegenwärtig im Erschließen der totalen qualitativen Differenz zwischen Gott und Mensch, zwischen Zeit und Ewigkeit" (48).

Im zweiten Kap. wird Heideggers Denkweg mit Mitteln der dialektischen Theologie Barths interpretiert.

„Sein und Zeit" hatte die Zukunft des Menschen noch als sein eigenes „Seinkönnen" verstanden, obgleich sich in der Angst schon ankündigte, daß der Mensch seine eigene Zukunft gerade nicht „vermag". Dies wird im Brief „Über den Humanismus" ausdrücklich, dessen Hauptinhalt Vf. mit den Worten paraphrasiert: „Das Seinkönnen des Menschen ist ein Können des Seins im Menschen [...] als menschenunmögliche Möglichkeit" (78f). Entstammt schon dieser Terminus nicht Heideggers Philosophie, sondern der dialektischen Theologie, so wird die theologische Überformung Heideggers vollends dort deutlich, wo Vf. Heideggers Aussage interpretieren will, das Denken sei „in die Ankunft des Seins, in das Sein als die Ankunft gebunden". Vf. paraphrasiert: „Geschichtlichkeit lebt der Mensch nur, indem er sich, auf das Geschick der Er-eignung wartend, [...] adventlich einstimmt" (85). Obgleich Heidegger nicht von der Ankunft Gottes spricht, sondern von der Ankunft des Seins, will Vf. dennoch auch Heideggers Metaphysikkritik theologisch verstehen. „Gott ist die kritische Grenze der Metaphysik, und nur insofern er sich im Menschen zeitigt, ist eine kritische Grenzziehung gegenüber der Metaphysik möglich" (59).

Das dritte Kap. bietet nicht, wie angekündigt, einen „ausdrücklichen Vergleich" der Zeitauffassungen Barths und Heideggers, sondern vielmehr die Darstellung eines weiteren Schrittes in der Entwicklung von Barth: der Entwicklung von R II zur „Kirchlichen Dogmatik" (D), dargestellt wiederum mit Mitteln der Heideggerschen Unterscheidung von eigentlichem und uneigentlichem Zeitverständnis.

Diese stehen in D nicht mehr „in einem exklusiven, sondern in einem komplementären Verhältnis" (103), sofern die „eigentliche Zeitlichkeit" als die „innertrinitarische ewige Geschichtlichkeit Gottes" verstanden wird, die lineare Zeit aber als der „Zeitraum des Menschen Jesus von Nazareth, also [...] Anfang, Verlauf und Ende eines zeitlich ausgedehnten menschlichen Lebens" (103). Aus dieser Verhältnisbestimmung wäre nun ein „dogmatisch zureichender Zeitbegriff" zu entwickeln, „dessen Umfang diese Arbeit freilich nicht mehr darstellen kann" (105). Die Richtung, in der dieser Zeitbegriff zu entwickeln wäre, wird dadurch angegeben, daß Vf. sich in diesem Abschnitt durchgängig auf E. Jüngels Buch „Gottes Sein ist im Werden" (Tübingen ²1967) bezieht. Auf diesem Hintergrunde soll gezeigt werden, „warum sich die Theologie Barths um ihrer ‚Sache', um der Sache Gottes in Jesus Christus willen der hermeneutischen Gemeinsamkeit mit dem Seinsdenken Heideggers auch wieder entwinden mußte" (10). Wenn nämlich die „eigentliche" Zeitlichkeit nicht die Weise ist, wie der Mensch sich selber zeitigt, sondern die Weise, wie Gott dem Menschen, der an das Ende seines eigenen Seinkönnens gelangt ist, an seiner ewigen, innertrinitarischen Selbstzeitigung Anteil gewährt, dann darf auch jenes „Hineingehaltensein in das Nichts", von dem Heidegger gesprochen hat, theologisch gedeutet werden: Es ist die Weise, wie Gottes Gnade sich sub contrario, in der Gestalt des Gerichtes, verbirgt. Dann aber hat „das Nichts als die den Menschen ängstigende Bedrohung, die im Entgleiten alles Seienden für ihn wirksam wird, in Jesus Christus seine Erledigung gefunden" (108).

Kritisch bleibt die Frage zu stellen, ob diese Art der gegenseitigen Interpretation Barths mit Mitteln der Heideggerschen Philosophie, Heideggers mit Mitteln der dialektischen Theologie nicht allzu sehr durch die Absicht bestimmt war, die Position des späten Barth als die dialektische Aufhebung der Heideggerschen Unterscheidung von eigentlicher und uneigentlicher Zeit zu deuten, und ob die so interpretierten Positionen noch die Heideggers bzw. der Barthschen „Theologie der Krisis" gewesen sind.

Bochum Richard Schaeffler

Meyer zu Schlochtern, Josef: **Glaube, Sprache, Erfahrung.** Zur Begründungsfähigkeit der religiösen Überzeugung. – Frankfurt, Bern, Las Vegas: Lang (1978). 428 S. (Regensburger Studien zur Theologie Bd 15), brosch.

Die Theologie, die Fundamentaltheologie zumal, hat heute das, was man in der klassischen Apologetik „Glaubensbegründung" nannte, weit von sich geschoben; allein in der religionspädagogischen Grundlagendiskussion und ihrem Umfeld scheint die Frage ein freilich eher kümmerliches und im Niveau ihr nur selten angemessenes Dasein zu fristen. Die Theologie erweckt den Eindruck, als habe sie sich unter der Last des Abschieds vom Neuthomismus wie der Schelte seitens der neuzeitlichen Erkenntnistheorien und Sprachphilosophien in die sturmfreie Zone eines mehr oder weniger nichtkognitiven und privatisierten Glaubensbegriffs zurückgezogen.

Es ist daher schon als Verdienst des Vf.s zu werten, daß er mit seiner Arbeit, einer Regensburger theologischen Diss., nachdrücklich darauf aufmerksam macht, daß religiöser Glaube zwar eine sich selbst absolut gewisse Überzeugung ist, daß es aber zugleich ein Spezifikum dieses Glaubens ist, Geltung zu beanspruchen – und d. h.: Er hat sich zu begründen; Glaube ist ohne Vernunft und Erfahrung, ohne mitteilbaren Inhalt nicht denkbar. Vf. will daher mit seiner Arbeit einen Beitrag zur Reformulierung des theologischen Begründungsproblems leisten.

Dies geschieht in sechs Hauptteilen, die allerdings von unterschiedlichem Umfang und ebenso unterschiedlichem Gewicht für die Fragestellung sind. Es fällt auf, daß der meiste Raum einerseits von einem sehr kritischen Referat „narrativer Theologien" (III, D), andererseits von einer weniger kritischen Darstellung der Erkenntnisphilosophie M. Polanyi's (IV/B) eingenommen wird.

Der erste Teil hat die Funktion, in die heutigen Dimensionen der Frage nach der Begründbarkeit religiösen Glaubens einzuführen. Diese Situation sieht Vf. geprägt durch technisch-rationales Denken, das zunehmend in die Strukturen auch der Lebenspraxis eingreift (15) und so zum Verlust elementarer Erfahrungsmöglichkeiten führt. Die Folge ist eine entmündigende Privatisierung der individuellen Lebensgeschichte. In dieser Welt ist auch religiöser Glaube nichts als subjektive Überzeugung, deren Inhalt, deren Wahrheitsanspruch nicht in den Blick kommt.

Im zweiten Teil geht es um die Kritik an der Glaubensbegründung aus der Sicht der sprachanalytischen Religionsphilosophie. Einerseits wird hier die Glaubensbegründung als nichtig (A. McIntyre), als sinnlos (Neopositivismus, besonders Ayer und Flew) oder als bloßer Ausdruck einer prägenden Einstellung (R. M. Hare) qualifiziert und so religiöser Glaube als bar jeden kognitiven Gehalts dargetan; andererseits wird das Begründungsproblem aus der Sicht einer gebrauchstheoretischen Bedeutungsbestimmung (D. Z. Phillips) dadurch gegen Kritik immunisiert, daß Glaube nichts anderes ist als die Partizipation an spezifischen „Sprachspielen", deren Wahrheitsanspruch sich nicht noch einmal legitimieren muß – dies übrigens unter fälschlicher Berufung auf L. Wittgenstein.

Der dritte Teil widmet sich Modellen der Durchführung der Glaubensbegründung. Nach einem Blick auf die rationalen Elemente der Position des Thomas von Aquin geht es zunächst um die Vorschläge von J. Hick. Für diesen ist religiöser Glaube eine Weltinterpretation, genauer: ein durch die Erfahrung der Welt vermitteltes Bewußtsein von der Gegenwart Gottes (120). Ist so auch die Rationalität des Glaubens für den Gläubigen selbst gesichert, stellt sich doch angesichts der bleibenden Ambivalenz von Erfahrung die Frage nach der Mitteilbarkeit dieser inneren Rationalität. Die Verweise von Hick auf Heilige, auf die Gewißheit der religiösen Grundbehauptungen, auf die Kohärenz der Weltinterpretation selbst grenzen denn doch „Glauben" zu hermetisch gegen „Wissenschaft" ab (135. 143), als daß die Vernunft des Glaubens auch nach außen zu Tage treten könnte.

Für D. Allen hat die Begründung des Glaubens nicht aus seinen Aussagen, sondern aus der auf ihn begründeten Praxis zu erfolgen; Basis einer solchen Begründung ist die religiöse Selbsterfahrung des Gläubigen, die der Metaphysik entraten kann. Diese völlige Privatisierung des Christentums macht jeden Diskurs über die Inhalte der christlichen Wirklichkeitsinterpretation unmöglich.

Ausführlich wendet sich dieser Teil der Arbeit dem Verlust des Begründungsthemas in den Versuchen vor allem amerikanischer narrativer Theologie zu. Zuerst jedoch werden die Vorschläge von J. B. Metz scharfer, wenngleich einleuchtender Kritik unterzogen, die nicht seine Intentionen, dafür umso mehr seine Argumentationsweisen trifft. Allzu schlicht erscheint vor allem der von Metz behauptete Gegensatz von Erzählung und Argumentation, der einerseits höchst vage bleibt, andererseits eine mangelnde literaturwissenschaftliche Grundlegung offenbart (185. 188. 196). Religiöse Erfahrung und theologisches System befinden sich nach Metz in einem Schisma, geradeso, als könne Theologie erzählend ihre vorneuzeitliche Unschuld wiedergewinnen.

Fundierter wirken dagegen vor allem die Vorschläge z. B. von St. Crites und S. McFague TeSelle. Für Crites ist Narrativität deshalb notwendig, weil sich anders die Zeitlichkeit jeder Wirklichkeitserfahrung nicht wiedergeben läßt. Die mögliche Gegensätzlichkeit von Erfahrungsgeschichten ist unaufhebbar, Erfahrung wird „vergötzt". Für die Theologin McFague TeSelle ist die Phantasie die neue Form theologischer Reflexion; ihr Vehikel ist die Metapher, d. h. die Erzeugung neuer Bedeutungsaspekte. Der Sinn von Metaphern ist prozeßhaft und daher nur durch Partizipation einsichtig – ein Weg, der zum letztlich nicht mehr vermittelbaren Bekenntnis führt.

Nach M. Novak ist das in der theologischen Systematik verlorene religiöse Subjekt allein wiederzugewinnen im Modus der Lebensgeschichte; Ähnliches denken J. S. Dunne und Wm. McClendon Jr. Individuelles Leben und Erleben soll in der Theologie Vorrang vor dem begrifflichen Denken erhalten; Vermittlung und Diskurs, Glaubensbegründung also, tritt zurück.

Der vierte Teil der Arbeit stellt die gegenwärtige philosophische Begründungsdiskussion dar. Die Darstellung beginnt mit einer kurzen Auseinandersetzung mit dem Kritischen Rationalismus und referiert dann ausführlich die Position M. Polanyi's (ca. 65 Seiten). Dessen stark von der romantischen Hermeneutik sowie der Gestaltspsychologie beeinflußte Anschauungen betonen die subjektiven Komponenten jeder Erkenntnis, die ein aktives Formen der Erfahrung durch das Subjekt, ein Integrationsakt ist. Dieser Integrationsakt ist rational, aber nicht im Sinne theoretischen Wissens, sondern im Sinne erlernbaren praktischen Könnens. Das integrierende Subjekt ist jedoch nicht weltlos, sondern – vor allem durch den Interpretationsrahmen Sprache – an die soziale Lebenswelt gebunden. Das aktive „Erfassen" dieser Wirklichkeit ist ein Akt personaler Verantwortung, Wissen ist ein Glaubensakt, Behaupten ist Ausdruck einer bejahenden Einstellung. Diese Nähe Polanyi's zur „Sprechakttheorie" macht seine Vorschläge zur Begründungsfrage problematisch: Wahrheit ist mehr als Überzeugtsein, will Geltung beanspruchen. Sollen Begründungen die Beliebigkeit von Behauptungen minimalisieren, „dann muß der Status angegebener Gründe intersubjektiv ausweisbar sein" (323).

Im fünften Teil werden Aspekte möglicher Begründungen der religiösen Überzeugung vorgeführt und Kritik an der Begründungsidee seitens der Sprachphilosophie wie der neuzeitlichen Theologie aus der Struktur des Glaubens zurückgewiesen. Vorgeschlagen wird – in Anlehnung an B. Mitchell – ein kumulatives Begründungsmodell: Eine Reihe von Argumenten ist aufeinander

bezogen; kein Einzelargument ist falsch; die Gesamtbegründung ist kohärent und stimmig; sie ist in ihren wesentlichen Zusammenhängen ohne Glaubensvoraussetzungen verstehbar (333f). Ein Glaube, der sich nicht auf eine weiter nicht begründbare Wirklichkeitsauffassung beschränken lassen will, hat einerseits die Abhängigkeit der Kriterien von der Wirklichkeitsauffassung darzustellen, andererseits zu zeigen, wie und wann eine Entscheidung zu einem umfassenden Wirklichkeitsverständnis rational genannt werden kann (346).

Der sechste Teil schließlich bringt die Begründungsproblematik mit dem auch in der Theologie vieldeutigen Begriff Erfahrung in Verbindung. In Abhebung vom empiristischen Erfahrungsbegriff, der die Strukturen der Wahrnehmung des Gegenstandes von diesem selber fernhält, wird hier Erfahrung verstanden als Vorgang wie als Resultat der Auseinandersetzung des Menschen mit der Wirklichkeit. Dabei zeigt sich, daß z. B. Sinnerfahrung nicht Gegenstand einer Zwecksetzung ist, sondern Wert in sich selbst hat, verändernd auf das Subjekt wirkt, Handlungsmöglichkeiten eröffnet, ohne sich in partikulären Realisierungen zu erschöpfen (dies alles in Anlehnung an T. Koch).

Verwandte Beobachtungen lassen sich für religiöse Erfahrungsweisen machen, gleichzeitig aber besondere Merkmale feststellen: Gotteserfahrungen sind nicht partikulär, sondern eröffnen neue Perspektiven der ganzen Wirklichkeit, haben den Charakter einer empfangenen neuen Einsicht. Auch sie sind vom Begriffsrahmen, z.B. von der jeweiligen religiösen Praxis, abhängig; dennoch übersteigt der Gehalt dieser Erfahrungen jede mögliche Artikulation. Solcherart begriffene Glaubenserfahrung würde, in eine kumulative Glaubensbegründung eingebracht, die Erfahrungen des Subjekts in diese hineinholen.

Vf. hat sich mit großem Ernst und Verantwortungsgefühl einer Frage gestellt, die die Theologie heute allzu leichtfertig tabuisiert hat. Die Arbeit enthält eine Fülle informativer Übersichten, kluger Beobachtungen, einleuchtender Referate und fairer, gelegentlich auch zupackender Kritik. Als fruchtbar erweist sich insbesondere die gründliche Verarbeitung englischer und amerikanischer Literatur, die sonst von der deutschen Theologie etwas über die Schulter angesehen wird.

Dem Rez. bleiben – neben einer Fülle hier und da zu stellender Nachfragen – zwei größere Fragen offen:

1. Die ausführliche Darstellung von Polanyi wird in ihrer Funktion und trotz ihrer Auswertung in den Teilen V und VI nicht recht einsichtig. Einmal lassen sich vergleichbare Positionen der Szientismus-Kritik in der deutschen Philosophie (z. B. K. O. Apel, J. Habermas, auch H. G. Gadamer) leicht finden (Vf. scheint es 261ff. 278. 357ff selbst zu wissen); Polanyi kann also kaum hervorstechende Originalität für sich beanspruchen. Zum anderen scheint die Polanyi'sche Position gerade vor dem zu versagen, was sie in dieser Arbeit offenbar leisten soll; denn auch sie verfällt letztlich in einen subjektiven Irrationalismus, der die Erkenntniskraft begründeten Zweifels bezweifeln zu müssen glaubt (320) und so die intersubjektive Überprüfung von Geltungsansprüchen unmöglich macht.
2. Woran liegt es, daß die „theologischen" Teile V und VI so blaß und kurzatmig wirken? Es bleibt der Eindruck haften, der ganze – in der Tat große – Aufwand habe letztlich dazu gedient, der klassischen Apologetik einige Aspekte hinzuzugewinnen. Es hätte nahe gelegen, theologische Modelle der Glaubensbegründung mit der gewonnenen Kriteriologie auf ihre Tauglichkeit hin kritisch zu untersuchen (vergleichbar der beeindruckenden Metz-Kritik). Die Fruchtbarkeit der aufgewendeten Mühe für die, die jetzt Theologie treiben, wäre zweifellos größer gewesen.

Trotz dieser Anfragen an den Vf. bleibt bestehen: Die Arbeit bietet einen guten Einblick in die aktuelle theologische Diskussion um die Konstitution der Theologie selbst. Sie ist in Problemeinführungen und -zusammenfassungen gelegentlich geradezu aufregend gut und knapp geschrieben, wie sie sich überhaupt einer zwar wissenschaftlichen und dem Fragennvieau angemessenen, nichtsdestoweniger aber erfreulich verständlichen Diktion bedient. Ihre Lektüre fordert vom Leser nicht wenig, gibt ihm aber auch viel.

Würzburg Joachim Herten

Auer, Johann: **Person.** Ein Schlüssel zum christlichen Mysterium – Regensburg: Pustet (1979). 94 S. kart. DM 9.50

In diesem Bändchen legt Vf. seine Rede vor, die er zum Abschied vom akademischen Lehrbetrieb gehalten hat. (Offenbar handelt es sich um eine für den Druck erweiterte Fassung). Er begründet die Veröffentlichung damit, daß die Rede „das Resultat meines mehr als dreißigjährigen theologischen Fragens und Suchens" zum Ausdruck bringt und zugleich die „bestimmenden Grundlinien" der ‚Kleinen Katholischen Dogmatik', die er mit J. Ratzinger herausgibt, verdeutlicht (7). Es handelt sich also nicht um eine Gelegenheitsarbeit, sondern um den Ertrag eines Lebenswerkes dogmatischer Theologie, der mit Recht sorgfältige Beachtung verlangen kann.

Es fällt jedoch nicht leicht, das hier in der gebotenen Kürze einer akademischen Rede Dargelegte entsprechend zu würdigen, ohne die vom Vf. bereits herausgegebenen Teile der ‚Kleinen Katholischen Dogmatik', auf die im Text immer wieder verwiesen wird, in die Besprechung einzubeziehen. Das aber würde den Rahmen einer Besprechung des vorliegenden Bändchens weit überschreiten. Deshalb soll im Folgenden der Schwerpunkt gelegt werden auf das Personverständnis des Vf.s, unter weitgehendem Verzicht auf dessen Bedeutung für die Lösung theolgischer Einzelprobleme, die Vf. ohnehin nur andeutungsweise – mit Verweis auf den entsprechenden Band der ‚Kleinen Katholischen Dogmatik' – anspricht.

In einem theologiegeschichtlichen Rückblick will das erste Kap. die ungelösten Probleme des theologischen Personbegriffs bewußt machen. Als grundlegende Schwierigkeit wird dabei erkannt, daß der Personbegriff in Trinitätslehre, Christologie und Anthropologie verschiedene Wesensmerkmale aufweist. Darin sieht Vf. eine Hauptursache dafür, daß in der gegenwärtigen theologischen Diskussion ein anthropologischer und ein theologischer Ansatz auseinander klaffen. Aber auch in Trinitätslehre, Christologie und Anthropologie je für sich ist der theologische Gebrauch des Personbegriffs defizient. Im anthropologischen Gebrauch vermag scholastische Philosophie und Theologie durchweg die Leibhaftigkeit des Menschen nicht voll in das Personverständnis zu integrieren; das von Martin Buber und Ferdinand Ebner herkommende relationale oder dialogische Personverständnis kann dagegen nicht tragend sein, „wenn es sich um Person als freie sittliche Wirklichkeit handelt" (23). Besondere Schwierigkeiten bereitet der Gebrauch des Personbegriffes seit jeher in der Christologie, insofern es nicht befriedigend gelingt, die Menschheit Christi von der Person des göttlichen Logos her personalisiert zu begreifen. Wenn schließlich in der Trinitätstheologie der personale Unterschied nur mit Hilfe des Relationsbegriffs bestimmt wird, so enthält das Verständnis der göttlichen Personen Anteil an der Schwäche dieses Begriffes, weil „das eigentlich metaphysische Wesen einer Relation ... sehr schwer als eigene Wirklichkeit abzuheben" ist von seinem fundamentum in re (27), das heißt bezüglich der drei göttlichen Personen, vom einen göttlichen Wesen.

Das zweite Kap. entwickelt dann ein ‚neues' Personverständnis, das die genannten Schwierigkeiten einer rational befriedigenden und zugleich das Geheimnis wahrenden Lösung ein wenig näher bringen soll. Den Ausgangspunkt bildet die klassische Definition des Boethius, „der sich ... in der Theologie des Abendlandes durchgesetzt hat" (29). Durch Konfrontation mit der Selbsterfahrung menschlicher Person, wie sie sich heute artikuliert, wird diese Definition aufgebrochen bzw. erweitert zu einer komplexeren Struktur, zu einer Modellvorstellung menschlicher Person, die sich formal als ein Ganzes aus zwei ineinander gefügten Ternaren darstellte (Schaubild S. 89). In der Selbsterfahrung des Menschen heben sich drei durch das Verhältnis des Erfahrenden zu ihnen deutlich unterscheidbare Bereiche ab: Die reale Welt, die ideale Welt und die personale Welt. Sie verweisen auf die drei metaphysischen Wesensbestimmungen des Menschen: Leibhaftigkeit, Geistseelenhaftigkeit, Personhaftigkeit. Die nähere Bestimmung der Personhaftigkeit des ganzen leibgeistigen Menschen ergibt ein zweites Ternar: Kommunikation, Existenz, Subsistenz. Kommunikation als wesenhaftes Strukturmoment der Person ergibt sich aus dem besonderen Verhältnis von Person zu Person, das sich in einem gegenseitigen „Sich-schenken als identischer Selbstvollzug zweier Personen" vollzieht (40). Aus der Kommunikation läßt sich als zweites Moment das der Existenz ableiten, insofern dieser gegenseitige Vollzug nur als freier Vollzug denkbar ist. Subsistenz meint schließlich das Sein der Person als Träger der Bestimmungen Kommunikation und Existenz, also „gewissermaßen die intravertierte Seite des besonderen ‚Daseins' der Person, dessen extrovertierte Seite wir Existenz genannt haben" (41).

Der Theologe müsse jedoch, so meint Vf., über dieses philosophische Personverständnis hinausgehen, weil „das wesentlichste Moment im christlichen Selbstverständnis des menschlichen Seins das ‚Geschöpfsein' und ‚gottebenbildliches Geschöpfsein' darstellt" (42). Als Ansatz biete sich dazu der Begriff der Transzendenz oder des Transzendentalen an. In allen drei Bereichen, die sich in seinem Bewußtsein abheben, ist der Mensch über seine Selbsterfahrung hinausverwiesen. Seiner Leiberfahrung eignet eine "Transzendentalität nach unten, ... die für den Menschen einfach durch sein Teil- oder Gliedsein im Ganzen der materiellen, untermenschlichen Welt" angezeigt ist (45). Den Ideen, Werken, Prinzipien usw., die der Geist des Menschen erfaßt, eignet „notwendig ‚Transzendentalität nach außen und von außen'" (45). Schließlich weiß der Mensch in seinem Fragen nach sich selbst und seinem Streben

nach Selbsterkenntnis um eine „Tiefe in seinem Personsein, die er immer nur intendieren, nie erreichen kann", weshalb der Mensch als Person „sich selbst schon ein ‚Transzendentes nach innen' ist" (46).

Zum dritten Kap.: „Applikation des neuen Verständnisses von Person als Struktur auf einige wichtige Stücke des christlichen Mysteriums" sei nur eben referiert, daß für das trinitarische und christologische Personverständnis fast ausschließlich das zweite Ternar, die Dreieinheit von Subsistenz, Existenz und Kommunikation zum Tragen kommt. Angehängt ist noch ein weiteres Kap. – angehängt, weil in der vorausgehenden Strukturierung des Themas nicht angekündigt (vgl. 14f) –, das die personale Ganzheitsschau des christlichen Glaubens konfrontiert mit dem säkularisierten anthropozentrischen Denken unserer Zeit, mit Tendenzen heutiger Pädagogik und Religionspädagogik und mit den weltweiten Problemen unseres technischen Zeitalters.

Vf. versucht in seinem ‚neuen' Personverständnis eine Synthese zwischen den metaphysischen Fragestellungen und Denominationen abendländischer Tradition und den empirischen bzw. phänomenologischen der Gegenwart. Darin folgt er den Spuren Steinbüchels, Guardinis, Hengstenbergs und in etwa auch Marcels, der sich jedoch sehr vorsichtig ins Metaphysische vortastet. Eine solche Synthese wirft naturgemäß immer eine Menge Fragen auf, weil sie mit einer Gewichtung der Phänomene verbunden ist. So kann man z. B. fragen, ob die metaphysische Fundierung einer leibhaften und einer geistigen Komponente die Differenz und gegenseitige Durchdringung der naturalen und geschichtlichen Dimension menschlichen Daseins schon hinreichend zu fundieren vermag. Aber die grundsätzliche Berechtigung zu einer konstruktiven Synthese liegt darin, daß die Phänomene selbst einen transzendenten Verweis enthalten: Die Erfahrung des Leibhaften z. B. auf einen transzendenten „chthonischen Grund" (Hengstenberg), die Erfahrung der Ich-Konstanz in verschiedensten seelischen Vorgängen auf ein transzendentes Selbst. Dabei müssen aber phänomenologisch-deskriptive Begriffe wie Kommunikation, Existenz, wenn sie metaphysisch verstanden werden, ihren intentionalen Charakter behalten, der den transzendenten Verweis der Phänomene präsent hält. Sie dürfen sich nicht verselbständigen, sonst verlieren sie ihre Aussagekraft, sie werden zu einem formalen Strukturgefüge, dem beliebige Inhalte unterschoben werden können. Dem Vf. ist dieses mögliche Mißverständnis deutlich bewußt. Er sucht sich in der Entwicklung und theologischen Anwendung seines Personmodells immer wieder davon abzugrenzen.

Die Analyse und Deutung der Transzendenzerfahrung darf demnach als der Kernpunkt angesehen werden, von dem aus eine nicht nur kritische, sondern auch weiterführende Auseinandersetzung, wie sie sich Vf. wünscht, möglich ist. Von besonderer Bedeutung ist dabei zweifellos die Differenzierung der Transzendenzerfahrung, die Vf. vornimmt. Sie bietet Perspektiven für das in der heutigen Weltsituation notwendig gewordene Überdenken des gängigen Selbst- und Weltverständnisses wie auch für die theologische Anthropologie und Schöpfungstheologie. Vf. bricht aber meines Erachtens die Behandlung der Transzendentalität zu früh ab. Ihre Differenzierung gewinnt er auf der Ebene des ersten Ternars. Wie er aber Leibhaftigkeit und Geistseelenhaftigkeit in die Personhaftigkeit integriert, müßte dies auch mit der Transzendentalität geschehen. Die Phänomenologie zwischenmenschlicher Personbeziehung böte dazu reichlich Ansatzpunkte. Denn in der Personbeziehung wird die Leibhaftigkeit des anderen wie auch sein seelisch-geistiges Leben als offenbarender und zugleich verhüllender Ausdruck seines transzendenten Personseins erfahren. Es gibt auch eine ganzheitlich-personhafte Begegnung mit Dingen – Natur- und Kulturdingen –, die nach Martin Buber in der wesenhaften Du-Bezogenheit des Menschen gründet. Daß Vf. die Transzendentalität nach innen, die von der Selbsterfahrung her durchaus aufweisbar und von anderen Formen der Transzendenz abgrenzbar ist, durchgängig zur eigentlich personalen erhebt, hat weitreichende Konsequenzen. Schon die Beobachtung, daß alle mystischen Formen der Versenkung nach innen – es gibt auch andere Formen – die Tendenz zur Aufhebung des personalen Gegenüberstandes in sich bergen, gibt zu denken. Christliche Mystik und Gnadenerfahrung überhaupt hat sich in der christlichen Glaubensgeschichte immer dadurch bewährt und von esoterischer Schwärmerei abgehoben, daß sie nicht nur rein nach innen gerichtet war. Vom Konzept einer personalen Transzendenz nach innen aus muß christliche Offenbarung als von außen hinzukommende Auskunft darüber verstanden werden, daß die innere Transzendenz ihren Zielpunkt im personalen Gott hat. Offenbarung selbst kann dann nicht begriffen werden als ein von Gott initiiertes Geschehen personaler Kommunikation, in dem Gott offenbarend-verhüllend dem Menschen als personales Geheimnis erfahrbar wird, ihm gegenüber und ihm innerlicher als er selbst zugleich. Die anthropologische Personstruktur kann dann nur ‚appliziert' werden auf die Auskunft der Offenbarung über Gott und Christus, statt daß sich in der Erfahrung der Kommunikation offenbarender Zuwendung und glaubender Entgegnung das Persongeheimnis Gottes und das des Menschen gegenseitig erhellen. Mit anderen Worten, die Engführung der personalen Transzendentalität auf das ‚nach innen' führt zu einer Anwendung, die sich nicht im Verhältnis der Kommunikation personaler Entsprechung bewegt, sondern ‚Personbilder' zur Deckung zu bringen sucht, was wie ein „Puzzle-Spiel" (vgl. 70) empfunden werden kann.

Bochum Georg Langemeyer

Mikat, Paul: **Dotierte Ehe – rechte Ehe.** Zur Entwicklung des Eheschließungsrechts in fränkischer Zeit. – (Opladen): Westdeutscher Verlag (1978). 77 S. (Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Geisteswissenschaften. Vorträge G 227) Kart. DM 19.80

In der vorliegenden Studie, der publikationsreif gemachten Fassung eines in der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften in ihrer Sitzung vom 21. Juli 1976 zu Düsseldorf gehaltenen Vortrages, geht es dem Vf. darum, an Hand einer Interpretation des can. 15 der Synode von Ver(neuil; so in der älteren Literatur) bei Senlis im Juli 755 einen Beitrag zu leisten zur Erhellung der Bemühungen der Kirche, in der fränkischen Zeit ihre Auffassung von der Ehe sowie ihr Eherecht nicht bloß innerkirchlich, vielmehr auch staatsrechtlich zur Geltung zu bringen; und präziser formuliert: zur Behandlung steht die Frage, welche Rolle zumal dem Eheschließungsrecht in jenem Durchsetzungsprozeß zufiel.

Aus der Geschichte ist uns bekannt, daß es die Kirche auch hierzulande nicht leicht hatte, auf dem Gebiet des Eherechts ihren Grundsätzen Geltung zu verschaffen, gerade in Sachen Einheit sowie Unauflöslichkeit der Ehe; und nicht zuletzt die Geschichte des kirchlichen Eherechts in merowingisch-fränkischer Zeit läßt erkennen, wie schwer es für die Kirche gegenüber den Volksrechten der germanischen Stämme war, deren tiefeingewurzelte Ehe-Anschauungen und -ordnungen zu überwinden. Dabei wurde der besonderen und wichtigen Funktion, die dem Eheschließungsrecht in jenem mühsamen und zähen Ringen zukam, von der Kirche eigentlich recht spät Rechnung getragen; bis zum epochemachenden Konzil von Trient, das zudem erst in seiner 24. Sitzung am 11. November 1563 durch das bekannte Dekret ‚Tametsi' die seither gültige, natürlich der inzwischen eingetretenen Zeit- und Rechts-Entwicklung angepaßte[1] zwingende Formvorschrift für die Eheschließung aufstellte, ließ die Kirche nämlich die nach Ort und Zeit jeweils verschiedene weltliche Form der Heirat auch für ihr Forum gelten.

Eine bündige Darstellung des Kerngerüstes frühen kirchlichen Eheschließungsrechts bildet als erster Abschnitt der Studie so etwas wie eine knappe Einleitungshistorie, die freilich, dem Zuschnitt des Themas entsprechend, zusätzlich eine Schilderung für die fränkische Periode aufweist bis hin zu der ersten Auswirkung der von Bonifatius im Verein mit den Söhnen des Hausmeiers Karl Martell, also Karlmann und Pippin d. J., in Angriff genommenen Reform der fränkischen Kirche in Gestalt der ersten Reformsynoden, dem sog. Concilium Germanicum 743 sowie den Synoden von Les Estinnes (im Hennegau) und Soissons, beide 744[2].

Im nächsten Abschnitt wird mit dem Beschluß der Synode von Ver – can 15: „Ut omnes homines laici publicas nuptias faciant, tam nobiles quam innobiles" – das eigentliche Thema der Studie angeschlagen, das in den beiden folgenden Abschnitten erweitert wird mit der Erörterung über die Dotation bei der Eheschließung – dies anhand des bedeutsamen Bescheides von Papst Leo d. Gr. an den Erzbischof Rusticus von Narbonne (458/59) sowie von zwei Bestimmungen aus der sog. Collectio

[1] Als Beispiele von gewichtigen ‚aggiornamenti' seien hier nur der Wechsel vom Personal- zum Territorial-Prinzip erwähnt (S. 11 Z. 6 hätte daher vor „Priester" noch gut gestanden: bestimmten; das normale Erfordernis des ‚parochus proprius' wäre dann deutlich geworden) sowie die Klarstellung vom (irrigen) Inhabilitäts-‚impedimentum' clandestinitatis – im ‚Eifer des Gefechts' hatten die Konzilsväter damit ja über das Ziel hinausgeschossen (vgl. S. 10 Z. 13. 14 die zwar effektiv, systematisch jedoch keineswegs gleichwertigen termini „inhabiles" und „irritos et nullos" des Dekrettextes) – zur (richtigen) Irritationsvorschrift hin.

[2] Über „Bonifatius und die fränkischen Reformkonzilien (743–748)" vgl. neuestens die Abhandlung von Jörg Janut, in: Zeitschrift für Rechtsgeschichte 96 kanon. Abt. 66 (1979) 1–26.

canonum Hibernensis (diese irische Sammlung, ums Jahr 700 entstanden, schreibt das eine der Kapitel Augustinus, das andere Hieronymus zu, bei denen sie indessen nicht nachweisbar sind), die auf den Bescheid Leos zurückgehen – um nach Darlegung und behutsam-kritischer Wertung der sog. Friedelehe des germanischen Rechts sowie ihres Anwendungs- und Geltungsbereiches im dritt- und vorletzten Abschnitt zum Schluß dann das bei allem Vorbehalt hinsichtlich seiner Schlüssigkeit doch mögliche Fazit zu ziehen: Vf. meine, „einige wichtige Indizien angegeben zu haben, die dafür sprechen, daß mit der Wendung ‚publicas nuptias faciant' sich vielleicht schon eine inhaltlich fixierte Vorstellung von der dotierten Ehe als der ‚rechten Ehe' verband" (75).

Die Zuversicht der Formulierung „vielleicht" ist, auch wenn der Ausdruck im weniger verschlissenen Ursinn (viel-leicht) genommen wird, kaum fehl am Platze; denn dem Vf. ist es m. E. gelungen, glaubhaft darzutun, daß der (wie bereits erwähnt: besonders zum Schutz der prinzipiell unaufgebbaren Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe erhobenen) Forderung der Kirche nach Publizität bei der Eheschließung[3] nicht in einfach öffentlicher Form d. h. mit welchen Formalitäten auch immer, so sie nur irgendwie in Erscheinung traten sowie der Ordnung nach Volksrecht entsprachen, Genüge geschah, sondern daß als die publizitätswirksame Form weltlicher, doch damals auch nach kirchlichem Recht gültiger Heirat nur diejenige in Betracht kam, bei der eine Dotation unerläßlich war, mit anderen Worten: nur die sog. Muntehe.

Dieses Ergebnis der Untersuchung könnte ‚prima facie' als nicht sonderlich überraschend erscheinen, denn Vf. ist doch nicht der erste Autor, der sich mit der aufgeworfenen Frage befaßt und die wiedergegebene Antwort vorgetragen hat. So findet sich unter der umfassend herangezogenen und verwerteten Literatur – Vf. kennt sich nicht nur in der germanischen Rechtsgeschichte hervorragend aus (zu ihrem Schrifttum in Sachen Ehe hat überdies auch er durch verschiedene Arbeiten selbst Beiträge geleistet), er ist zudem gut bewandert in der des kanonischen Rechts und in der (zumal: Bibel-)Theologie – selbstverständlich auch die Arbeit herangezogen (49ff), mit der bereits vor graumer Zeit in der Festschrift für Otto Gierke, den großen Historiker des deutschen Rechts, O. Opet die Anordnung der Eheschließungspublizität im Capitulum Vernense behandelt hatte. Indessen wäre ein solcher Eindruck trügerisch. Was nämlich die Beantwortung der Frage, ob die Synode von Ver mit ihrer Forderung nach Öffentlichkiet der Heirat zugleich eine bestimmte Form von Publizität im Auge hatte (auch hier fehlt nicht der Hinweis auf den ‚Vorgang'; S. 66 erwähnt Vf., daß schon Jul. Ficker als Haupterfordernis einer ‚rechten Ehe' die Dotierung ansah), seit nicht so ferner Zeit nicht leichter gemacht hat, ist der Umstand, daß die Möglichkeit einer Wahl zwischen Munt- oder Friedel-Ehe infolge der Forschungen von H. Meyer über die letztgenannte Eheart, erschienen 1927 und 1940, entschieden schärfere Konturen angenommen hat. Und das Verdienst des Vf.s der vorliegenden Studie ist nicht zuletzt darin zu sehen, in kritischer Auseinandersetzung mit (hierfür nicht bedeutungslos S. 74: „bei aller Skepsis gegenüber") der These von Meyer, beide Arten der nach gemanischem Recht möglichen Ehen seien auch durchaus gleichwertig gewesen, herausgearbeitet zu haben, daß die Bevorzugung der Muntehe mit der dabei unerläßlichen Dotation seitens der Kirche aus guten Gründen erfolgte und, wenn recht bedacht, für sie auch einzig möglich war. Nicht, als ob die Friedelehe der Öffentlichkeit ermangelt hätte und sozusagen eine Ehe 2. Klasse gewesen wäre, und auch nicht wegen der Bedeutung der Dotation an sich (neben der desponsatio und traditio puellae) bei der Muntehe, während bei der Friedelehe von einer dos und erst recht von einer Munt natürlich keine Rede sein konnte; entscheidend mußte sich vielmehr auswirken, daß die Friedelehe relativ leicht (sogar und gerade, folgerichtig aus ihrer Entstehung heraus, von Seiten der Frau) scheidbar und außerdem auch rechtlich neben einer Muntehe möglich war, mithin zu der seitens der Kirche erstrebten Sicherung der o. a. Prinzipien der Ein- und Dauer-Ehe nicht nur weniger beitragen konnte, vielmehr im Krisenfall sozusagen ex definitione versagen mußte. Vf. verfehlt nicht (70ff), mit einer Hauptstütze der Meyerschen These, dem sog. ‚Langobardenbrief' Papst Stephans III. („jenem hochfahrenden und maßlosen Schreiben, mit dem Stephan III. das politische Bündnis zwischen Franken und Langobarden zu durchkreuzen suchte" 71), sich kritisch und im Ergebnis ablehnend auseiander-zusetzen, wie er andererseits einer billigen Verwerfung eines Friedelverhältnisses als echter Ehe durch kritiklose Übernahme ihrer nicht seltenen Kennzeichnung und Wertung als ‚Konkubinat' in den Quellen besonnen reserviert gegenübersteht. Vielleicht wären – und das hervorzuheben, mag bei einer Besprechung in dieser Zeitschrift nicht unangebracht sein – neben den Darlegungen in der Sache (als da sind: kirchliches Eherecht, hier bes. Eheschließungsrecht; deutsche Rechtsgeschichte, hier bes. Munt- und Friedel-Ehe in ihrer Bedeutung für die Geschichte des kanonischen Rechts), die instruktiv und trotz allem Detail fesselnd vorgetragen werden, gerade auch kritische Stellungnahmen der Art, wie sie soeben vermerkt wurden, für theologische Leser gar nicht wertlos. Die Diskrepanz zwischen schriftlicher Quelle und geschichtlicher Wirklichkeit könnte ja nicht nur den Mediävisten, sondern auch den an mittelalterlichen Zuständen doch wohl ebenfalls interessierten Theologen beschäftigen; und da in den Quellen ganze Lebensbereiche, u. a. solche der Frau und ihrer Stellung in Gesellschaft und Kirche und mithin auch in der Ehe, oft nur beiläufig gestreift und, schon weil sich die Schriftkundigen (damals doch meist Geistliche) weniger dafür interessierten oder darüber Bescheid wußten, nicht immer richtig bewertet und bezeichnet wurden, ist z. B. ein Hinweis auf „gerade die terminologischen Probleme, die im Zusammenhang mit dem Begriff ‚concubina' sich ergeben" (61), gewiß nicht bloß bei solcher Lektüre wertvoll. Und daß die Niederschrift eines Sachverhaltes die realen Gegebenheiten nicht nur im Nachhinein sogar zu ändern vermag, läßt sich zwar markant, indessen beileibe nicht bloß auf dem Gebiet des Rechts beobachten. Auch aus solchen Erwägungen kann die ob ihres Themas dem Theologen scheinbar abliegende Studie des Vf.s zur Kennisnahme durchaus begründet empfohlen werden.

Zur ‚technischen' Seite wäre noch zu bemerken: Ganz auffällig ist die durchgehend übermäßige Verwendung von Gedankenstrichen, und zwar, einer weniger guten neueren Gepflogenheit folgend, an Stelle von Kommata; überdies noch regelmäßig kombiniert mit Klammern. Einen Grund für diese Manier und zumal für die sicher überflüssige Häufung von Satzzeichen möchte ich darin erblicken, daß die Studie so, wie sie veröffentlicht ist, die Schalen ihrer Herkunft aus einem Vortrag (s. eingangs) noch nicht ganz abgestreift hat. Bezeichnend hierfür dürfte u. a. Anm. 263 Satz 2 sein, in dessen 4 Zeilen die verstärkte Vortragshilfe gleich zweimal vorkommt, wobei das letzte Paar sogar nur mehr eine stichwortartige Syntax aufweist. Ein Vortragsrest ist vermutlich auch in manchen Ausdrücken, in der Rede leicht unterlaufend, erhalten geblieben, denen bei der Veröffentlichung die Feile einer Korrektur gut getan hätte: S. 10 Z. 3 hieße es in Anbetracht des Gesetzgebers statt „angeführten" besser: geregelten; Z. 9/10 wäre (wegen „Konzil" in Z. 8) „Konzils" entbehrlich gewesen; Tautologien weisen auf S. 10 Z. 4 („einzig und allein"), S. 41 Z. 5/6 („rechtlich relevanten Mitwirkungsrecht"), Anm. 120 Z. 10 v. u. („der durch den Bischof getätigten bischöflichen Mitwirkung"); Ausdruckswiederholungen hätten ausgemerzt werden können S. 39 Z. 19 („gerade weil sie nicht gerade") und S. 62 Z. 7 v. u. („vornehmlich bei vornehmen") sowie das syntaktisch entbehrliche Aufgreifen des Satzsubjekts durch das persönliche Fürwort S. 25 Z. 16/17 („Ritzer versteht ... und er meint") oder Anm. 118 Z. 1/2 („der ... hinweist ... und der meint"). S. 12 Z. 1/2 hat die Verklammerung der beiden Testamente etwas zu kurzatmig auch beim AT zur Verwendung des terminus ‚Kirche' geführt. In den Zitaten aus der reichen Literatur, die Vf. heranzog, hätte es sich empfohlen, bei der durchgehenden Verwendung der Allerweltsabkürzung „a.a.O." auf die ggf. weit zurückliegende Einführung des betreffenden Werkes einen Rückverweis beizufügen (vgl. z. B. Mordek: eingeführt mit Anm. 30, wieder aufgegriffen erst in Anm. 130). Ein Verweisfehler ist aber S. 26 Anm. 67 Z. 10 vorgekommen; statt „23" (vermutlich Nachklang aus Z. 8) muß es heißen: 58. Sachlich verbesserungsbedürftig ist S. 39 Z. 25 „Eheschließung"; hier müßte es zutreffender, weil in der Tat die Benediktion einer Ehe „keineswegs mit ‚kirchlicher Eheschließung' gleichgesetzt werden darf", heißen: Trauung.[4] Auf S. 64 hat die verwirrende Fülle der Personalangaben, die

[3] Es mag nicht überflüssig sein, ausdrücklich darauf hinzuweisen, daß bei der in Ver aufgestellten Forderung, die Ehe öffentlich zu schließen, noch nicht an die spätere Vorschrift der Kirche, ‚in facie ecclesiae' zu heiraten, gedacht werden darf und noch weniger an die sog. benedictio matrimonii, die, was Vf. S. 39f mit Recht hervorhebt, als Auszeichnung konzipiert, gerade allen Eheschließungen unterschiedslos gar nicht zuteil werden konnte.

[4] Wie leicht andererseits hier einschlägige Begriffe vertauscht werden, dafür könnte füglich auf das peinliche Vergreifen im Ausdruck verwiesen werden, das sogar in einem kirchen- wie staatspolitisch außerordentlich gewichtigen Dokument, dem hochoffiziellen Reichskonkordat, unterlief, dessen Artikel 26 Satz 1 im deutschen (nicht im lt. Art 34 Satz 1 gleichkräftigen italienischen) Text den, kanonisch-rechtlich gesehen, deutschrechtssprachlichen terminus „kirchliche Einsegnung der Ehe" fehl anwendet.

S. 56–61 zusammen mit der Unmasse der Anm. 171–232 im Anschluß an E. Ewig gebracht werden, leider zu einer Personenverwechslung sowie einer irrigen Anmerkung geführt: in Anm. 231 muß es statt „191" selbstverständlich heißen: 186, und dementsprechend in Textz. 13 statt „Waldrada": Wisigard. Auch etliche Druckfehler und kleinere Versehen seien hier gerade noch mitberichtigt: Es muß heißen Anm. 13 Z. 4 statt „1929": 1928; S. 22 Z. 9: Childerich; Anm. 51 Z. 2 statt „sibi": si; Anm. 97 Z. 5 v. u. statt „ancilla": ancillam; Anm. 100 statt „C": A. S. 39 Z. 13 ist vor dem Exponent 112 das Anführungszeichen, in Anm. 117 Z. 9 bei „acciper" am Ende ein ‚e' zu ergänzen. Anm. 120 Z. 1 erfordert statt „umbenedicendi": cum benedicendi; Anm. 121 Z. 3 v. u. statt „angelum": angelo; S. 48 Textz. 6 v. u. statt „konnte": konnten; Anm. 226 Z. 3 statt „miscerertur": misceretur; Z. 5 und 4 je v. u. statt „stos": istos, statt „miserarum": miseriarum.

Dafür, daß die einem so kenntnis- wie lehrreichen opusculum entgegengebrachte Aufmerksamkeit bis auf Satzzeichen (Gedankenstriche) erstreckt wurde, darf sich der Rez. wohl auch dem verehrten Vf. gegenüber auf keinen Geringeren als Karl Kraus berufen, der im ‚Abenteuer der Arbeit' ein gleiches Interesse mit dem hübschen Vierzeiler rechtfertigte: „In sprachzerfallenen Zeiten / im sichern Satzbau wohnen: dies letzte Glück bestreiten / noch Interpunktionen". Und daß die paar gemachten Ausstellungen der Anerkennung, die vorher gezollt wurde, gewiß keinen Eintrag tun können und schon gar nicht tun wollen, muß für den verständigen Leser wohl nicht erst hervorgehoben werden.

Münster Peter-Josef Keßler

Saurwein, Erich: **Der Ursprung des Rechtsinstitutes der päpstlichen Dispens von der nicht vollzogenen Ehe.** Eine Interpretation der Dekretalen Alexanders III. und Urbans III. – Rom: Università Gregoriana Editrice 1980. XX, 266 S. (Analecta Gregoriana, vol. 215 Series Facultatis Iuris Canonici: Sectio B, n. 43) kart. Lit. 15.000

Die päpstliche Dispensgewalt gehört zu den Erscheinungen im Kirchenrecht, die von Zeit zu Zeit ins Gespräch geraten. Das dürfte damit zusammenhängen, daß die gnadenerweisende Tätigkeit der Päpste ein Bereich ist, der größere Beweglichkeit zeigt als das Rechtsprechungswesen, Dispensen sind ihrer Natur nach Ausnahmen von der Regel – was nicht hindert, daß sie zu einer festen Praxis werden. Auch heute noch wird daran festgehalten, daß die Dispens von der nichtvollzogenen Ehe nicht Antwort auf einen Rechtsanspruch ist, sondern ungeschuldete Ermessensentscheidung.

Ist schon der Ursprung formenstrenger Rechtsinstitute historisch schwer auszumachen, weil der Verfestigungsprozeß nicht geradlinig verläuft, so gilt das erst recht für die Erscheinungsformen gnadenerweisender Tätigkeit. Dabei ist die Dispenspraxis zugleich Spiegel für das jeweilige Zeitverständnis von der hoheitlichen Gewalt des Dispensierenden, so daß die Frage nach ihrem Ursprung zugleich ein Problem der Verfassungsgeschichte beinhaltet. Das gilt auch für die gegenwärtige Erörterung, ob der Papst nicht auch von der vollzogenen Ehe dispensieren könnte, weil für ihn in seiner Funktion als Stellvertreter Christi das Wort „Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen" nicht im Wege stünde.

Für die Dispens vom matrimonium ratum non consummatum spürt Vf. den Ursprüngen nach. Dabei stellt er nicht die Frage, seit wann (oder bis wann) in der Kirche eine zweite Ehe möglich war, wenn die erste unvollzogen blieb und Gründe ihrer Fortsetzung im Wege standen. Es geht vielmehr darum, seit wann Päpste die Vollmacht der Dispens ausgeübt haben, also Partnern einer unvollzogenen Ehe anderweitige Heiraten gestatteten. Gemäß den geleisteten Vorarbeiten von J. Freisen bis J. Casoria überprüft Vf. die Dekretalen, deren Interpretation unter diesem Gesichtspunkt strittig geblieben ist. Sie stammen von den Päpsten Alexander III. (1159–1181) und Urban III. (1185–1187).

Nach einer Einleitung über den bisher ausgetragenen Meinungsstreit befaßt sich der erste Teil der Studie mit dem rechtshistorischen Umfeld der zu interpretierenden Dekretalen. Der zweite Teil enthält die Untersuchung von vier Texten, die Vf. im Sinne einer päpstlichen Dispens von der unvollzogenen Ehe interpretiert. Der dritte Teil handelt von anders zu interpretierenden Dekretalen, deren sechs erörtert werden. Dabei geht Vf. so vor, daß er zuerst die Meinungen der modernen Autoren referiert, dann die Geschichte der Textinterpretation vor Augen führt, um sich danach der Auslegung des Textes zu widmen. Dabei setzt er sich zum Ziel, die ursprüngliche Textfassung zu untersuchen. Die verwendeten Begriffe will er nicht nach heutigem, sondern damaligem Verständnis erfassen.

Als Ergebnis seiner sehr detaillierten Darstellung bezeichnet Vf. es, den Ursprung der päpstlichen Dispens von der unvollzogenen Ehe im Pontifikat Alexanders III. geortet zu haben. Dieser Papst sei sich seiner Vollmacht klar bewußt gewesen (253). Ursprung ist dabei aber nicht als Anfang einer ungebrochenen Tradition gemeint. Vielnehr habe die noch fehlende terminologische und rechtssystematische Festlegung dazu beigetragen, daß die Vollmacht zwischen Urban III. und Martin V. (1417–1431) nicht gebraucht wurde.

Historisch genaue Textinterpretationen sind immer schwer zu lesen, weil sie notwendigerweise mit Parallelstellen und Querverbindungen arbeiten müssen, für die capita aus den Dekretalen Gregors IX. wie Chiffren stehen. Man kann es dem Leser aber leichter machen, als Vf. es getan hat. Statt einer Darstellung, die beim Text beginnt, dann das historisch-begriffliche Umfeld ableuchtet, um dann die Geschichte der Textinterpretation bis zu den modernen Autoren wiederzugeben und kritisch zu würdigen, hat Vf. ein unchronologisches System gewählt (s. o.). Es zwingt den Leser, zwischen den Zeiten hin und her zu denken. Der Zugang zum historischen Werden wird damit erschwert und letztlich auch das Verständnis für den Ursprung.

Wiewohl das Ergebnis der Arbeit zeigt, daß man bei dem herausgefundenen Ursprung besser von einem ersten Auftauchen in einem Entwicklungsprozeß spräche, ordnet Vf. seine Befunde in ein recht statisch verstandenes System ein, das es zu damaliger Zeit so nicht gab. Er übersieht, daß die von ihm selbst als solche bezeichnete „Rechtsdisziplin" (7) noch nicht so sehr Doktrin war wie heute; daß bei aller Gelehrsamkeit gerade auch Alexander III. disziplinär, nicht primär rechtstheoretisch begründete Anordnungen traf. „Vinculum coniugale" ist zu damaliger Zeit noch nicht das, was Benedikt XIV. mit einem eigenen „Bandverteidiger" ausstattete, wiewohl das erste Kapitel das nahelegt. Es ist eine rückprojizierende Verhärtung der Geschichte, wenn Vf. dort festzustellen versucht, wodurch „nach den Auffassungen jener Zeit das Eheband zustande kam, von welchem Zeitpunkt an also eine wirkliche Ehe existierte" (7). Seit wann gibt es denn überhaupt einen Begriff der „gültigen" Ehe, der die Frage nach der Möglichkeit einer zweiten Ehe zu der Antwort führt, die erste Ehe sei nichtig („Nichtigkeitstendenz" 109), statt zu einer disziplinären Entscheidung? Sicher nicht schon bei Alexander III.

Als Beispiel aus der Studie sei auf die Dekretale „Quod sedem" (X 4, 15,2) hingewiesen, die Vf. in Kap. VI untersucht. Darin heißt es, die römische Kirche pflege „legitime coniunctos" wegen Impotenz (frigiditas naturalis oder alia maleficia) nicht zu trennen – „dividere"; die gallische Gewohnheit bestehe aber, „ut huiusmodi matrimonia dissolvantur". Daher dulde der Papst es („patienter tolerabimus"), daß der Frau im betreffenden Falle eine neue Ehe vor Gott gestattet werde. Obwohl z. B. Wernz, wie Vf. referiert, auf den Unterschied zwischen Verweigerung der Trennung und neuen Ehe einerseits und Gültigkeit andererseits hingewiesen hat, spricht Vf. nebeneinander von „Auflösung der Ehe" und „Anerkennung der Gültigkeit" (212). Wenn Alexander schon einen „Gültigkeits"begriff gehabt hätte, würde die o. g. römische Praxis bedeutet haben, daß der Papst Paare bewußt an einer ungültigen Ehe festgehalten hätte. Daß er Impotente nicht trennte, sondern wie Geschwister zusammenleben hieß, ist kein Argument für die Betrachtung ihrer Ehe als ungültig, wie Vf. meint (209), sonder eher für das Gegenteil.

Unbefriedigend ist, daß Vf. den Text der lateinischen Dekretalen nicht übersetzt, sondern in eigenen Worten wiedergibt. „Infirmitas" ist nicht notwendig „Verletzung" (108), „frigiditas" sicher nicht mit „Eheunfähigkeit" wiederzugeben (200).

Die Studie über den Dispensursprung ist unter dem Gesichtspunkt interessant, daß sie die geschichtliche Entwicklung der Dekretalen-Interpretation wiedergibt. Es ließe sich gerade anhand der wechselnden Auffassungen zeigen, wie die Rechtslehre in das jeweilige Selbstverständnis der Kirche eingebunden ist. Ob Vf. einen selbständigeren Beitrag hätte leisten können, wenn er sich nicht so stark von der Geschichte des Textverständnisses hätte vorprägen lassen? Wenn er die Texte stärker aus sich hätte sprechen lassen und sie durch eine zeitnahe Darstellung des historischen Umfeldes erläutert hätte, statt sie vor allem mit dem späteren Streit der Gelehrten zu konfrontieren? Das Ergebnis hätte vielleicht einmal mehr gezeigt, daß die historische Forschung nach dem Ursprung nicht das Heute im Gestern suchen soll, sondern das Werden des Heute aus dem Gestern. Nur das macht das Heute verstehbar und weiterem Werden zugänglich.

Greven Klaus Lüdicke

Rovira, German: **Das Persönlichkeitsrecht auf Arbeit.** Trinitarische Konstitution und personale Berufung. Mit einem Geleitwort von Gustav Ermecke. – Salzburg, München: Pustet 1978, 378 S., brosch. DM 60.–

R. will in dieser Arbeit die Rolle untersuchen, „die die Arbeit bei der Entfaltung der Persönlichkeit und bei der Förderung der Heiligkeit des Einzelmenschen spielt" (21). Es handelt sich also um eine theologische Arbeit. In ihrem Mittelpunkt steht nicht das Verhältnis der Arbeit zum Eigentum, zum Recht und zur Politik, sondern zum einen die Frage nach der Bedeutung der Geschöpflichkeit und der Offenbarung für die Arbeit und zum Anderen die Frage nach der Bedeutung der Arbeit für die Vollendung des Menschen.

Arbeit ist keine Folge der Sünde (99), sondern „ein Mitschaffen mit Gott oder zumindest ... ein Mitwirken am schöpferischen Erhaltungsakt Gottes ..., den man Vorsehung nennt" (22). Für den Christen ist deshalb „keine Arbeit mehr erniedrigend, weil jede Arbeit ein Dienst an Gott ist" (54), Der Beruf ist für ihn „Bestandteil einer göttlichen Berufung" (34). Er muß „sich durch seinen Beruf heiligen, seinen Beruf selbst heiligen und die anderen durch seinen Beruf heiligen" (35).

Die Arbeit ist durch das Christentum also zugleich „Gottesdienst und Dienst an den Menschen" geworden (197). Sie ist durch das Christentum zu Ehren gekommen und frei geworden (318). Bis in die Mitte der Eucharistie hinein hat diese Wahrheit ihren Ausdruck gefunden: „Bei der Darbringung der Gaben im Meßopfer opfert der Priester Gott im Namen des Volkes Gottes ‚die Frucht der Erde und der menschlichen Arbeit' auf, die den Menschen zum Heil dienen soll. Gott bedient sich der Arbeit des Menschen, um jeden Einzelmenschen des Leibes des Herrn und des Lebens der Gnade teilhaftig zu machen" (197). Der Christ hat deshalb die Arbeit in der Welt als Gottesdienst und Dienst am Menschen zu lieben. Die Welt – „und nicht nur das Gotteshaus" – ist der Ort seiner Begegnung mit Christus (180).

Die Annullierung der antiken Unterscheidung zwischen freier und unfreier Arbeit als Hauptkriterium bei der Bewertung der Arbeit durch das Christentum mußte deshalb geradezu die Wirkung einer Kulturrevolution haben. An ihre Stelle trat die Frage, ob die Arbeit als Dienst an Gott und am Mitmenschen begriffen wird. Wird sie als ein solcher Dienst begriffen, findet der Mensch durch sie seine Ruhe und seine Heiligung. Sucht der Mensch dagegen mit seiner Arbeit in prometheischer Manier seine Selbstschöpfung, dann ist die Harmonie zwischen Arbeit und Ruhe gestört (40f). Es gibt deshalb für den Christen auch keine Hierarchie der Berufe mehr. „Für jeden ist der beste Beruf derjenige, welcher am besten seine Persönlichkeit und die Erfüllung seiner Pflichten fördert ... Darum gibt es, sittlich betrachtet, nicht in sich bessere Arbeiten, sondern nur bessere Arbeiter" (118f).

R.s Leistung besteht darin, alte Wahrheiten der katholischen Moraltheologie in ihrer Relevanz für die Anthropologie wie für die Soziallehre in Erinnerung zu rufen. Er versucht, diese alten Wahrheiten nicht nur in einer ganzen Reihe von Aspekten im Hinblick auf die Familie, den Staat, die Kirche, die Wirtschaft und die Kultur zu erörtern, sondern auch mit einer Fülle von abweichenden Positionen und Entwicklungen zu konfrontieren. Hier wäre vielleicht weniger mehr gewesen. Die Arbeit wird dadurch gelegentlich breit und gerät in die Gefahr der Wiederholungen. Aber sie bleibt ein erhellender Beitrag zum Verständnis der anthropologischen, der sozialen und theologischen Bedeutung der Arbeit.

R. hat sich in seinem Werk von der Spiritualität von Josemaria Escrivá de Balaguer, dem Gründer des Opus Dei, inspirieren lassen. Dessen für die Christen, gerade für die christlichen Laien in den westlichen Industriegesellschaften so faszinierende Lehre bestand und besteht darin, daß sie sich durch die Arbeit , d. h. in der Welt und nicht abseits von ihr heiligen sollen. Wer dem Arbeitsethos jener Männer und Frauen begegnet ist, die sich von dieser Spiritualität haben anstecken lassen, wird bestätigen, daß das Salz des Christentums seine würzende Kraft nicht verloren hat. R.s Arbeit ist so nicht nur ein erhellender Beitrag zur katholischen Soziallehre, sondern zugleich zur Spiritualität des Opus Dei.

Köln Manfred Spieker

Holderegger, Adrian: **Suizid und Suizidgefährdung.** Humanwissenschaftliche Ergebnisse. Anthropologische Grundlagen. – Freiburg Schweiz/ Freiburg, Wien: Universitätsverlag Herder (1979). 377 S. (Studien zur theologischen Ethik Bd 5) kart.

Dreierlei erscheint dem Rez. an der von der theologischen Fakultät Fribourg unter den Referenten Prof. Mieth und Prof. Compagnoni als Moraltheologen und PD Dr. U. Rauchfleisch (Psychiatrie Basel) angenommenen Habilitationsarbeit besonders bemerkenswert:

1. Sie enthält einen methodisch anzuerkennenden Beitrag zu dem, was in Mausbach-Ermecke, Katholische Moraltheologie, Bd 1 (1954 und 1959) als der eigentlichen Moraltheologie vorauszuschikkenden Fundamentalethik und Fundamentalmoral grundgelegt wurde. Wer heute von dieser spricht, meint nicht einen Beitrag zur Allgemeinen Moraltheologie, vielleicht sogar nur einen Beitrag zu deren Normenlehre unter Ausschluß der Gewissenslehre, sondern die „Bereiche vormoralischer Lebens- und Sinnorientierung" (331). Es geht darum, die verschiedenen, vor allem ontologischen, psychologischen und soziologischen Aspekte jenes esse humanum bzw. esse christianum auf ihre von der Ethik bzw. Moraltheologie unter normativen Gesichtspunkten darzustellende Relevanz für das agere humanum bzw. agere christianum zu erforschen.

2. Anzuerkennen ist: „Damit haben wir die fundamentalen Elemente einer theologischen Therapeutik gewonnen, die sich grundsätzlich auf jede beschädigte und meliorisierungsfähige Lebenspraxis anwenden läßt" (331). Wenn man die Arbeit von H. insgesamt betrachtet, so könnte man in ihr einen Beitrag zur „Pastoralmedizin" sehen, die seit dem großen Opus von A. Niedermeyer, Handbuch der Speziellen Pastoralmedizin, 6 Bde, Wien 1949–1952, von kleineren Beiträgen abgesehen, noch keine Weiterführung erfahren hat.

3. Man muß die Arbeit als einen diskussionswürdigen Versuch ansetzen, die heute weit verbreitete Methode telologischer Normenbegründung praktisch an einem wichtigen Moralproblem zu erproben. „Damit ist behauptet, daß eine Selbstverfügungsnorm nicht deontologisch, d. h. nicht als absolut geltender Wesensprohibitiv, sondern nur telologisch, d. h. als Abwägungsprohibitiv gefaßt werden kann" (252).

H. bearbeitet sein Thema nach nicht näher definierten „humanwissenschaftlichen Ergebnissen" und „anthropologischen Grundlagen (so der Untertitel), zu denen die „sozialwissenschaftlichen Ergebnisse" (5) hinzugefügt werden sollen. In jeder dieser dreifachen Richtung wünschte man sich mehr definitorische und methodische Klarheit.

In der „Einleitung" (15–53) behandelt die Arbeit die allgemeinen Grundlagen für die wissenschaftliche Behandlung des „Suizid", worunter der Autor wertneutral die Selbsttötung versteht. Die allgemeine Charakterisierung als „Selbstmord" wird, weil negativ belastet, abgelehnt. Hier wird erkennbar, daß H. die in Freiheit vollzogene Selbsttötung als Verstoß gegen die von Gott gegebene sittliche Ordnung zunächst als ein vor-moralisches psychologisch-soziologisch-psychiatrisches Geschehen untersuchen will. Und das tut H. mit großer Umsicht, theoretischer Kenntnis und praktischer Erfahrung im Umgang mit den psychiatrisch als krank zu Beurteilenden. Mit Recht spricht H. davon, daß von der Anthropologie alle Normwissenschaften auszugehen haben. Allerdings geht H. dabei von seinem „humanwissenschaftlichen", „soziologischen", „psychiatrischen" Verständnis aus, das er mit einem transzendental-existenziellen-theologischen Verständnis verbindet. Eine Auseinandersetzung mit anderen, z. B. mit der kritisch-realistischen-seinstheologischen Interpretation im Horizont von Schöpfung und Erlösung tritt zurück oder unterbleibt ganz (vgl. 28ff). Vf. nennt sein Verfahren „integrierend-hermeneutisch", denn „‚die' Anthropologie gibt es nicht" (30). Hier stellt sich doch sofort die Frage: Wenn es keine seinsbegründete Lehre vom Menschen gibt, wie kann man dann einer relativistischen, utilitaristischen Ethik entgehen? Eine Norm für alle oder viele gibt es doch nur, wenn alle oder viele das gleiche (wenn auch je konkrete) Sein sittlich zu verantworten haben.

Im I. Teil (57–197) behandelt H. sorgfältig und wohl auch ziemlich umfassend die „statistisch-soziologischen Befunde" (57–122) und die „klinisch-psychiatrischen Aspekte des Suizids" (123–197). Insgesamt ein wertvoller Beitrag zur Pastoralmedizin (s. o.).

Im II. Teil (201–355) behandelt H. die „Grundlagen der anthropologischen Psychiatrie, der philosophischen und theologischen Anthropologie", wobei die „Grundannahmen der anthropologischen Psychiatrie und Voraussetzungen psychiatrischer Suizidologie" (204–253), die „Ermittlung theologischer Sinnhorizonte" (254–284) und „die theologische Anthropologie in ihrer Begründung und Korrektiv-Funktion" (285–334) zur Sprache kommen.

Die Philosophie und Theologie der Vorzeit übergeht Vf. völlig. Seine Gewährsmänner sind vor allem Metz, Schillebeeckx, Rahner, Moltmann u. a. Daß katholisch-theologische Anthropologie und die darauf aufbauende Ethik bzw. Moraltheologie nicht bloß im „Wort" der Schrift, sondern vor allem im Lehrwort der Kirche begründet werden muß – das NT ist ja doch schon das erste Zeugnis der Kirche für den auferstandenen und fortwirkenden Herrn! –, davon ist bei H. keine Rede. Desgleichen daß katholische Theologie kirchliche Glaubenswissenschaft und nicht freischwebende Spekulation ist. Mit Recht heißt es: (284): „Die theologische Ethik, die selbst in der theologischen Anthropologie

gründet, hat auch die Aufgabe ... lebenspraktische Relevanz nicht nur für beschädigte und suizidgefährdete Existenz, sondern für menschliche Existenz überhaupt zu ermitteln." Das sollte im Kapitel (285–335) geschehen.

Ein endgültiges Urteil über die Arbeit von H. glaubt der Rez. jedoch erst fällen zu können, wenn er die Fortsetzung der Grundgedanken vom H. in dessen Arbeit „Verfügung über den eigenen Tod?" Typen ethischer Argumentation am Beispiel der Selbsttötung, 1980, behandelt hat. Unklar ist die Bemerkung (256 Anm. 2): „Es sei nur am Rande vermerkt, daß die traditionelle Moraltheologie, insbesondere die Handbuchmoral der katholischen Ethik, den Suizid fast ohne Ausnahme nur unter norm-ethischen Aspekten verhandelt hat. Hier zeigt sich übrigens die Trennung von ‚Moral' (als Normbegründungswissenschaft) und ‚Pastoral' (als komplementäre Therapeutik des beschädigten Lebens) besonders deutlich."

Leider ist der Sprachstil des Vf.s der Neo-Sprache vieler heutiger Theologen, besonders auch Moraltheologen, verpflichtet. So heißt es z. B. (286): „Die psychiatrisch-philosophische Perspektive vermag die sich selbst auslegende menschliche Existenz als Selbstwertigkeit, die in ihrer Personalität, in ihrer Vernunft- und Freiheitsfähigkeit den Rang alles andern Vorfindlichen übersteigt, auszuweisen wie auch die Tatsache zu erhärten, daß sich menschliche Existenz, soll sie gelingen, aufgrund ihres vorgegebenen, natural-übergreifenden Bedingungszusammenhanges nicht beliebig gestalten kann." Und (306) heißt es: „Die eschatologische Dimension als kontrafaktische Pragmatik."

Leider ist das Stichwortverzeichnis unvollständig und daher kaum verwertbar. Wichtigste Stichworte wie z. B. Humanwissenschaft, Moraltheologie, Normethik und viele andere fehlen.

Wenn man heute sich angewöhnt hat, von „theologischer Ethik", statt von christlich-philosophischer Ethik und katholischer Moraltheologie zu sprechen, so bedeutet das keinen Fortschritt, ist aber wohl von symptomatischer Bedeutung ...

Witten Gustav Ermecke

Fernandez, A.: Nuevas Estructuras de la Iglesia. Exigencias teológicas de la Comuniôn Eclesial. – Burgos: Aldecoa 1980. 340 S. (Publicaciones de la Facultad de Teologia del notre de España sede de Burgos) kart.

Die umfangreiche Untersuchung des Pastoraltheologen an der Universität Madrid und an der Theol. Fakultät in Burgos informiert über den derzeitigen Stand der innerkirchlichen „cuatro grandes lineas de responsabilidad común" (14), der Beziehung Laie – Hierarchie, Priester – Bischof, der Bischöfe untereinander, der Bischöfe zum Papst. Zu ihrer Förderung wurden der Pastoralrat, der Priesterrat, die Bischofskonferenz und die Bischofssynode eingerichtet.

Die vier Gremien werden nacheinander behandelt. Nach einer Skizzierung der anhängigen Probleme werden jeweils im Anschluß an die ausführliche Wiedergabe der vorkonziliaren und konziliaren Erörterungen und ihrer Entwicklungslinien die nachkonziliaren Durchführungsbestimmungen zusammengestellt und kommentiert. Eine Übersicht über die Diskussion sowohl der theologischen Grundsatzfragen wie der kanonistischen Organisationsformen verdeutlichen die verschiedenen Perspektiven und die Unabgeschlossenheit der Konkretisierung. Instruktiv sind die Ausführungen über die supranationalen Bischofskonferenzen (251–256) sowie die Beziehungen der Bischofssynode zur Kurie und zum Kardinalskollegium (294–309). Eine jeweilige Übersicht hebt die Grundlinien der materialreichen, ausführlich im Wortlaut dokumentierten Darlegungen über die vier Pfeiler der communio ecclesialis heraus. Zusammen mit einer aufgeschlüsselten Bibliographie (311–340) qualifiziert sich die Untersuchung als ein solides, auskunftsreiches und aussagekräftiges Quellenwerk, das die Entwicklung bis Johannes Paul II zuverlässig darbietet und aus pastoraler Sicht bewertet.

Mainz Josef Georg Ziegler

Schmälzle, Udo Friedrich: **Ehe und Familie im Blickpunkt der Kirche.** Ein inhaltsanalytisches Forschungsprogramm zu Zielwerten in deutschen Hirtenbriefen zwischen 1915 und 1975. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1979). XIV, 466 S. (Freiburger theologische Studien, Bd 113) kart. DM 68.–

Um von vornherein falschen Erwartungen an dieses Buch zu wehren, sei darauf hingewiesen, daß der Untertitel seinen Inhalt angemessen kennzeichnet. Dazu einige erläuternde Hinweise:

In familiensoziologischen Abhandlungen begegnet nicht selten die Vermutung, die auffällig intensiven Bemühungen der Kirche um Ehe und Familie gälten im Grunde weniger diesen zentralen Institutionen menschlichen Zusammenlebens als vielmehr ihrem eigenen Überleben; verstärkt wird diese These durch die Beobachtung, daß religiöse und kirchliche Vorstellungen sich schädlich auf das Familienleben und darüber hinaus auswirkten. Damit ist die gesamte kirchliche Familienpastoral einem radikalen Ideologieverdacht ausgesetzt. Subtile theologische Rechtfertigungsunternehmen allein vermögen sie kaum in ihrer Glaubwürdigkeit zu rehabilitieren. Es gilt, die faktische Familienpastoral mit ihren Leit- bzw. Zielvorstellungen zu überprüfen. Da das nur ausschnitthaft geleistet werden kann, schlägt Vf. vor, die Gesamtheit der Hirtenbriefe der deutschen Bischöfe zur Thematik Ehe und Familie aus den Jahren 1915–1975 einer quantitativen Inhaltsanalyse zu unterziehen. Die Hirtenbriefe sind deswegen ein geeignetes Untersuchungsobjekt, weil sie einerseits die verbindliche Auffassung der katholischen Kirche referieren, diese andererseits auf die aktuellen Erfordernisse hin konkretisieren. Die für die weitere Untersuchung zentrale Fragestellung lautet nun, wie die Hirtenbriefe so analysiert werden können, daß ihren Intentionen Rechnung getragen wird. An sie mit dem von Sozialwissenschaftlern geäußerten Ideologieverdacht heranzugehen verbietet sich ebenso wie das Einnehmen einer apologetischen Position. Alles kommt darum auf das Kategoriensystem an, das der Inhaltsanalyse zugrundegelegt wird.

Die Ausarbeitung eines entsprechenden Kategoriensystems macht den Hauptteil dieser umfangreichen Studie aus. Dieses muß, sollen Ehe und Familie nicht bloß auf ihre sozialwissenschaftlich relevanten Aspekte reduziert werden, sondern auch mit ihren theologisch bedeutsamen Anteilen zur Geltung kommen können, eine hinreichende Tiefenstruktur aufweisen. Hierfür entwickelt Vf. ein komplexes Forschungsinstrumentar, dessen bemerkenswerte Eigenart in der Kombination von wert- und systemanalytischen Verfahren liegt.

Vf. leistet damit einen beachtlichen Beitrag zur methodologischen Weiterentwicklung der Inhaltsanalyse, an dem die empirische Sozialforschung kaum wird vorbeigehen können. Doch nicht nur unter diesem Aspekt ist die Lektüre dieser Arbeit ergiebig. Die Entwicklung eines differenzierten Kategoriensystems setzt die Kenntnis des Forschungsstandes in den verschiedenen, die Problematik berührenden Bereichen voraus. So präsentiert diese Arbeit nicht nur wichtige empirische Forschungsergebnisse aus der Familiensoziologie sowie der religiösen Sozialisationstheorie; sondern sie referiert auch ausführlich die hierzulande weitgehend unbekannte angloamerikanische Literatur zur Soziologie menschlicher Fruchtbarkeit und ehelicher Stabilität sowie zur Sanktionsforschung.

Die Arbeit zeichnet eine hohe Verläßlichkeit im Detail aus, so daß sie zu einer Information in den verschiedensten, die Familienpastoral tangierenden Bereichen herangezogen werden kann; ein beigefügtes Stichwortverzeichnis erleichtert eine solche Benutzung dieses Buches. Insgesamt bekommt der Leser eindrucksvoll demonstriert, welche Vielfalt von Dimensionen und Aspekten eine Familienpastoral berücksichtigen muß, die nicht hinter den mittlerweile erreichten Wissensstand auf diesem Gebiet zurückfallen will. In dieser Hinsicht steuert bereits diese Studie trotz ihrer Vorläufigkeit wichtige Impulse zur Theorie und Praxis der Familienseelsorge bei; die vordringlichsten Problemzonen z. B. werden abschließend ausdrücklich zur Sprache gebracht.

Gleichwohl läßt die Arbeit noch Erwartungen offen. Insbesondere möchte man wissen, welche Ziel- und Werthierarchie bezüglich der Familienpastoral in den bischöflichen Dokumenten vorherrscht; die Veröffentlichung der entsprechenden Ergebnisse der Inhaltsanalyse stellt Vf. in Aussicht. Inwiefern im Anschluß daran eine Handlungslehre zur Korrektur und Verbesserung der gegenwärtigen Familienpastoral, die das propter homines wirklich ernst nimmt, entwickelt werden kann, muß offen bleiben.

Vf. möchte seine Arbeit verstanden wissen als einen Beitrag zum interdisziplinären Dialog zwischen Sozialwissenschaften und Theologie. In methodologischen Zwischenbemerkungen bzw. Exkursen geht er auf diese Problematik explizit ein. Mit der Entstehungsgeschichte dieser Untersuchung – sie ist 1972 begonnen worden – hängt es zusammen, daß diese Ausführungen zum großen Teil dem gegenwärtigen Diskussionsstand nicht mehr entsprechen. Manches, was Vf. noch breit problematisiert, ist mittlerweile selbstverständlich geworden; komplexere Fragestellungen sind ins Blickfeld gerückt. Zu bemängeln ist vor allem, daß Vf. die Positionen von Sozialwissenschaften und Theologie zu eindimensional und konträr charakterisiert; hier wurden zu grobe Vereinfachungen vorgenommen.

Nebenbei sei bemerkt, daß durch einen Druckfehler auf den Seiten 445/446 im Literaturverzeichnis eine Reihe von Titeln nicht auffindbar ist.

Zusammenfassend kann festgehalten werden: Neben der vorbildlichen Erarbeitung eines Instrumentariums zur quantitativen

Inhaltsanalyse liegt der Wert dieser Arbeit in der auf dem Hintergrund des humanwissenschaftlichen Forschungsstandes erfolgten selbstkritischen Analyse kirchlichen Denkens und Handelns im Bereich von Ehe und Familie.

Münster Norbert Mette

Tenzler, Johannes: **Selbstfindung und Gotteserfahrung.** Die Persönlichkeit C. G. Jungs und ihr zentraler Niederschlag in seiner „Komplexen Psychologie". – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1975. 400 S. (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik N.F. 31) kart. DM 38.–

Zottl, Anton: **Erfahrung und Gegenwärtigkeit.** Dialogische Folien über der Anthropologie von Carl Rogers. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1980). 404 S. geb. DM 68.–

Das Mißtrauen im kirchlichen Leben gegen die Psychologie, vor allem in deren Ausformung als Tiefenpsychologie, scheint immer noch nicht überwunden zu sein. Man hat Angst vor einem „Subjektivismus" und einer „Selbstverwirklichung", die schon manchen religiös in die Krise gebracht hat. Doch läßt sich die Entwicklung, die Freud angestoßen hat, nicht mehr aufhalten. Tillich charakterisierte sie folgendermaßen: Die Tiefenpsychologie „hat die Theologie praktisch und theoretisch gezwungen, die subjektive Seite der christlichen Existenz so ernst zu nehmen wie die objektive" (WW VIII 329). Die pastoraltheologische Konsequenz wäre, daß das Säen des Evangeliums nicht allein in der Bereitung des Samens bestehe, sondern auch und zunehmend in der Sorge und Bereitung des Ackers. Man könnte noch das Wort von C. G. Jung dazu nehmen: „In einer seelisch unterernährten Menschheit kann Gott nicht gedeihen."

In diese Situation hinein sprechen zwei theologische Arbeiten, die sich theoretisch mit Tiefenpsychologie beschäftigen und sie zu integrieren versuchen. Beider Anliegen ist auch, die Kluft zwischen Theologie und Psychologie aufzufüllen, so daß das besagte Mißtrauen schwinden könnte. Beide sind beladen mit Wissenschaftlichkeit bis zum Rande. Sie bleiben demgemäß im Theoretischen stehen, was als erster Schritt ja notwendig ist, um eine fruchtbare Beziehung zwischen Pastoraltheologie und Tiefenpsychologie aufbauen. Andererseits werden dadurch Fragen angestoßen, die ohne Antwort bleiben. Jedoch, was theoretisch behandelt wird, setzt sich nach einigen Jahren an der Basis nieder, und wirkt als Nährboden für die Praxis.

Die Arbeit von Johannes Tenzler beschäftigt sich mit C. G. Jung unter einem speziellen Gesichtspunkt: Die Beziehung der persönlichen Entwicklung Jungs zu seiner Theorie, die zuerst unter der Bezeichnung „Komplexe Psychologie" lief (diesen Terminus behält Tenzler bei), von Jung selbst jedoch später als „Analytische Psychologie" bezeichnet wurde (unter Abhebung von Freud's Psychoanalyse). Jeder hat seine „eigene Psychologie", gewiß, nur die genial begabten Psychologen greifen so tief, daß das Allgemeinmenschliche der Psyche ans Tageslicht gehoben wird, so bei Jung, einem der Pioniere der „Tiefen"-Psychologie. Dies ist der Inhalt des 1. Teiles der Arbeit, der sich in selbstgewählter Engführung mit entscheidenden Jugenderlebnissen Jungs beschäftigt.

Im für uns wichtigeren Teil wird das Gottesbild Jungs, das er vor allem in seinem Buch „Antwort auf Hiob" gezeichnet hat, mit der Theologie konfrontiert. Wenn Jung immer wieder betont, daß er nur über die Gottesimago in der Seele rede, aber nicht über die Existenz Gottes, so formuliert das Tenzler in seiner Sprache: Jung habe den „Überstieg von der Phantasie in den personalen Bereich der Transzendenz" (382) nicht vollzogen. Nach dieser Unterscheidung hält der Autor jedoch als Ergebnis der ganzen Untersuchung fest: 1. In der „Gefäßhaftigkeit der archetypischen Rohformen" liegt der eigentliche Wert der Jungschen Archetypenlehre. 2. Bei Abschließung von diesem Seelenbereich „tritt auf die Dauer unweigerlich eine Verödung religiösen Lebens ein" (378). Puritanismus und „nackte Ethik" seien die Überreste. 3. Deshalb sei eine Aneignung der aus dem Unbewußten heraus wirksamen Imagination nötig.

Tenzler fordert eine Aneignung des archetypischen Materials durch Transzendieren in Konfrontation mit dem geoffenbarten Gott in Christus. In dieser Forderung stimmt der Autor überein mit der bisherigen Auseinandersetzung der Theologie mit Jung.

Die daran anschließenden Fragen der Pastoraltheologie würden nun lauten, ob und wie sich die „archetypischen Rohformen" verändern, wenn sie mit dem Evangelium konfrontiert werden. Läßt sich die „naturale Mystik" Jungs (382) ohne weiteres überführen in das Christliche, sofern nur der Schritt zur Transzendenz getan würde, oder gibt es eine „Konversion der Archetypen"?[1] Denn nach Romano Guardini gilt für die Beziehung zwischen den Äußerungen der natürlichen religiösen Anlagen im Menschen und der Epiphanie Gottes in Christus: „Zu jeder spontanen Frömmigkeit sagt Christus zunächst nein."[2] Die Arbeit von Tenzler wird pastoraltheologisch fruchtbar, wenn in Praxis und Theorie die Conversio der Archetypen geübt und wissenschaftlich analysiert wird.

Das Mißtrauen der Theologie gegen die Psychologie wird auch genährt von der Angst, im „Subjektivismus zu ertrinken". Wie aber, wenn Subjekt und Objekt nicht getrennt gesehen werden, sondern die verbindende Klammer, also das Zusammentreffen, die Begegnung, die Interaktion in den Blick genommen wird? Dahin zielt das zweite Buch, über das berichtet werden soll. Anton Zottl arbeitet über Carl Rogers, den Praktiker und Theoretiker der Gesprächsführung, sowohl in Therapie wie im Lernprozeß.

Rogers Praxis der Gesprächsführung ist die Grundlage für alle Arten von Gruppenarbeit. Sie wurde erarbeitet in der Therapie von seelisch zu Behandelnden. Ihr Programm ist deutlich gekennzeichnet durch die Titel seiner wichtigsten Bücher (in deutscher Übersetzung): Die „nicht-direktive Beratung" – im Gegensatz zur direktiven, Richtung bestimmenden, autoritären Gesprächsführung. „Die klientbezogene Gesprächstheorie" – im Gegensatz zur thematischen Gesprächsführung. „Partnerschaft" – die Beziehung, die Interaktion, das Gesamtgefüge stehen jetzt im Mittelpunkt der aus der Praxis abgelesenen Theorie. Diese Methode appelliert an das Selbstentdeckenlassen, an das Aufdecken der Selbstverborgenheit, an die eigene Initiative, an die Kreativität, an das „Selbst", an den Personkern: dadurch erfolgt Heilung in der Therapie, dadurch erfolgt Realisation beim Lernen. Alle diese Erfahrungen besagen, daß „der Mensch klüger ist als sein Intellekt" (C. Rogers, zit. 129). Und – so könnte man den Zusammenhang mit der Theologie klarlegen: dadurch könnte auch der Glaubensakt erfolgen. Bei dieser Methode „schöpferischer Gewaltlosigkeit" geraten Wahrheit und Liebe in Wechselwirkung.

Im Mittelpunkt des Konzeptes von Rogers steht demgemäß die Gegenwart, der schöpferische Augenblick solchen Gespräches (und nicht die Vergangenheit wie bei Freud, von dem er sich immer wieder absetzt; wobei anzumerken ist, daß er Jung leider nicht gekannt zu haben scheint).

Das Anliegen des Autors ist nun nicht Rogers zu bewerten, oder Konsequenzen zu ziehen für die Pastoral, sondern „Erfahrung mit den Erfahrungen Rogers" (169) zu machen. Er will mit ihm ein „Gespräch führen als Hör- und Lernprozeß" (96). Das besagt näherhin, er will den kreativen Augenblick, die Erfahrung in der „Gegenwärtigkeit", die Balance zwischen Unmittelbarkeit und Vermittlung analysieren. Die Elemente dieses Prozesses sind „die räumliche Gegenwart, das Selbst, das Einander und der Andere, die Präreflexibilität organischen und existentiellen Verstricktseins, die be-deutende Leiblichkeit, das Fehlen jeglicher Zweckrationalität, die Hingabe und das interpersonale Wir" (383). Das Zitat soll sowohl einen Eindruck vom Stil dieser Arbeit wie von der Streubreite der berührten Probleme geben. Dem Vf. kommt es dabei weniger auf die Ergebnisse an, als um die gewonnenen „Perspektiven" (376), mit denen sich „Theologie selbst besser verstehen lernt".

Nach einer lesenswerten Beschreibung von Leben, Arbeit und Entwicklung der Lehren Rogers geht nun der Autor so vor, daß er Folien über die Erfahrungen und die Theorie von Rogers legt (wie man durchsichtige Blätter mit je verschiedenen, aber bestimmten eingezeichneten Koordinaten auf eine Landkarte legen kann, um dadurch je verschiedene Vergleichsmomente und Perspektiven zu erarbeiten).

So wird die Anthropologie Rogers gesehen unter der „pragmatischen Folie" (vor allem nach J. Dewey), unter der phänomenologischen Folie (vor allem nach Husserl), unter der „daseinsanalytischen Folie" (vor allem nach Binswanger) und unter der „theologischen Folie" (vor allem nach K. Rahner, U. v. Balthasar, Tillich, B. Welte u. a.). In dieser Besprechung interessiert die „theologische Folie", wobei Vf. gleich eingangs wieder bemerkt, daß

[1] Beispiele sind aufgeführt in Josef Goldbrunner, Realisation. Freiburg 1966, 198–203.

[2] Romano Guardini, Die Offenbarung, Würzburg 1940, 89.

„die Konsequenzen aus diesen Einsichten für die wissenschaftliche Theologie selbst und die pastorale Praxis... nicht mehr Thema dieser Arbeit" seien (326).

Die Betonung des gegenwärtigen Augenblicks im Glaubensgeschehen (sowohl Stiftung wie Wachstum des Glaubens) fixiert den analysierenden Blick auf die Erfahrung im Glaubensakt – in Freiheit, in Kreativität, in Gegenwärtigsetzung, z. B. im „Hineinziehen des geschichtlichen Vorganges (des Lebens Jesu) in die Gegenwart des Lesers" (373), durch Meditation, so daß wirklich „Internalisierung" erfolgt. Im weiten Umkreis dieser Problematik liegen Themata wie Gegenwärtigkeit und Geschichte, Heilsgeschichte, die Verbindung von „Jetzt und ewigem Augenblick" (327). In solcher „Gegenwärtigung" ereignen sich: Begegnung – kreatives zu-sich-selbst-Kommen – und Glaube, bis hin zu den Erfahrungen von Weisheit (366), von „geistlichen Sinnen" (371f) und von Liebe (376f). Die verbindende Klammer ist die Methode Rogers von der „Haltung methodischer Gewaltlosigkeit" im Gespräch, von der auch die Verkündigung getragen werden sollte. Nur dadurch lasse sich die Erfahrung vermitteln, daß „Wahrheit und Liebe korrelativ" seien (11).

Durch die methodische Selbstbeschränkung des Autors auf das rein Theoretische ist seine Arbeit mehr dem Bereich der Fundamentaltheologie als der Pastoraltheologie zuzurechnen. Sie ist ein Beleg dafür, daß das Mißtrauen der Theologie gegenüber dem Bereich der Psychologie überwunden werden kann, ja muß, um auch der subjektiven Seite des Glaubensaktes gerecht werden zu können.

Pastoraltheologisch wäre zu wünschen, daß die Erfahrungen des Autors mit dem Konzept Rogers nun auch praktisch der Seelsorge zur Verfügung gestellt werden könnten, so daß dieses nicht nur in naiver Unbefangenheit benützt, sondern kritisch geläutert Hilfe zur Seelsorge sei. Gedacht ist dabei vor allem auch an die sog. „Empathie", die sowohl in der therapeutischen, wie in der seelsorgerlichen Kommunikation eine entscheidende Rolle spielt. Das Bindeglied zwischen Rogers Menschenbild und dem christlichen Menschenbild dürften wohl die Begriffe „Person" und „Symbolisation" sein, die dann allerdings auch definiert werden müßten.

Regensburg Josef Goldbrunner

Ciferni, Andrew Dominic: **The Post-Vatican II Discussion of the So-Called Praemonstratensian Rite.** A Question of Liturgical Pluriformity. – Notre Dame, Indiana: Departement of Theology 1978 (Published by University Microfilms International, AnnArbor, Michigan). X, 271 S. kart. $ 28.–

Das II. Vatikanum stellte in seiner Liturgiekonstitution 1963 fest: „Darum beschließt das Heilige Konzil, für die Förderung und Erneuerung der Liturgie folgende Grundsätze ins Gedächtnis zu rufen und praktische Richtlinien aufzustellen. Unter diesen Grundsätzen und Richtlinien sind manche, die sowohl auf den römischen Ritus wie auf alle Riten angewandt werden können und müssen. Indes sind die folgenden Richtlinien so zu verstehen, daß sie nur für den römischen Ritus gelten, es sei denn, es handle sich um Normen, die aus der Natur der Sache auch die anderen Riten angehen" (Art. 3).

Vf. der Diss. war bis 1978 Sekretär der ständigen Liturgischen Kommission der Praemonstratenser und seit 1970 beteiligt an der liturgischen Erneuerung in seinem Orden von Regularkanonikern, der zu den fünf Orden gehört (außer ihm noch die Dominikaner, Karmeliter, Kartäuser und Zisterzienser beider Observanzen), die auch nach Herausgabe des Missale Romanum 1570 (und des Breviarium Romanum 1568) ihre liturgischen Sondertraditionen bewahrt haben. Angesichts tiefgreifender Änderungen der römischen Liturgie und der Einführung der Muttersprache haben die Dominikaner und Karmeliter in den vergangenen Jahren ihre Eigentradition aufgegeben und die römische Liturgie in ihren muttersprachlichen Ausprägungen angenommen.

Ziel dieser Diss. ist „an attempt to chronicle a recent problem of liturgical change in a particular international religious order"; „the order's attempt to grapple with the question of retaining its particular liturgical usages, many of which have been celebrated since the origins of the order (1120–1121)" (S. II). Die Arbeit unterrichtet ausführlich über die Wiederherstellung der Praemonstratenserliturgie 1869 bis 1962 (68–110) und die nachkonziliaren Diskussionen und Entscheidungen über die Liturgie bis 1978 (111–255). Diese Seiten berichten über Strukturen des Ordens, Richtungskämpfe, Beschlüsse, auch Frustrationen sowohl mit vorkonziliaren Entscheidungsmechanismen, die „von oben" kamen, als auch mit den nachkonziliaren Diskussionen, die „von unten" getragen wurden und dementsprechend sich langwieriger gestalteten. Der Stand der ordensinternen Liturgiereform, die zum allergrößten Teil in der Übernahme muttersprachlicher Ausgaben des römischen Ritus bestand und sich im Augenblick auf die noch nicht abgeschlossene Revision der Eintritts- und Profeßriten sowie der im Orden immer bewahrten Taufvesper der Osteroktav und einer anderer kleinerer Teile beschränkt, ist auch heute (1981) noch der gleiche wie bei Abschluß der Diss. 1978.

Diesem Teil der Arbeit gehen voraus ein Kapitel über die Bedeutung des Wortes „Ritus" (1–34) und eine Übersicht über die Liturgien der beiden anderen Orden, die ihre eigenen Ausprägungen auch nach dem Konzil beibehalten haben, der Kartäuser und der Zisterzienser, sowie eine kurze Geschichte der Praemonstratenserliturgie (35–67).

Es ist wichtig, die Bedeutungsverschiebungen des Wortes „Ritus" im Verlauf des Mittelalters und der Neuzeit bis zur nachkonziliaren Situation zu bemerken, um vor Fehlinterpretationen kirchlicher Dokumente gefeit zu sein. Vf. zeigt drei in der Geschichte zur Geltung kommende Bedeutungen des Wortes auf: 1. Ritus als Bezeichnung der Texte und Ordnungen, die bei der Feier z. B. der Eucharistie oder der Stundenliturgie gebraucht werden, z. B. ritus celebrandi missam usw.; 2. Ritus als Bezeichnung des Gesamtgefüges liturgischer Bräuche und Überlieferungen, die zu einer bestimmten kirchlichen Tradition mit ihrem eigenen liturgischen Erbe gehören, sei es, daß dieser Ritus außerdem ein eigenständiges Kirchenrecht und spirituelles Erbe besitzt (z. B. Byzantinischer Ritus) oder daß dieser Ritus als Synonym für die liturgische Sondertradition von Mailand, Toledo und Braga gebraucht wird, ohne daß diese Teilkirchen ein von Rom losgelöstes Kirchenrecht oder eine autarke Hierarchie besitzen. Weiterhin wird in dieser Bedeutung „Ritus" angewandt für die liturgischen Sondertraditionen der fünf oben genannten Orden; 3. Ritus als Bezeichnung für Kirche, wobei das Gesamtgefüge liturgischen, kanonischen, disziplinären und spirituellen Erbes gemeint ist (z. B. ritus latinus = ecclesia occidentalis).

Im nachkonziliaren Sprachgebrauch wird die 1. Bedeutung meistens durch „ordo" ersetzt. Die 2. Bedeutung wird nur angewandt für liturgische Bestimmungen der Ostkirchen und der lateinischen Kirche. Während dabei die liturgischen Traditionen Roms, Mailands, Toledos und Bragas weiterhin „Ritus" genannt werden (wobei alle erneuerten liturgischen Feiern auch der nicht-römischen Traditionen von der Sakramenten- und Gottesdienstkongregation konfirmiert werden müssen), wird diese Bezeichnung für die Sondertraditionen der fünf Orden nicht mehr gebraucht (deshalb auch im Titel „the so-called Praemonstratensian rite"). Die 3. Bedeutung ist praktisch verschwunden zugunsten der Bezeichnung „Kirche".

Was die liturgische Erneuerung bei den Kartäusern betrifft, so sind seit dem Generalkapitel 1975 die liturgischen Ordnungen dieses Ordens wieder integrierter Teil der erneuerten Statuten (liber 5 de temporibus liturgicis, l. 6 de divino Officio, l. 7 de liturgia eucharistica, l. 8 de ritibus [!] et suffragiis) und schließen sich somit an die Zeit der Ordensgesetzgebung vor 1581 an (45 nicht erwähnt). Die gesamte Liturgie ist dabei aufgrund des eremitischen Charakters des Ordens (vgl. Statuten 5.36.3f) von nur wenigen geringfügigen Änderungen gegenüber der bisherigen Ordnung gekennzeichnet. 1979 hat die Grande-Chartreuse ein Diurnale Cartusiense nach Anleitung der in den Büchern 5 und 6 der erneuerten Statuten reformierten Stundenliturgie herausgegeben. Außerdem sind seit 1970 einige Teile der Kartäuserliturgie erneuert erschienen, die sich auf Teile der Eucharistiefeier und der Stundenliturgie beziehen.

Die Ausführungen über die Zisterzienserliturgie (45–55) bedürfen für die Erneuerung der Eigenliturgie einiger Ergänzungen. Der Generalabt der Zisterzienser, Sighard Kleiner, und der damalige Generalabt der Zisterzienser von der strengen Observanz („Trappisten"), Ignace Gillet, approbierten am 13. Nov. 1969 den Ordo Missae und die Institutio Generalis Missalis Cisterciensis, die aufgrund liturgiewissenschaftlicher und ordensgeschichtlicher Studien der letzten Jahrzehnte sowie auf der Grundlage des 1969 erschienenen Ordo Missae und der Institutio Generalis Missalis Romani verfaßt worden waren und in den Klöstern beider Observanzen zur Geltung kommen sollten. Die römische Konfir-

mierung ist allerdings bis heute noch nicht ausgesprochen worden. Mit Protokollnummer 525/71 vom 8. Juni 1971 hat die Gottesdienstkongregation gestattet, gewisse Teile aus der Eigenliturgie der Messe beizubehalten (vgl. Notitiae 8 [1972] 12). Die 1976 in Poblet (Spanien) erschienenen Praenotanda ad Directorium divini Officii ordinis Cisterciensis, auctoritate Capituli generalis de mandato Abbatis generalis et Synodi ordinis editum, enthalten im 1. Teil die Grundzüge des reformierten zisterziensischen Kalenders (5–31), im 2. Teil Normen über die Stundenliturgie (Institutio Generalis Liturgiae Horarum pro ordine Cisterciensi, 1974, und Erläuterungen); außerdem Vorschriften über Totengedächtnisse etc. Des weiteren liegen einige von der Generalsynode der Zisterzienser ad experimentum approbierte Ritualteile erneuert vor.

Für die 1978 herausgegebene Liturgia Horarum ordinis Cisterciensis, die in der Abtei Heiligenkreuz bei Wien entstand, vgl. B. Vošicky OCist, Das neue lateinische Cistercienser-Stundenbuch: Liturgisches Jahrbuch 29 (1979) 237–242.

An Ausstellungen sind zu nennen:

„Letentur caeli" vom 6. Juli 1439 sollte nach der Ausgabe Conciliorum Oecumenicorum Decreta, Bologna ^{3}1973, 523–528 zitiert werden (3). Die Acta et Documenta und die Acta Synodalia des II. Vatikanum wurden leider für die in der Diss. behandelten Fragen nicht konsultiert (22). Auch nach 1974 wird der Ausdruck „ritus particularis" für die Eigenliturgie Mailands gebraucht (vgl. Notitiae 11 [1975] 45 [Konfirmierung des zweibändigen Messale Ambrosiano). 238.346; 12 [1976] 136.311; 13 [1977] und 14 [1978] wird der Mailänder Ritus nicht erwähnt); Toledo wird ebd. 12 (1976) 305 als vollständig zu den Diözesen des römischen Ritus gehörig aufgeführt. Als Besonderheit erscheinen unter der Überschrift „Ritus et celebrationes particulares" die Zisterzienser von der strengen Observanz mit der Konfirmierung der Krankensalbung und Buße sowie der Praenotanda und des Ordinariums der Liturgia Horarum (Protokollnummer 1624–1625/74 vom 20. Juni 1974: Notitiae 11 [1975] 43, zusammen mit der Konfirmierung besonderer Feiern für andere Teilkirchen und die Amerikanisch-Kassinesische Kongregation der OSB), was ein Versehen sein könnte, da die Zisterzienser, Kartäuser und Praemonstratenser sonst immer den übrigen Orden ohne Eigenliturgie gleichgestellt werden (32). Die Consuetudines Guigonis sind nicht mehr nach PL 153 zu zitieren, sondern nach Maurice Laporte (Hg.), Aux sources de la vie cartusienne, IV Edition critique des Consuetudines Cartusiae. V–VII Sources des Consuetudines Cartusiae, Grande-Chartreuse 1962–1971 (38). Zur Frage der frühen Kartäuserliturgie wurde nicht konsultiert Hansjakob Becker, Das Tonale Guigos I. Ein Beitrag zur Geschichte des liturgischen Gesanges und der Ars Musica im Mittelalter, München 1975 (Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissanceforschung 23) (39). Die berühmte Epistola X contra Bernardum Petrus Abälards ist neu editiert von Jean Leclerq in Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis 9 (1953) 104f (nicht mehr PL 178) (48). Die grundlegenden Texte der Zisterzienserreform ab 1098 sind jetzt zugänglich in der kritischen Edition von Jean de la Croix Bouton OCSO und Jean Baptiste van Damme OCSO, Les plus anciens textes de Cîteaux. Sources, textes et notes historiques, Achel 1974 (Cîteaux. Commentarii Cisterciensis. Studia et Documenta II) (49).

Aufgrund von Zeitdruck (VI) sind etliche Druckfehler, 74f ein unvollständiger Satz stehengeblieben.

Die Diss. zeigt (197), daß der Hauptanstoß für eine intensive Auseinandersetzung mit der Frage der Beibehaltung der Eigenliturgie nach dem II. Vatikanum nicht aus dem Orden selbst kommt, sondern ausgelöst wurde durch eine Anfrage des damaligen Sekretärs der Gottesdienstkongregation, A. Bugnini, vom Januar 1974, die als Zeichen der Ermutigung interpretiert werden sollte. Es geht auch „Rom" nicht darum, alles streng nach einem Muster auszurichten; dort, wo die Kirche ein farbig-buntes Gewand trägt, dient auch dieses der Verkündigung. Nicht nur Liturgiewissenschaftler, die diese Diss. lesen, und Kirchenhistoriker, für die sie eine lohnenswerte Lektüre darstellt, werden mit dem Vf. das Prinzip bejahen „that each community have the right to adapt the liturgy to its local situation" (V); die Arbeit zeigt, daß liturgische Mannigfaltigkeit für das Leben der Kirche von Vorteil ist.

Münster Thaddäus A. Schnitker

Baier, Walter: **Untersuchungen zu den Passionsbetrachtungen in der Vita Christi des Ludolf von Sachsen.** Ein quellenkritischer Beitrag zu Leben und Werk Ludolfs und zur Geschichte der Passionstheologie. Bd 1–3. – Salzburg: Institut für englische Sprache und Literatur, Universität Salzburg 1977. Bd 1: 195 S., Bd 2: S. 197–389, Bd 3: S. 391–614 Analecta Cartusiana 44) kart. Gesamtpreis für alle Bde DM 85.–

Am Schicksal vorliegender Rezension (die Arbeit kam erst nach Irrwegen beim Rez. an) lassen sich auch die Hindernisse ermessen, die den Weg zu dem immer noch unerforschten Gebiet spätmittelalterlicher Spiritualität versperren. Kaum jemand wagt sich an diese Forschung, obgleich über ihre Notwendigkeit kein Zweifel besteht: Im gelebten Christentum des Spätmittelalters – nicht in den akademischen Diskussionen – wurden doch die Weichen gestellt, die zu Luther und Calvin, aber auch zu Ignatius und Teresa führen; hier entschied sich dasjenige, was später der „Beginn der Neuzeit" genannt wurde.

Welch wichtigen Weg vorliegende Arbeit in dies Dickicht hineingeschlagen hat, zeigt schon das Vorstellen des behandelten Stoffes. Der um 1300 geborene Norddeutsche, Ludolf von Sachsen, machte als Dominikanermönch seine Studien, trat aber 1340 in die Straßburger Kartause ein. Berühmt wurde er durch sein dickleibiges Hauptwerk: Vita Jesu Christi e quatuor Evangeliis et scriptoribus orthodoxis concinnata; schon H. Boehmer schrieb, daß jede ältere Bibliothek „eine oder mehrere Handschriften und Inkunabeln" davon besaß. Allein zur Sammlung der Münchener Staatsbibliothek notiert B., daß er die zehn wichtigsten Handschriften des dortigen Bestands eingesehen habe. Bezeichnender ist noch der Einfluß des Buches. Er beginnt mit Ludolfs Mitbruder, Heinrich Egher von Kalkar (dem Inspirator Geert Grootes), ist in der Devotio moderna und in den benediktinischen Reformbewegungen des Spätmittelalters greifbar, geht nach Frankreich (wo er besonders stark wurde) und Spanien; Abt Cisneros (1455–1510) schreibt ihn dem Ordensnachwuchs als Lektüre vor. Für Ignatius von Loyola wurde die Vita Christi zum Bekehrungsbuch (H. Rahner).

Als erstes nun waren L e b e n u n d W i r k e n des Kartäusers zu untersuchen (1. Bd). Zeitlebens bewahrte sich Ludolf das dominikanische Erbe des „Verkündens", wie auch die 5 anderen selbständigen Schriften neben der Vita Christi und einigen Vor- und Neben-Arbeiten zu ihr zeigen.

Die schwierigste Aufgabe war das Aufspüren der Q u e l l e n u n d V o r l a g e n der Vita Christi, was bekanntlicherweise für diese Zeit schwierig ist, da nur die älteren, klassischen damals als Quellen angegeben wurden. Die (literarisch) wichtigste darunter ist die Vita Christi des Augustinereremiten Michael von Massa († 1337). Doch darüber hinaus zeigt sich eine lange Traditionskette. Da Ludolf und Michael auch gemeinsame dritte Quellen benutzten und da beide längere Zeit in verschiedenen Ansätzen am Text arbeiteten, gestaltet sich die Analyse überaus kompliziert. Mit dem Stichwort „Vita Christi" wird überdies die mittelalterliche Geistesgeschichte fast in ihrer Gänze berührt. Das für breite Leserkreise geschriebene Werk möchte dem frommen Leser eine, aus der Fülle der Tradition geschöpfte, „Gesamt"-theologie in anschaulicher meditativer Weise anhand der Leben-Jesu-Meditationen vorlegen. An vielen Stellen (besonders III, 391–448) schreitet B. die vielen Vorläufer und Traditionsströme ab, die in Ludolfs Werk einfließen: Theologie, Frömmigkeit, Liturgie, Ikonographie; aber auch die Realistik der Kreuzzugsfrömmigkeit oder die von J. A. Jungmann herausgearbeitete „germanische" Geisteshaltung. B. gelingt es, in diese Fülle eine Ordnung zu bringen (wobei er manchmal zu sehr das Gemeinsame gegenüber dem Unterscheidenden aufzeigt). Hier werden zweifelsohne weitere Forschungen noch Genaueres und auch Divergierendes aufzeigen, was jetzt schon einige (wie uns scheint, allerdings ungerechtfertigte) Beanstandungen aus der Schule de Bruins versuchen.

Solche Fragen sind nur zu klären anhand von Quellenforschungen und Handschriftenvergleichen. Hier leistet B. Vorbildliches. Obgleich es eine Binsenwahrheit ist, daß ein spätmittelalterlicher Autor wie Ludolf von Sachsen mit Textsammlungen arbeitet (Ludolf benutzte z. B. die Catena Aurea des Thomas von Aquin), ist man doch erstaunt, welch umfassende Belesenheit sich in seiner Vita Christi niedergeschlagen hat. Der Untersuchung solcher Abhängigkeiten ist der zweite Bd gewidmet. Aufgrund seiner weit ausgreifenden Forschungen bietet er fast ein Compendium für die Quellen „spätmittelalterlicher Spiritualität"; auf jeden Fall ist er für ähnliche Studien unentbehrlich.

Der dritte Bd entwirft mit gleichbleibender Gelehrsamkeit, die diesmal auch moderne Theologie einbezieht, die t h e o l o g i s c h e n Z ü g e d e r P a s s i o n s f r ö m m i g k e i t dieses Buches. Dreierlei scheint mir hervorgehoben werden zu müssen. Erstens die entschiedene Korrektur an der reformatorischen Abwertung spätmittelalterlicher Frömmigkeit, die man auch noch bei M. Elze (1966) findet. Der Vorwurf lautet: Christi Leiden sei ein „abgeschlossenes und beziehungsloses Geschehen der Vergangenheit"; und deshalb suche „der Betrachter ... aus eigener Kraft damit Kontakt zu bekommen". Ohne Mühe kann B. zeigen: „Mysterien der Passion Christi wirken ... in der Vita Christi im Sinne eines ‚sacramentum efficax', freilich nicht magisch ... Es ist ein dialogischer Prozeß des Gerufen- und Betroffenseins" (458–474).

Darüber hinaus ist die Methodik des Betens bemerkenswert, die B. aus dem alten Werk herausschält: Zuerst das „Bereiten", wozu auch leibliches Tun gehört (Das Thema der Passion verlangt z. B. Buße und körperliche Enthaltung). Dann ein „Sammeln" und danach erst das „Erinnernde Eingehen in das gegenwärtige Mysterium Christi". Dies letztere aber baut sich auf als Lesung – Eindringen (meditatio) – Gleichschalten (miterlebendes Eingehen auf das Mysterium) – Gebet – Contemplatio.

Festzuhalten ist als Drittes das Staunen darüber, wie sehr die Akzente auf das Leiden des Gottmenschen gelegt werden – ein Zug spätmittelalterlicher Frömmigkeit, der für das modern-modische Suchen nach Identität und Leidenslosigkeit ein Korrektiv bedeutet.

Man darf die Bedeutung der Vita Christi des Ludolf nicht überschätzen. Gelegentlich neigt B. dazu, obgleich er auch immer wieder den Kompilationscharakter des Werkes unterstreicht und durch seine Quellenforschungen untermauert, obgleich er auch betont, daß die Vita des Ludolf eher ein typisches als ein Spitzenwerk der damaligen Spiritualität sei. Aber man wird z. B. die berühmte Bekehrung Teresas von Avila zur Betrachtung der Menschheit Jesu nicht einfach deshalb als „geprägt ... von unserem Kartäuser" (188) ansehen dürfen, weil sie dieses Buch gekannt habe.

Doch das sind – ebenso wie die recht häufigen Druckfehler und das relativ schmale Beachten germanistischer Forschungen – Beanstandungen, die fast notwendig mit einem solchen umfassenden Erstlingswerk gegeben sind. Das Literaturverzeichnis (559–602) zeigt, welche immense Arbeit geleistet und welch fruchtbarer Boden für weiteres Studium vorbereitet wurde. Zu hoffen ist, daß dem Autor Gelegenheit geboten wird, seine Forschungen weiter fortzusetzen. Denn allzu oft spürt man: hier werden Fragen nur kurz angerissen. Die spätmittelalterliche Spiritualität (als Hinweg zur Reformation wie zur Gegenreformation und damit zur Moderne) harrt weiterhin der Durchforstung. W. Baier hat sich mit dieser Arbeit in die erste Reihe der wenigen hineingestellt, die dazu fähig sind.

München Josef Sudbrack

Klassiker der Meditation.

1. **Thomas von Kempen: Nachfolge Christi.** Mit den Anmerkungen von Félicité de Lamennais. Übers. von Hugo Harder. – (Zürich, Einsiedeln, Köln): Benziger (1979). 312 S. (Klassiker der Meditation) kart. DM 10.80

Das Ganze ist ein Nachdruck der Ausgabe von 1953, in den Anmerkungen leicht gekürzt. Die Übersetzung aus dem Lateinischen bemüht sich um eine gut lesbare Gegenwartssprache. Die Anmerkungen sowie die Texteinteilung des französischen Priesters Félicité de Lamennais († 1854), den seine Zeitgenossen den „letzten Kirchenvater" nannten, wollen der nicht endenden Faszination dieses nach wie vor gelesenen Erbauungsbuches gerecht werden. Hrsg. stellt die ursprüngliche Aphorismusform des Textes wieder her, um gelegentliches Nachschlagen neu zu ermöglichen.

2. **Katharina von Siena: Engagiert aus Glauben.** Briefe, übersetzt und eingeleitet von Ferdinand Strobel. – (Zürich, Einsiedeln, Köln): Benziger (1979). 141 S. (Klassiker der Meditation) kart. DM 11.80

Gekürzter und leicht veränderter Nachdruck der 1944 unter dem Titel „Politische Briefe" in der Reihe „Menschen der Kirche" erschienenen Ausgabe. Katharina war gleich ihrem Vater eine Popolana, die in demokratischem Freimut den politischen Größen ihrer Zeit gegenübertrat in ihren Briefen an Päpste, Bischöfe, Fürsten und andere einflußreiche Persönlichkeiten. Das Anliegen ihres freimütigen Auftretens war immer religiös und sittlich, es ging ihr um die innere geistliche Erneuerung der Kirche. Die mit Einleitungen versehene Textauswahl demonstriert dies eindringlich.

3. **Paul vom Kreuz: Im Kreuz ist Heil.** Auswahl aus seinen Schriften. Ausgewählt, übersetzt, kommentiert und eingeleitet von Martin Bialas. – (Zürich, Einsiedeln, Köln): Benziger (1979). 183 S. (Klassiker der Meditation) kart. DM 10.80

Paul vom Kreuz, der italienische „Klassiker der Meditation", ein großer Beter, geistlicher Lehrer und nimmermüder Volksmissionar und Ordensgründer, fand bisher im deutschen Sprachraum zu wenig Beachtung. Er gilt als der größte Mystiker Italiens im 18. Jahrhundert. Als Gründer des Ordens der Passionisten richtete er sein Leben und Denken vornehmlich auf das Leiden und Sterben Jesu aus. Der Herausgeber bringt eine ausführliche Einführung in Leben und Werk des Heiligen und sodann Ausschnitte aus seinem geistlichen Tagebuch, seiner Schrift „Mystischer Tod" und aus seinen zahlreichen Briefen.

4. **Ignatius von Loyola: Trost und Weisung.** Geistliche Briefe. Hrsg. von Hugo Rahner. Neu bearb. von Paul Imhof. – (Zürich, Einsiedeln, Köln): Benziger (1979). 217 S. (Klassiker der Meditation) kart. DM 9.80

Ein chronologischer Querschnitt durch das schriftliche Apostolat des Heiligen. Diese Briefe bleiben für immer wertvoll als Weisungen für Ratsuchende. Scheinbar „antiquierte" Aussagen und Wortwendungen wurden bewußt beibehalten, um ihren ursprünglichen Sinn neu herauszustellen und das Grundanliegen, die „Selbst-Werdung" des Menschen, nicht zu verstellen. Die Briefe, die Kurzbiographie und die Einführungen der ersten Ausgabe wurden leicht überarbeitet unter Hinzufügung neuerer Literatur.

5. **Franz von Assisi: Die Demut Gottes.** Meditationen, Lieder, Gebete. Ausgewählt, übersetzt, kommentiert und eingeleitet von Anton Rotzetter und Elisabeth Hug. – Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger 1977). 202 S. (Klassiker der Meditation) kart. DM 10.80

Eine (mit vorausgeschickter Kurzbiographie versehene) Auswahl aus den weniger bekannten persönlichen Schriften des Heiligen, aus seinen Briefen, Meditationen, Liedern und Gebeten und seinem eigenen Testament. Sämtliche Texte sind mit Erklärungen versehen unter bewußter Vermeidung des Eindrucks von Wissenschaftlichkeit. Das Ganze ist als Einladung zum Nachvollzug gedacht. Der Titel des Buchs ist einem Lied des Heiligen entnommen, das über die „Demut Gottes" (d. h. seine stete Selbstentäußerung der Menschheit gegenüber) meditiert, „das zentrale Thema der franziskanischen Verkündigung" (15). Die Hrsg. sehen Franziskus als „modellhaft" an für drei Problemkreise des modernen Lebens: die Suche nach der Identität des Menschen, der vom „Haben" zum „Sein" (E. Fromm) zurückkehren muß; die Konsumaskese und die Suche nach weltweiter Gerechtigkeit (62f). Und: Franz „durchbricht den vordergründigen Widerspruch von Evangelium und Kirche"; er lebt die Bruderliebe und Armut in glaubender und gehorsamer Existenz in der Kirche (83). Als „der größte geistige Revolutionär in der abendländischen Geschichte" bot er „eine alternative christliche Vorstellung von der Natur und der Beziehung des Menschen zu ihr" (153).

6. **Deutsche Mystiker.** Eine Textauswahl. Hrsg. und eingeleitet von Gundolf Gieraths. – Zürich, Einsiedeln, Köln: Benziger (1977). 124 S. (Klassiker der Meditation) kart. DM 8.80

Leicht veränderter Nachdruck von „Abgrund des Lichts" aus der Reihe „Licht vom Licht" (1964) 1. Teil. Texte bekannter und weniger bekannter deutscher Mystiker werden hier in guter Auswahl vorgestellt unter Beifügung einer jeweiligen Kurzbiographie. Dem Ganzen ist eine ausführliche Einführung in das Wesen der Mystik, zumal der deutschen Mystik, und in ihre Geschichte vorangestellt. Die Textauswahl erfolgte unter sachlichen Gesichtspunkten. Speziell persönliche Aussagen sind als Selbstzeugnisse der Mystiker zusammengestellt. Biographische Anmerkungen und Worterklärungen erleichtern das Verständnis.

7. **Teresa von Avila: Wege zum Gebet.** Eine Textauswahl. Ausgewählt und übersetzt von Irene Behn. – (Zürich, Einsiedeln, Köln): Benziger (1976). 176 S. (Klassiker der Meditation) kart. DM 8.80

Leicht veränderter Nachdruck der unter dem Titel „Wege zum inneren Gebet" in der Reihe „Licht vom Licht" veröffentlichten Ausgabe von 1968. Diese Auswahl bringt Texte aus Teresas frühestem Werk „Vida", einer schonungslosen Selbstdarstellung, und aus einem der späteren Hauptwerke „Weg zur Vollkommenheit". Abschließend sind einige Gedichte Teresas beigefügt. Das Anliegen der Sammlung ist, den Leser zum inneren Gebet hinzuführen und ein gottverbundenes Beten als erreichbares Ziel aufleuchten zu lassen. Zwischendurch eingefügte Erklärungen erleichtern das Verständnis für die Vielfalt der Aussagen.

Herstelle/Weser Oda Hagemeyer

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

Das Schrifttum der **Görres-Gesellschaft** zur Pflege der Wissenschaft, **1876–1976**. Eine Bibliographie. Bearb. von Hans Elmar Onnou. Mit einem Begleitwort von Laetitia Boehm. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1980. 281 S.; kart. DM 26,–.

M[a]cCabe, James Patrick: Critical guide to Catholic reference books. With an introduction by Russell E. Bidlack. 2nd edition. – Littleton, Colo.: Libraries Unlimited 1980. 282 p. = Research Studies in Library Science II.

Sorge um den Menschen. Festschrift zum 25jährigen Bischofsjubiläum von Josef **Schneider**. Von Hans-Günter Röhrig [u. a.]. – Bamberg: St. Otto-Verl. (1980). 204 S., zahlr. Abb. im Text.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Margerie, Bertrand de: Introduction à l'histoire de l'exégèse. I: Les Pères grecs et orientaux. Préface de Ignace de la Potterie, SJ. – P: Éd. du Cerf 1980. VII, 328 p. = Initations; F 115,–.

Riva, Raimondo: Analisi strutturale ed esegesi biblica. – RBibl XXVIII, 1980, 243–284; p. 319–336: Vanni, Ugo: Gli apporti specifici dell'analisi letteraria per l'esegesi e l'attualizzazione ermeneutica dell'Apocalisse; p. 337–350: Grech, Prosper: Strutturalismo ed esegese tradizionale: un bilancio; p. 351–374: McNicholl, Ambrose: Strutturalismo filosofico ed analisi strutturale; p. 375–380: Riva, Raimondo: Lessico di termini dell'analisi strutturale.

Dever, William G.: Biblical theology and biblical archaeology: An appreciation of G. Ernest Wright. – HThR LXXIII, 1980, 1–16; p. 17–34: Levenson, Jon D.: The theologies of commandment in biblical times.

2. Altes Testament

Loewenstamm, Samuel E.: Comparative studies in biblical and ancient Oriental literatures. – Kev: Butzon & Bercker; Neuk-Vluyn: Neukirchener Verlag (des Erziehungsvereins) 1980. XVIII, 617 S. = Alter Orient und Altes Testament CCIV; Lw. DM 174,–.

Lang, Bernhard: Wie wird man Prophet in Israel? Aufsätze zum Alten Testament. – Düs: Patmos Verl. (1980). 199 S.; kart. DM 19,80.

Cheryl Exum, J.: Aspects of symmetry and balance in the Samson Saga. – Journal for the study of the Old Testament XIX, 1981, 3–29; p. 31–60: Brodie, Louis T.: Jacob's travail ‹**Jer 30:1–3**› and Jacob's struggle ‹**Gen 32:22–32**›: A test case for measuring the influence of the Book of Jeremiah on the present text of Genesis; p. 61–78: Hasel, Gerhard F.: The meaning of the animal rite in **Gen. 15**; p. 79–84: Long, Burke O.: A darkness between brothers: Solomon and Adonijah; p. 95–106: Rodd, Cyril S.: On applying a sociological theory to biblical studies; p. 107–110: Watson, Wilfred G. E.: Symmetry of Stanza in **Jeremiah 2,2b–3.**

Monsengwo-Pasinya, L.: Deux textes messianiques de la Septante: **Gn 49,10** et **Ez 21,32**. – Biblica LXI, 1980, 357–376; p. 509–529: Niditch, Susan: The composition of **Isaiah 1**.

Steingrimsson, Sigurdur Örn: Vom Zeichen zur Geschichte. Eine literar- und formkritische Untersuchung von **Ex 6,28–11,10**. – Lund: CWK Gleerup (1979). 242 S. = Coniectanea biblica. Old Testament series XIV; scr 125– [Diss., Uppsala]

Milgrom, J.: The paradox of the red cow ‹**Num. XIX**›. – VT XXXI, 1981, 62–72; p. 1–19: Gerleman, Gillis: **Psalm CX.**

Aartun, Kjell: Studien zum Gesetz über den großen Versöhnungstag **Lv 16** mit Varianten. Ein ritualgeschichtlicher Beitrag. – StTh XXXIV, 1980, 73–110.

Clifford, Richard J.: **Psalm 89**: A lament over the Davidic Ruler's continued failure. – HThR LXXIII, 1980, 35–47: p. 49–51: Roberts, J. J.: A note on **Isaiah 28:12**; p. 53–78: Janzen, J. Gerald: **Habakkuk 2:2–4.**

Tarragon, J. M. de, OP: David et l'arche: **II Samuel, VI**. – RB LXXXVI, 1979, 514–523; p. 524–543: Trebolle, Julio: Espías contra consejeros en la revuelta de Absalón ‹II Sam., **XV, 34–36**›. Historia de la récensión como método.

Dommershausen, Werner: **Ester**. – Krinetzki, Günter: **Hohes-lied**. – (Wü:) Echter Verlag (1980). 50 S., 31 S. = Die neue Echter Bibel II; kart. DM 16,80.

Stuart, Douglas: Old Testament exegesis. A primer for students and pastors. – Phil: Westminster Press (1980). 143 p.; $ 5,95.

Seebass, Horst: **David, Saul** und das Wesen des biblischen Glaubens. – (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verlag (des Erziehungsvereins) (1980). 143 S.; kart. DM 38,–.

Monloubou, Louis: L'imaginaire des psalmistes. Psaumes et symboles. – P: Éd. du Cerf 1980. 135 p. = Lectio divina CI; F 40,90.

Bartczek, Günter: Prophetie und Vermittlung. Zur literarischen Analyse und theologischen Interpretation der Visionsberichte des **Amos**. – Ffm, Bern, Cirencester/U.K.: Lang (1980). 330 S., 7 Abb. im Text = Europäische Hochschulschriften XXIII, 120. [Diss., Münster]

López de las Heras, L.: El mensaje del profeta **Oseas**. – Studium XX, 1980, 3–36.

Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt. Mit Beitr. von Benedikt Hartmann [u. a.]. Hrsg. von Otmar Keel. – (Frb/S:) Schweiz. Kathol. Bibelwerk (1980). 193 S. = Biblische Beiträge XIV.

Brams, Steven J.: Biblical games: A strategic analysis of **stories** in the Old Testament. – Cambridge, Mass., Lo: The M(assachusetts) I(nstitute of) T(echnology) Press (1980). XI, 196 p.; $ 15,–.

Sänger, Dieter: Antikes Judentum und die Mysterien. Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu **Joseph** und **Aseneth**. – Tü: Mohr 1980. VIII, 274 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 5. [Diss., Heidelberg. Überarb.]

Kalugila, Leonidas: The wise king. Studies in **royal wisdom** as divine revelation in the Old Testament and its environment. – Lund: CWK Gleerup (1980). 160 p. = Coniectanea biblica. Old Testament series XV; scr 62,–.

Burgmann, Hans: Das umstrittene **Intersacerdotium** in Jerusalem **159–152** v. Chr. – Journal for the Study of Judaisme XI, 1980, 135–176; p. 177–185: Neusner, Jacob: The use of the **Mishnah** for the history of Judaism prior to the time of the Mishnah. A methodological study.

Freyne, Seán: Galilee from Alexander the Great to Hadrian, 323 B.C.E. to 135 C.E. A study of **Second Temple Judaism**. – (Wilmington, Del.:) Glazier; (Notre Dame, Ind.:) Univ. of Notre Dame Press (1980). XV, 491 p., 2 tables = University of Notre Dame – Center for the Study of Judaism and Christianity in Antiquity V; $ 27,50.

Thiel, Winfried: Die soziale Entwicklung Israels in vorstaatlicher Zeit. – (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verlag (des Erziehungsvereins) (1980). 185 S.; Lw. DM 36,–. [Diss., Berlin. Humboldt-Univ.]

Singer, Karl Helmut: Die **Metalle** Gold, Silber, Bronze, Kupfer und Eisen im Alten Testament und ihre Symbolik. – (Wü:) Echter Verlag (1980). 195 S. = Forschung zur Bibel XLIII; kart. DM 39,– [Diss., Mainz]

3. Neues Testament

Unnik, W[illem] C[ornelis] van: Sparsa collecta. The collected essays. Part. II: I Peter. Canon. Corpus Hellenisticum. Generalia. – Lei: Brill 1980. VIII, 332 p. = Supplements to Novum Testamentum XXIX; hfl 96,–.

Kontinuität und Einheit. Für Franz **Mußner**. Hrsg. von Paul-Gerhard Müller u. Werner Stenger. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1981). 536 S.; Lw. DM 88,–; [enth.:] S. 17–29: Groß, Heinrich: „Rechtfertigung" im Alten Testament. Bibeltheologische Beobachtungen; S. 30–42: Hainz, Josef: Gemeinschaft ‹κοινωνία› zwischen Paulus und Jerusalem ‹**Gal 2,9f**›. Zum paulinischen Verständnis von der Einheit der Kirche; S. 43–64: Borse, Udo: Paulus in Jerusalem; S. 65–80: Eckert, Jost: Die Kollekte des Paulus für Jerusalem; S. 81–104: Strobel, August: Das Aposteldekret als Folge des antiochenischen Streites. Überlegungen zum Verhältnis von Wahrheit und Einheit im Gespräch der Kirchen; S. 105–122: Pesch, Rudolf: Das Jerusalemer Abkommen und die Lösung des Antiochenischen Konflikts. Ein Versuch über **Gal 2, Apg 10,1–11,18, Apg 11,27–30; 12,25** und **Apg 15,1–41**; S. 123–140: Stenger, Werner: Biographisches und Idealbiographisches in **Gal 1,11–2,14**; S. 141–157: Schnackenburg, Rudolf: Das Vollmachtswort vom Binden und Lösen, traditionsgeschichtlich gesehen; S. 158–172: Schnider, Franz: Himmelfahrt Jesu – Ende oder Anfang? Zum Verständnis des lukanischen Doppelwerkes; S. 173–178: Schneider, Gerhard: Anknüpfung, Kontinuität und Widerspruch in der Areopagrede **Apg 17,22–31**; S. 179–193: Gnilka, Joachim: Das Paulusbild im Kolosser- und Epheserbrief; S. 194–210: Merklein, Helmut: **Eph 4,1–5,20** als Rezeption von **Kol 3,1–17** ‹zugleich ein Beitrag zur Problematik des Epheserbriefes›; S. 211–222; Schröger, Friedrich: Der Hebräerbrief – paulinisch?; S. 223–239: Vögtle, Anton: **Petrus** und **Paulus** nach dem Zweiten Petrusbrief; S. 240–260: Knoch, Otto: Petrus und Paulus in den Schriften der Apostolischen Väter; S. 261–326: Berger, Klaus: Unfehlbare Offenbarung. Petrus in der gnostischen und apokalyptischen Offenbarungsliteratur; S. 327–339: Kertelge, Karl: Kerygma und Koinonia. Zur theologischen Bestimmung der Kirche des Urchristentums; S. 340–375: Schürmann, Heinz: Auf der Suche nach dem „Evangelisch-Katholischen". Zum Thema „Frühkatholizismus"; S. 376–392: Theobald, Michael: „Dem Juden zuerst und auch dem Heiden". Die paulinische Auslegung der Glaubensformel **Röm 1,3f**; S. 393–410: Flusser, David: „Sie wissen nicht, was sie tun". Geschichte eines Herrnwortes; S. 411–429: Gräßer, Erich: Zwei Heilswege? Zum theologischen Verhältnis von Israel und Kirche; S. 430–438: Hahn, Ferdinand: „Die Juden" im Johannesevangelium; S. 439–472: Müller, Paul-Gerhard: Altes Testament, Israel und das Judentum in der Theologie Rudolf Bultmanns; S. 473–483: Ben-Chorin, Schalom: Die Ketzerformel; S. 484–493: Brox, Norbert: „Sara zum Beispiel..." Israel im **1. Petrusbrief**; S. 494–507: Wagenhammer, Hans: „Das Wesen des Christentums ist συνεσθίειν". Bemerkungen zu einem Programmwort; S. 508–518: Blank, Josef: Der „eschatologische Ausblick" **Mk 14,25** und seine Bedeutung; S. 519–526: Bibliographie Franz Mußner 1952–1980.

Orsatti, Mauro: Un saggio di teologia della storia. Esegesi di **Mt. I, I–17**. – Brescia: Paideia Ed. (1980). 111 p. = Studi biblici LV.

Dumbrell, W. J.: The logic of the role of the law in Matthew **V, I–20**. – NovT XXIII, 1981, 1–21.

Brandenburger, Egon: Das Recht des Weltenrichters. Untersuchung zu Matthäus **25,31–46**. – Stu: Kathol. Bibelwerk (1980). 152 S. = Stuttgarter Bibelstudien XCIX; kart. DM 26,80.

Tragan, Pius-Ramon: La parabole du "Pasteur" et ses explications: **Jean, 10,1–18.** La genèse, les milieux littéraires. – R: Ed. Anselmiana 1980. 479 p. = Studia Anselmiana LXVII; Lire 30 000.

Potterie, Ignace de la, SJ: «Et à partir de cette heure, le disciple l'accueillit dans son intimité» ‹**Jn 19,27b**›. – Marianum XLII, 1980, 84–125.

Montagnini, Felice: La prospettiva storica della Lettera ai Romani. Esegesi di **Rom. 1–4**. – Brescia: Paideia Ed. (1980). 162 p. = Studi biblici LIV; Lire 5000.

Murphy-O'Connor, Jerome, OP: Sex and logic in **1 Corinthians 11:2–16**. – CBQ XLII, 1980, 482–500; p. 501–503: Kiley, Mark: A note on **Hebrews 5:14**; p. 504–519: Neyrey, Jerome H., SJ: The apologetic use of the transfiguration in **2 Peter 1:16–21**.

MacDonald, Dennis Ronald: A conjectural emendation of **1 Cor 15:31–32**: Or the case of the misplaced lion fight. – HThR LXXIII, 1980, 265–276; p. 279–288: Attridge, Harold W.: "Let us strive to enter that rest": The logic of **Hebrews 4:1–11**.

Di Marco, Angelico: Koinonia-Communio in **Flp 2,1**. – Laurentianum XXI, 1980, 376–403; p. 404–428: Ballarini, Teodorico: Chi sono gli Arconti? Una ricerca su **1 Cor 2,6.8**.

Bösen, Willibald: Jesusmahl, eucharistisches Mahl, Endzeitmahl. Ein Beitrag zur Theologie des **Lukas**. – Stu: Verl. Kathol. Bibelwerk (1980). 144 S. = Stuttgarter Bibelstudien CXVII; kart. DM 25,–.

Schlosser, Jacques: Le **règne** de **Dieu** dans les dits de **Jésus**. Partie I. II. – P: Gabalda 1980. VII, 747 p. = Études bibliques; F 170,–.

Horvath, Tibor: The sacrificial interpretation of Jesus' achievement in the New Testament. Historical development and its reasons. – NY: Philosophical Library (1979). VII, 100 p.; $ 8,50.

Schade, Hans-Heinrich: Apokalyptische Christologie bei Paulus. Studien zum Zusammenhang von **Christologie** und **Eschatologie** in den **Paulus**briefen. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1981). 337 S. = Göttinger theologische Arbeiten XVIII; kart. DM 44,–. [Diss., Göttingen]

Jossa, Giorgio: Gesù e i movimenti di liberazione della Palestina. – Brescia: Paideia Ed. (1980). 347 p. = Biblioteca di cultura religiosa XXXVII; Lire 12 000.

Hellholm, David: Das Visionenbuch des **Hermas** als Apokalypse. Formgeschichtliche und texttheoretische Studien zu einer literarischen Gattung. [Bd.] I: Methodologische Vorüberlegungen und makrostrukturelle Textanalyse. – Lund: CWK Gleerup (1980). 211 S. = Coniectanea biblica. New Testament series XIII, 1; scr 125,–.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Schatz, Klaus: Ist Kirchengeschichte Theologie? – ThPh LV, 1980, 481–513.

Ohler, Norbert: Atlanten und Karten zur Kirchengeschichte. – ZKG XCI, 1980, 312–349.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Beck, Hans-Georg: Geschichte der **orthodoxen Kirche** im byzantinischen Reich. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1980. 268 S. = Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch Bd. I, Lieferung D1; kart. DM 68,–.

Grotz, Hans, SI: Beobachtungen zu den zwei Briefen Papst **Gregors II.** an Kaiser Leo III. – AHP XVIII, 1980, 9–40; p. 41–56: Hallenbeck, Jan T.: Instances of peace in eighth-century Lombard-Papal relations; p. 57–96: Kempf, Friedrich, SI: Die Eingliederung der überdiözesanen Hierarchie in das Papalsystem des kanonischen Rechts von der gregorianischen Reform bis zu Innocenz III.; p. 97–115: Stroll, Mary: New perspectives on the struggle between **Guy** of **Vienne** and **Henry** V; p. 117–155: Palermino, Richard J.: The **Roman Academy**, the catacombs and the conspiracy of 1468; p. 157–210: D'Amico, John F.: Papal history and curial reform in the Renaissance. Raffaele **Maffei**'s "*Breuis Historia*" of Julius II and Leo X; p. 211–261: Fokciński, Hieronim, SI: Le relazioni concistoriali nel Cinquecento; p. 263–296: Lestocoquoy, Jean – Louis Duval-Arnould: Le cardinal **Santa Croce** et le Sacré Collège en 1565; p. 297–352: Wicki, Josef, SI: Das neunzehnte Heilige Jahr, **1775**; p. 353–381: Gatz, Erwin: Kirchliche Personalpolitik und Nationalitätenprobleme im wilhelminischen Deutschland; p. 383–393: Spence, Richard T.: The impact of historical events on the compilation of the "Littere curiales" from pope Gregory IX's twelfth year; p. 395–402: Balboni, Dante: La Biblioteca Vaticana nell' "*Itinerarium Romanum*" di G. A. Scalabrini (1750).

3. Alte Kirchengeschichte

Mendels, Doron: Hellenistic utopia and the Essenes. – HThR LXXII, 1979, 207–222.

Lienhard, Joseph T.: On "Discernment of Spirits" in the early Church. – ThSt XLI, 1980, 505–529.

Gunther, J. J.: Early identifications of authorship of the Johannine writings. – JEH XXXI, 1980, 407–427.

Quacquarelli, Antonio: Retorica e iconologia paleocristiana. – Vetera christianorum XVII, 1980, 181–198 (10 fig.); p. 199–216: Bellini, Enzo: Teologia e teurgia in **Dionigi Areopagita**; p. 217–228: Cavalcanti, Elena: La tradizione manoscritta del Dialogo II pseudoatanasiano contro i Macedoniani ‹P. G. 28, 1329–1337› ‹in preparazione all'edizione critica›; p. 229–268: Costanza, Salvatore: Vittore di Vita e la *Historia persecutionis Africanae provinciae*; p. 269–299: Gallavotti, Carlo: Intorno ai metri vari di epigrafi greche cristiane; p. 301–311: Lemarie, Joseph: Un sermon occidental pseudo-augustinien témoin du traité sur la Pâque de Méliton de **Sardes**; p. 313–346: Troiano, Marina Silvia: I **Cappadoci** e la questione dell'origine dei nomi nella polemica contro Eunomio; p. 347–356: Guarnieri, Carmela: Nota sull'elezione episcopale in Apulia all'inizio del V secolo.

Sevrin, Jean-Marie: La rédaction de l'exégèse de l'âme ‹Nag Hammadi II, 6›. – Muséon XCII, 1980, 237–271; p. 273–280: Gryson, Roger: Le vêtement d'Aaron interprété par saint **Ambroise**; p. 281–286: Petit, Francoise: La tradition de **Théodoret** de **Cyr** dans les chaînes sur la Genèse. Vues nouvelles sur le classement de ces chaînes; p. 287–297: Mossay, Justin: Le manuscrit grec de la bibliothèque historique de la marine, le Vincennensis S.H. 1 ‹Saint Grégoire de Nazianze›; p. 298–299: Grosdidier de Matons, Dominique: La reliure du ms. Vincennensis gr. S.H. 1 ‹Grégoire de Nazianze›; p. 301–320: Lafontaine, G.: Un éloge copte de saint Michel, attribué à Macaire de Tkow.

Herrmann, Léon: **Sénèque** et les premiers chrétiens. – Brux: Latomus – Revue d'Études Latines 1979. 92 p. = Collection Latomus CLXVII.

Martín, José Pablo: Il rapporto tra pneuma ed ecclesia nella letteratura dei primi secoli cristiani. – Aug XX, 1980, 471–483; p. 485–497: Messana, V.: Lo Spirito Santo e l'accezione **Clementina** di senso spirituale; p. 499–507: Riggi, Calogero: Lo Spirito Santo nell'antropologia della I Clementis; p. 509–521: Prete, Serafino: In incorruptibilitate ‹ἀφθαρσιά› Spiritus s. ‹Mart. Polyc. 14,2›; p. 522–543: Bolgiani, Franco: ΔΙΑΚΟΝΙΑ ΤΟΥ ΠΝΕΥΜΑΤΟΣ. Fortuna e sfortuna di una formula teologica; p. 545–557: "... Qui natus est de Spiritu sancto et Maria virgine"; p. 559–579: Peretto, Elio: La Epideixis di Ireneo. Il ruolo dello Spirito nella formulazione delle argumentazioni; p. 581–585: Częsz, Bogdan: La continua presenza dello Spirito Santo nei tempi del Vecchio e del Nuovo Testamento secondo S. **Ireneo** ‹Adv. haer. IV, 13, 15›; p. 587–593: Gianotto, Claudio: Melchisedek e lo Spirito Santo. Alcuni aspetti della pneumatologia eterodossa tra il III e il IV secolo; p. 595–613: Filoramo, Giovanni: Pneuma e luce in alcuni testi gnostici; p. 615–632: Troiano, Marina Silvia: Alcuni aspetti della dottrina dello Spirito santo in **Ippolito**; p. 633–644: Mareschini, Claudio: Tradizione e innovazione nella pneumatologia di **Tertulliano**; p. 645–654: Grossi, Vittorino: Istituzione e Spirito in Tertulliano ‹De praescriptione – De pudicitia›; p. 655–669: Simonetti, Manlio: Il regresso della teologia dello Spirito Santo in Occidente dopo Tertulliano; p. 671–686: Grasso, Domenico: I carismi nella Chiesa antica.

Klawiter, Frederick C.: The role of martyrdom and persecution in developing the priestly authority of women in early Christianity: A case study of **Montanism**. – ChH XLIX, 1980, 251–261.

Damme, Dirk van: Gott und die Märtyrer. Überlegungen zu Tertullian, *Scorpiae*. – FZPhTh XCIV, 1980, 107–119.

Badewein, Jan: Geschichtstheologie und Sozialkritik im Werk **Salvians** von **Marseille**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1980. 211 S. = Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte XXII; kart. DM 40,–.

Lee, Bo Min: Mendacium officiosum. Een beoordeling van de zgn. 'noodleugen', met speciale aandacht voor Augustinus' opvattingen. – Groningen: Uitg. de Vuurbaak B. V. 1979. 179 blz. [Diss., Kampen]

Zecchini, Giuseppe: I "gesta de Xysti purgatione" e le fazioni aristocratiche a Roma alla metà del V secolo. – RSCI XXXIV, 1980, 60–74.

4. Mittelalter und Neuzeit

Kirche am **Oberrhein**. Beiträge zur Geschichte der Bistümer Konstanz und Freiburg. Hrsg. von Remigius Bäumer, Karl Suso Frank, Hugo Ott. – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1980. 593 S. = Freiburger Diözesan-Archiv C; Lw. DM 78,–; [enth.:] S. 9–25: Maurer, Helmut: Die Bischofshöri. Studien zur „Gründungsausstattung" des Bistums **Konstanz**; S. 26–58: Schmid, Karl: Bemerkungen zum Konstanzer Klerus der Karolingerzeit. Mit einem Hinweis auf religiöse Bruderschaften in seinem Umkreis; S. 59–78: Wollasch, Joachim: Zu den Anfängen liturgischen Gedenkens an Personen und Personengruppen in den Bodenseeklöstern; S. 79–108: Hillenbrand, Eugen: Das literarische Bild des heiligen **Konrad** von **Konstanz** im Mittelalter; S. 109–128: Wollasch, Hans-Josef: Die Benediktinerabtei St. **Georgen** im Schwarzwald und ihre Beziehungen zu Klöstern westlich des Rheines. Eine Skizze; S. 129–141: Bader, Karl S.: Das alte Dekanat Wurmlingen-Geisingen. Ein geschichtlicher Überblick; S. 142–160: Kauß, Dieter: Mittelalterliches kirchliches Leben in der Stadt **Göppingen**; S. 161–202: Brommer, Hermann: War Hans Loy der Meister H L? Ein kritischer Versuch zur Bestimmung des Niederrotweiler Schnitzaltars; S. 203–210: Mordek, Hubert: Isaak der Gute in Freiburg i. Br. Ein neuer Textfund und die Capitula des Bischofs von Langres überhaupt; S. 211–224: Madre, Alois: Beatus Raimundus – „Rhenanus"? Ein Beitrag zur Literaturgeschichte des **Lullismus** am Oberrhein; S. 225–234: Zapp, Hartmut: Bischofswahl nach einem Konstanzer Formelbuch von 1478; S. 235–247: Schumacher-Wolfgarten, Renate: Pietatis Monumentum – zu dem Colmarer Bilde Martin **Schongauers**; S. 248–253: Klaiber, Wilbirgis: Johannes Eck und Geiler von Kaisersberg; S. 254–276: Bäumer, Remigius: Konstanz und das Tridentinum. Um die Teilnahme der Bischöfe und Äbte des Bistums Konstanz am Konzil von Trient; S. 277–288: Scheib, Otto: Das Religionsgespräch als Instrument der gegenreformatorischen Wirksamkeit des Konstanzer Generalvikars Johannes **Pistorius** ‹1546–1608›; S. 289–322: Kurrus, Theodor: Georgius **Nicolasius** († 1632). Schulmann, Dichter, Schriftsteller. Ein Beitrag zur Kultur- und Geistesgeschichte der katholischen Reform in Südwestdeutschland; S. 323–333: Berschin, Walter: ΤΟΠΟΙ ΠΑΡΑΛΛΗΛΟΙ. Über einen mittelalterlichen Gründungssinn am Beispiel von St. Peter und St. Märgen; S. 334–350: Mühleisen, Hans-Otto: Zwischen Kunst, Geschichte und Politik. Die Bildnisse der gelehrten Benediktiner in der Bibliothek der ehemaligen Benediktinerabtei St. Peter im Schwarzwald; S. 351–377: Quarthal, Franz: Der vorderösterreichische Regierungspräsident Joseph Thaddäus von Sumeraw als kaiserlicher Wahlkommissar in Kempten und Basel (1793 und 1794); S. 378–401: Frank, K. Suso: Das Ende der Freiburger Kartause; S. 402–411: Walter, Rudolf: Die Aufhebung der Rastatter Piaristen-Niederlassung in den Jahren 1729 bis 1736; S. 412–450: Will, Erich: Aus dem letzten Jahr des Freiburger Generalseminars; S. 451–459: Graf, Ferdinand Albert: Ignaz **Demeter** als Verfasser pädagogischer Beiträge in „Archiv" und als Herausgeber der „Zeitschrift zur Bildung Katholischer

Schullehrer"; S. 460–486: Briefe des Freiburger Moraltheologen Ferdinand Geminian **Wanker** (1758–1824) an Ignaz Heinrich von Wessenberg aus den Jahren 1802–1810, eingeleitet und bearbeitet von Hans J. Münk; S. 487–500: Hagenmaier, Winfried: Johann Leonhard **Hug** ‹1765–1846› als Handschriftensammler. Die von ihm erworbenen und der Universitätsbibliothek Freiburg i. Br. vermachten Handschriften im Spiegel seiner Forschungs- und Interessengebiete; S. 501–514: Keller, Erwin: Johann B. **Hirschers** Aufruf zu neuem Einsatz für die Weltmission; S. 515–533: Schaab, Meinrad: Beharrung und Wandel in der Dekanatsgliederung der Erzdiözese Freiburg; S. 534–541: Casper, Bernhard: Martin **Heidegger** und die Theologische Fakultät Freiburg 1909–1923; S. 542–566: Welker, Klaus – Lothar Strüber: Bildstock – Wallfahrt – Sakrallandschaft. Überlegungen zur Phänomenologie religiöser Flurdenkmale in der Erzdiözese Freiburg; S. 567–574: Weigand, Peter: Das politische Engagement des Freiherrn Heinrich Bernhard von **Andlaw** für die Freiheit der Kirche und die Reaktion der Mitglieder in der Ersten Badischen Ständekammer; S. 575–590: Kopf, Hermann: Ferdinand **Kopf**. Das kirchenpolitische Engagement eines Zentrumspolitikers.

5. Mittelalter

Riedinger, Rudolf: Lateinische Übersetzungen griechischer Häretikertexte des siebenten Jahrhunderts. – Wien: Verl. der Österr. Akademie der Wissenschaften 1979. 82 S. = Sitzungsberichte / Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philos.-Histor. Klasse CCCLII.

Das Verbrüderungsbuch der Abtei **Reichenau**. (Einl., Reg., Faks.). Hrsg. von Johanne Autenrieth ... – Han: Hahn 1979. CXIX, 231, 164 S. = MGH: [Antiquitates IV] Libri memoriales et necrologia. Nova series I = Societas et fraternitas; Lw. DM 235,–.

Belletzkie, Robert Joseph: Pope **Nicholas I** and **John** of **Ravenna**: The struggle for ecclesiastical rights in the ninth century. – ChH XLIX, 1980, 262–272.

Rentschler, Michael: Griechische Kultur und Byzanz im Urteil westlicher Autoren des 11. Jahrhunderts. – Saeculum XXXI, 1980, 112–156.

Frugoni, Chiara: Letteratura didattica ed esegesi scritturale nel *De bono religiosi status* di s. Pier **Damiani**. – RSCI XXXIV, 1980, 7–59; p. 75–80: Leclerq, Jean: S. Silvestro **Guzzolini** était-il prêtre?; p. 81–122: De Sandre Gasparini, Giuseppina: Uno studio sull'episcopato padovano di Pietro Barozzi ‹1487–1507› e altri contributi sui vescovi veneti nel Quattrocento. Problemi e linee di ricerca.

Petrus Abaelardus ‹1079–1142›. Person, Werk und Wirkung. Hrsg. von Rudolf Thomas in Verb. mit Jean Jolivet, Paris – D. E. Luscombe, Sheffield, L. M. de Rijk, Leiden. – Tr: Paulinus 1980. 339 S. = Trierer theologische Studien XXXVIII; kart. DM 58,–; [enth. u. a.:] S. 19–39: Luscombe, D. E.: The Letters of Heloise and Abelard since 'Cluny 1972'; S. 41–52: Benton, John F.: A reconsideration of the authenticity of the correspondence of Abelard and Heloise; S. 53–73: Dronke, Peter: Heloise's Problemata and Letters: Some questions of form and content; S. 75–100: Moos, Peter von: Post festum – Was kommt nach der Authentizitätsdebatte über die Briefe Abaelards und Heloises?; S. 103–120: Jolivet, Jean: Doctrines et figures de philosophes chez Abélard; S. 121–124: Beonio-Brocchieri Fumagalli, Mariateresa: Concepts philosophiques dans l'*Historia Calamitatum* et dans les autres œuvres abélardiennes; S. 125–138: Rijk, L. M. de: Peter Abälard (1079–1142): Meister und Opfer des Scharfsinns; S. 183–198: Mews, Constant: The development of the Theologia of Peter Abelard; S. 199–210: Kearney, Eileen F.: Peter Abelard as biblical commentator: A study of the *Expositio in Hexaemeron*; S. 211–215: Schlette, Heinz Robert: Aspiratio. Präreformatorische Akzente in Abälards Erklärung der vierten Vaterunser-Bitte; S. 217–222: Peppermüller, Rolf: Zu Abaelards Paulusexegese und ihrem Nachwirken; S. 223–231: Kucia, Thaddaeus: Die Anthropologie bei Peter Abaelard; S. 233–242: Gössmann, Elisabeth: Zur Auseinandersetzung zwischen Abaelard und Bernhard von Clairvaux um die Gotteserkenntnis im Glauben; S. 243–246: Gandillac, Maurice de: Notes préparatoires à un débat sur le «Dialogus»; S. 247–265: Steiger, Lothar: Hermeneutische Erwägungen zu Abaelards Dialogus; S. 267–286: Waddell, Chrysogonus: Peter Abelard as creator of liturgical texts; S. 287–296: Haubst, Rudolf: Marginalien des Nikolaus von Kues zu Abaelard (oder: Abaelard, wie Cusanus ihn sah); S. 297–330: Volk, Ernst: Das Gewissen bei Petrus Abaelardus, Petrus Lombardus und Martin Luther.

Die geistlichen **Ritterorden** Europas. Hrsg. von Josef Fleckenstein u. Manfred Hellmann. – Sigmaringen: Thorbecke 1980. 429 S. = Konstanzer Arbeitskreis für mittelalterliche Geschichte. Vorträge und Forschungen XXVI; Lw. DM 84,–; [enth.:] S. 9–22: Fleckenstein, Josef: Die Rechtfertigung der geistlichen Ritterorden nach der Schrift »De laude novae militiae« Bernhards von Clairvaux; S. 23–30: Melville, Marion: Les débuts de l'Ordre du Temple; S. 31–80: Hiestand, Rudolf: Die Anfänge der Johanniter; S. 81–107: Arnold, Udo: Entstehung und Frühzeit des Deutschen Ordens. Zu Gründung u. innerer Struktur des Deutschen Hospitals von Akkon u. des Ritterordens in der ersten Hälfte des 13. Jhts.; S. 109–140: Schwenk, Bernd: Aus der Frühzeit der geistlichen Ritterorden Spaniens; S. 141–169: Elm, Kaspar: Kanoniker und Ritter vom Heiligen Grab. Ein Beitrag zur Entstehung und Frühgeschichte der palästinensischen Ritterorden; S. 171–216: Mayer, Hans Eberhard: Die Seigneurie de Joscelin und der Deutsche Orden; S. 217–229: Prawer, Joshua: Military orders and crusader politics in the second half of the XIIth century; S. 231–242: Richard, Jean: Les Templiers et les Hospitaliers en Bourgogne et en Champagne méridionale ‹XIIe–XIIIe siècles›; S. 243–266: Luttrell, Anthony: The Hospitallers of Rhodes: Prospectives, problems, possibilities; S. 267–298: Zimmermann, Harald: Der Deutsche Ritterorden in Siebenbürgen; S. 299–316: Labuda, Gerard: Die Urkunden über die Anfänge des Deutschen Ordens im Kulmerland und in Preußen in den Jahren 1226–1235; S. 317–328: Samsonowicz, Henryk: Der Deutsche Orden und die Hanse; S. 329–337: Gorski, Karol: Das Kulmer Domkapitel in den Zeiten des Deutschen Ordens. Zur Bedeutung der Priester im Deutschen Orden; S. 339–352: Nowak, Zenon: Milites Christi de Prussia. Der Orden zu Dobrin und seine Stellung in der preußischen Mission; S. 353–374: O'Callaghan, Joseph F.: The Masters of Calatrava and the Castilian Civil war 1350–1369; S. 375–402: Bulst-Thiele, Marie-Luise: Der Prozeß gegen den Templerorden; S. 403–416: Biskup, Marian: Das Ende des Deutschordenstaates Preußen im Jahre 1525; S. 417–429: Koller, Heinrich: Der St.-Georgs-Ritterorden Kaiser Friedrichs III.

Müller, Gerhard Ludwig: Charisma und Amt. Die heilige **Hildegard** von **Bingen** in der Auseinandersetzung mit dem kirchlichen Amt. – Cath XXXIV, 1980, 279–295.

Lekai, Louis J.: **Nicolas Cotheret** and the conditional nature of the *privilegium romanum*. – Cit XXXI, 1980, 1–7; p. 9–19: Kinder, Terryl N.: Some observations on the origins of Pontigny and its first church; p. 21–34: Dumont, Charles: Humanisme et rusticité. L'intention et la pratique des premiers cisterciens; p. 35–52: Häring, Nikolaus M.: Die vierzehn capitula heresum **Petri Abaelardi**; p. 53–81: Bredero, Adriaan H.: The conflicting interpretations of the relevance of **Bernhard** of **Clairvaux** to the history of his own time; p. 83–92: Sommerfeldt, John R.: Epistemological and social hierarchies: A potential reconciliation of some inconsistencies in Bernard's thought; p. 93–104: Pennington, M. Basil: A primer of the school of love; p. 105–118: Grill, Leopold: Der Cistercienserbischof **Otto** von **Freising** und das benediktinische Mönchtum; p. 119–129: Renna, Thomas: Early cistercian attitudes toward war in historical perspective; p. 131–162: Chauvin, Benoît: Un cas exemplaire de l'esprit cistercien primitif et de son évolution: L'abbaye de **Balerne** et la propriété de l'église de Cognos au XIIe siècle; p. 163–180: Longère, Jean: Un sermon inédit d'Odon de Soissons ‹† 1172›: Querite Dominum dum inveniri potest ‹Is. 55,6›; p. 181–191: Pigeon, Michel: **Étienne** de **Fougères** et les cisterciens; p. 193–225: Gastaldelli, Ferruccio: Regola, spiritualità e crisi dell'ordine cisterciense in tre sermoni di *Goffredo di Auxerre* su san Benedetto; p. 227–250: Bell, David N.: The ascetic spirituality of **Baldwin** of **Ford**; p. 251–265: Gutton, Francis: La chevalerie militaire en Espagñe; p. 267–271: Zadnika, Marijan: Le bâtisseur bourguignon, Michael, en Slovénie; p. 273–296: Beuer-Szlechter, H. V.: Vicissitudes de l'ordre cistercien en Pays de Galles; p. 297–341: Raciti, Gaetano: Un opuscule inédit d'**Adam** de **Perseigne**: Le "Livre de l'amour mutuel"; p. 343–356: Hendrix, Guido: **Hugh** of **St. Cher** o. p., author of two texts attributed to the 13th-century cistercian Gerard of Liège; p. 357–372: Batany, Jean: "Amicti Stolis Albis": Deux "Matieres de Sermons" chez **Humbert** de **Romans**; p. 373–386: McGinn, Bernard: St Bernard and Meister Eckhart; p. 387–409: Gnädinger, Louise: Der minnende Bernhardus. Seine Reflexe in den Predigten des Johannes **Tauler**.

Cheney, Mary: Some observations on a papal privilege of **1120** for the Archbishop of **York**. – JEH XXXI, 1980, 429–439; p. 441–461: Aston, Margaret: Lollard women priests?

Dedek, John F.: Premarital sex: The theological argument from Peter **Lombard** to **Durand**. – ThSt XLI, 1980, 643–667.

Molnar, Amedeo: Die **Waldenser**. Geschichte und europäisches Ausmaß einer Ketzerbewegung. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1980. 456 S.; Lw. DM 38,–.

6. Gesamte Neuzeit

Ritschl, Dietrich: Der Beitrag des Calvinismus für die Entwicklung des Menschenrechtsgedankens in Europa und Nordamerika. – EvTh XL, 1980, 333–345.

Haug, Richard: Reich Gottes im Schwabenland. Linien im württembergischen **Pietismus**. – Metzingen: Franz 1981. 269 S.; kart. DM 19,80.

Debard, Jean-Marc: Visites pastorales et vie paroissiale: Un exemple luthérien montbéliardais: Abbévillers du XVIe au XVIIIe siècle. – BSHPF CXXVI, 1980, 347–413.

Sell, Alan P. F.: The rise and reception of modern biblical criticism. A retrospect. – EvQ LII, 1980, 132–148.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Stauffer, Richard: Interprètes de la Bible. Études sur les réformateurs du XVIe siècle. – P: Beauchesne 1980. 275 p. = Theologie historique LVII; F 115,–.

Gogan, Brian: The ecclesiology of **Erasmus** of **Rotterdam**: A genetic account. – HeythrJ XXI, 1980, 393–411.

Beer, Theobald: Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin **Luthers**. – Eins: Johannes Verlag 1980. 563 S. = Sammlung Horizonte N.F. XIX.

Wagner, Walter H.: Luther and the positive use of law. – The Journal of Religious History XI, 1980, 45–63.

Hirsch, Elisabeth Feist: Michael **Servetus** and the neoplatonic tradition. God, Christ, and Man. – Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance XLII, 1980, 561–575; p. 577–594: Céard, Jean: De Babel à la Pentecôte: la transformation du mythe de la confusion des langues au XVIe siècle; p. 595–609: Waswo, Richard: The reaction of Jean Luis Vives to Valla's philosophy of language; p. 611–619: Friedman, Jerome: Luther, Forster, and the curious nature of Wittemberg Hebraica.

Moore, Walter L., Jr.: "Protean Man": Did John **Eck** contradict himself at Leipzig? – HThR LXXII, 1979, 245–266.

Higman, F. M.: Un pamphlet de **Calvin** restitué à son auteur. – RHPhR LX, 1980, 167–180. 327–337.

Backhaus, Irena Dorota: The reformed roots of the English New Testament. The influence of Theodore **Beza** on the English New Testament. – Pittsburgh (Pennsylvania): Pickwick Press 1980. XXII, 216 p. = The Pittsburgh theological monograph series XXVIII.

Deutsche **Flugschriften** zur Reformation ‹**1520–1525**›. Hrsg. von Karl Simon. – Stu: Reclam 1980. 383 S. = Universalbibliothek 9995.

Marburg im Kontext. Gedenkbuch an das Marburger Religionsgespräch. Hrsg. von Günter Bezzenberger. – Kas: Evangelischer Presseverband Kurhessen-Waldeck 1980. 84 S., Ill. = Monographia Hassiae VII; kart. DM 9,80.

La Confession d'**Augsbourg**. 450e anniversaire. Autour d'un colloque œcuménique international. – P: Beauchesne 1980. 311 p. = Le point théologique XXXVII; [cont.:] p. 15–31: Ishida, Yoshiro: Pourquoi la Confession d'Augsbourg?; p. 45–67: Pfnür, Vinzenz: La Confession d'Augsbourg. Une confession Luthérienne et Catholique; p. 93–113: Gounelle, André: Pourquoi, après la Confession d'Augsbourg, d'autres Confessions de foi dans les Eglises de la Réforme?; p. 145–170: Lienhard, Marc: La Confession d'Augsbourg et les questions socio-politiques; p. 197–226: Monseigneur Emilianos: Un texte inachevé; p. 251–267: Dumas, André: Les implications éthiques de la Confession d'Augsbourg.

Cassese, Michele: Die Ekklesiologie der „Confessio Augustana". – Cath XXXIV, 1980, 296–333.

Die Religionsgespräche der Reformationszeit. Hrsg. von Gerhard Müller. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1980). 167 S. = Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte CXCI; [enth.:] S. 7–19: Immenkötter, Herbert: Reichstag und Konzil. Zur Deutung der Religionsgespräche des **Augsburg**er Reichstags **1530**; S. 21–33: Müller, Gerhard: Zwischen Konflikt und Verständigung. Bemerkungen zu den Sonderverhandlungen während des Augsburger Reichstages 1530; S. 35–41: Wartenberg, Günther: Die **Leipziger** Religionsgespräche von **1534** und **1539**. Ihre Bedeutung für die sächsisch-albertinische Innenpolitik und für das Wirken Georgs von Karlowitz; S. 43–53: Augustijn, C.: Die Religionsgespräche der vierziger Jahre; S. 55–88: Pfnür, Vinzenz: Die Einigung bei den Religionsgesprächen von **Worms** und **Regensburg 1540/41** eine Täuschung?; S. 89–116: Reinhard, Wolfgang: Glaube. Geld. Diplomatie. Die Rahmenbedingungen des Religionsgesprächs von **Poissy** im Herbst **1561**; S. 117–126: Dufour, Alain: Das Religionsgespräch von Poissy. Hoffnungen der Reformierten und der „Moyenneurs"; S. 127–143: Tazbir, Janusz: Die Religionsgespräche in **Polen**; S. 145–152: Wrzecionko, Paul: Die Religionsgespräche in Polen unter dem Aspekt ihrer Unionsbestrebungen.

450 Jahre **Reformation** in **Hamburg**. Eine Festschrift. Hrsg. von Wenzel Lohff. – Hbg: Agentur des Rauhen Hauses 1980. 122 S., Ill.

Audisio, Gabriel: Une mutation: les vaudois passent à la reforme ‹1530–1532›. – BSHPF CXXVI, 1980, 153–165; p. 193–228: Soman, Alfred: Le registre consistorial de Coutras, 1582–1584.

Die Schriften der **münsterischen Täufer** und ihrer Gegner. II. Teil: Schriften von katholischer Seite gegen die Täufer. Bearb. von Robert Stupperich. – Mstr: Aschendorff 1980, VI, 246 S. = Veröffentlichungen der historischen Kommission für Westfalen XXXII; kart. DM 68,–.

8. Neuere Zeit

Christianson, Paul: Reformers and the Church of England under Elizabeth I and the Early Stuarts. – JEH XXXI, 1980, 463–482; p. 483–488: Collinson, Patrick: A comment: Concerning the name Puritan.

Ceyssens, Lucianus: L'authenticité des cinq propositions condamnées de **Jansénius**. – Antonianum LV, 1980, 368–424.

Gouhier, Henri: Introduction au thème "**Révélation** et **rationalité** au **XVII**e siècle". – RSPhTh LXIV, 1980, 327–332; p. 333–348: Alvárez Turienzo, Saturnino: Révélation, raison et "philosophia perennis"; p. 349–354: Moreau, Pierre-François: Écriture sainte et Contre-Réforme: La position suarézienne; p. 355–362: Azouvi, François: Possession, révélation et rationalité médicale au début du XVIIe siècle; p. 363–371: Méchoulan, Henry: Révélation, rationalité et prophétie: quelques remarques sur le livre de Daniel; p. 373–391: Courtine, Jean-François: **Leibniz** et la langue adamique; p. 393–400: Pérez de Laborda, Alfonso: Révélation, rationalité et théodicée; p. 401–408: Charles-Daubert, Françoise: Raison, révélation, libertinage; p. 409–416: Brykman, Geneviève: Fidéisme et rationalisme a la fin du XVIIe siècle. Témoignages concernant la théorie de la double vérité.

Heller, Lane M.: Pascal et les organes de la vérité: réflexions sur le fragment Lafuma 110. – Studies in Religion IX, 1980, 53–59; p. 125–136: Grant, John Webster: Missionaries and messiahs in the northwest; p. 137–160: Laflèche, Guy: Le chamanisme des Amérindiens et des missionnaires de la Nouvelle-France.

Domínguez, Atilano: La morale de **Spinoza** et le salut par la foi. – RPhL LXXVIII, 1980, 345–364.

Jacques, Émile: Médecine et spiritualité: un médecin belge oublié, ami de Port-Royal, Philippe-Ignace **Save** ‹1659–1702›. – RHE LXXV, 1980, 322–342.

Ryschawy, Franz: Die Geschichte des Franziskanerklosters in **Mährisch Trübau**. – FStudien LXII, 1980, 1–30. 97–135.

Becker, Felix: Die politische Machtstellung der **Jesuiten** in **Südamerika** im 18. Jahrhundert. Zur Kontroverse um den „Jesuitenkönig" Nikolaus I. von Paraguay. Mit einem Faks. d. „Histoire de Nicolas I" ‹1756›. – Köln, Wien: Böhlau 1980. VIII, 357 S. = Lateinamerikanische Forschungen VIII; DM 78,–.

Vogler, Bernard: Le corps pastoral strasbourgeois au XVIIIe siècle. – BSHPF CXXVI, 1980, 287–295; p. 297–326: Peter, Rodolphe: Le pasteur **Oberlin** et l'abbé **Grégoire**; p. 415–435: Richard, Michel: Les membres laïques du Consistoire général de la Confession d'Augsbourg (1805–1848).

Laurence, David: Jonathan **Edwards**, Solomon **Stoddard**, and the Preparationist model of conversion. – HThR LXXII, 1979, 267–283; S. 285–304: Norment, Owen L. Jr.: **Chauncy**, **Gordon**, and **Ferré**: Sovereign love and universal salvation in the New England tradition.

Berg, J. van den: "Letterkennis" en "geestelijke kennis": een theologenstrijd in de achtiende eeuw over de verstaanbaarheid van de Schrift. – NAKG LX, 1980, 236–263.

Merril, Kenneth R. – Donald G. Wester: **Hume** on the relation of religion to morality. – JR LX, 1980, 272–284; p. 285–306: Crouter, Richard: Rhetoric and substance in **Schleiermacher**'s revision of *The Christian Faith* ‹1821–1822›.

Wiebe, Don: The ambiguous revolution: **Kant** on the nature of faith. – SJTh XXXIII, 1980, 515–532.

Sessions, William Lad: Kant and religious belief. – Kant-Studien LXXI, 1980, 455–468.

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: Kritische Gesamtausgabe. VII, 1: Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt (1821/22), Teilband I. II. Hrsg. von Hermann Peiter. – B, NY: de Gruyter 1980. LXV, 357 S.; VII, 409 S.; Lw. DM 248,–.

Osculati, Roberto: **Schleiermacher** – L'uomo, il pensatore, il cristiano. – (Brescia:) Queriniana (1980). 435 p. = Strumenti XIV; Lire 28 000.

Gherardini, Brunero: L'enciclopedia di Schleiermacher. Esposizione storico-critica e valutazione di ‚Kurze Darstellung des theologischen Studiums'. – R: Pont. Univ. Lateranense 1980. VIII, 197 p. = Lateranum. N. S. XLVI, 1; Lire 7000.

Ellis, Ieuan: Schleiermacher in Britain. – SJTh XXXIII, 1980, 417–452.

Gauvin, Joseph: La critique du salut chrétien par l'Aufklärung selon la phénoménologie de **Hegel**. – RSR LXVIII, 1980, 391–418.

Relations de voyage de **Paul van der Vrecken** ‹**1777–1868**›. Agent secret du Saint-Siège et comte romain. Éditées et annotées par André Denis, O.P. – Brux, R: Institut historique belge de Rome 1980. 478 p. = Bibliothèque de l'institute historique belge de Rome XXXI.

Les conférences sur la doctrine de la justification par John Henry **Newman**. Traduction française de Edmond Robillard et Maurice Labelle. Introduction et notes de Edmond Robillard de l'Academie canadienne-française. – Montr: Éd. Albert-le-Grand 1980. XVI, 492 p.

Zambarbieri, Annibale: **Loisy** in Italia. Prospettive generali e il "Caso" Semeria. – RSCI XXXIV, 1980, 123–162.

9. Neueste Zeit

Schaeffler, Richard: Der „Modernismus-Streit" als Herausforderung an das philosophisch-theologische Gespräch heute. – ThPh LV, 1980, 514–534.

Klauser, Theodor: Franz Joseph **Dölger** 1879–1940. Sein Leben und sein Forschungsprogramm „Antike und Christentum". – Mstr: Aschendorff 1980. VI, 161 S., 4 Tafeln m. Abb. = JAC Ergänzungsband VII.

Brown, Robert: On God's ontic and noetic absoluteness: a critique of **Barth**. – SJTh XXXIII, 1980, 533–549.

Minamiki, George H.: The Yasukuni Shrine incident and the Chinese rites controversy. – CHR LXVI, 1980, 205–229; p. 392–416: Carbonneau, Robert: The Passionists in China, 1921–1929: An essay in mission experience.

Plank, Peter: Die Eucharistieversammlung als Kirche. Zur Entstehung und Entfaltung der eucharistischen Ekklesiologie Nikolaj **Afanas'evs** ‹1893–1966›. – Wü: Augustinus-Verlag 1980. 268 S. = Das östliche Christentum. N.F. XXXI; kart. DM 45,–. [Diss., Würzburg]

Bartilla, Michael-Josef: Der badische Staatsmann und Jurist Josef **Schmitt** ‹1874–1939›. Ein Beitrag zur badischen Geschichte und zur Geschichte des Staatskirchenrechts in der Weimarer Republik. – Ffm: Haag und Herchen 1980. XIII, 200 S.; Ppb. DM 38,–.

Baranowski, Shelley: The 1933 German Protestant Church elections: *Machtpolitik* or accomodation? – ChH XLIX, 1980, 298–315.

Azzi, Riolando: A Igreja Católica no **Brasil** durante o Estado Novo ‹1937–1945›. – Síntese XIX, 1980, 49–71.

Latrielle, André: Un évêque résistant: Mgr Pierre-Marie Théas, évêque de Montauban, 1940–1946. – RHE LXXV, 1980, 284–321.

Smit von Osten, Annemarie: Von Treysa 1945 bis Eisenach 1948. Zur Geschichte der Grundordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1980. 400 S. = Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte B, 9; kart. DM 67,–.

Lindgens, Godehard: Katholische Kirche und moderner Pluralismus. Der neue Zugang zur **Politik** bei den Päpsten **Johannes XXIII** und **Paul VI** und dem 2. Vatik. Konzil. – Stu: Klett-Cotta 1980. 387 S. = Geschichte und Theorie der Politik B, 4; Lw. DM 98,– [Diss., Berlin]

Falchi, Francesco: L'inamovibilità dei vescovi nella chiesa del Vaticano Secondo. – Padova: CEDAM – Casa Edi. Dott. Antonio Milani 1979. 167 p. = Quaderni ed Interventi dell'Istituto di Storia delle Istituzioni Religiose e Relazioni tra Stato e Chiesa dell'Università di Firenze II; Lire 7000.

Barcala, Andres: Die Entwicklung der **Theologie** in **Spanien** seit dem II. Vatikanischen Konzil. – TrThZ LXXXIX, 1980, 318–335.

L'université catholique voie du pluralisme culturel au service de l'église et de la société ‹rapport thématique›. XIIème Assemblée Générale de la F.I.U.C., Porto Alegre, 21–24 août 1978. – P: Secr. Permanent de la F.I.U.C. 1979. 188 p. = Fédération Internationale des Universités Catholiques. Cahier LXXIX, 2.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Hexham, Irving: Christianity and apartheid. An introductory bibliography. – Journal of Theology for Southern Africa N. 32, Sept. 1980, 39–59.

Berkum, Hendrik van, OSB: Iers-Columbaanse achtergronden in het leven en beleid van Willibrord en de zijnen. – Louvain-la-Neuve: Univ. Cath. de Louvain 1980. 355, (55), 106 p. [Diss., Louvain]

Consejo Episcopal Latinoamericano. Bodas de Plata 1955–1980. – Documentación CELAM (Bogotá), número extraordinario, 1980. 172 p.

¿Hay una escuela española de misionología? El movimiento misionero español de los últimos cincuenta años. – Burgos: Facultad de Teología del Norte de España 1979. 464 p. = Estudios de Misionología IV; pes 1200.

Metzler, Josef, OMI: Die Synoden in China, Japan und Korea 1570–1931. – Pad [u. a.]: Schöningh 1980. XVIII, 324 S. = Konziliengeschichte. Reihe A: Darstellungen; DM 85,–.

Cubanisches Glaubensbekenntnis. Einführung, Text, Interpretation. Hrsg. v. Konrad Stock. – Mz: Grünewald; Mchn: Kaiser 1980. 120 S. = Forum Politische Theologie II; DM 10,50.

Kaufmann, Léonard: Les Sociétés missionnaires sans vœux et le Nouveau Code. – NZM XXXVII, 1981, 58–70.

Benediktiner und Mission. – Missionsblätter der Benediktiner-Missionare (Uznach, St. Gallen) LXXXIV, 1980, 82–97.

Melbourne reports and reflections. – IRM LXIX, Oct. 1980 / Jan. 1981, 377–574.

Kramm, Thomas: Theologische Erwägungen zu Welt und Geschichte im Vorfeld einer Theologie der Mission. – ZMR LXIV, 1981, 1–9.

Reilly, Michael Collins, SJ: Developing a missionary spirituality. – Missiology (Pasadena, Calif.) VIII, 1980, 433–447.

Stehle, Emil L.: Zeugen des Glaubens in Lateinamerika. – Mz: Grünewald-Verl. 1980. 112 S.; DM 29,80.

Amalorpavadass, D. S.: Emerging new visions of the Church in the world and new theological approaches in Asia. – Verbum SVD XXI, 1980, 279–302.

Boff, Leonardo, OFM: From integral to partial liberation. – Verbum SVD XXI, 1980, 316–347.

Dem Evangelium auf der Spur. Theologie in der Dritten Welt. – Ffm: Lembeck 1980. 267 S. = Texte zum kirchlichen Entwicklungsdienst XXII; DM 19,80.

Pieris, Aloysius, SJ: Théologie de la libération. Perspective asiatique. Communication présentée à la Conférence asiatique des théologiens du Tiers-Monde (Sri Lanka 1979). – Revue Monchanin (Montr), Cahier 68, Vol. XIII, n° 3, juillet–sept. 1980, 1–43.

Religious life for women in **Zaïre**. – Brux: Pro Mundi Vita 1980. 32 p. = Africa dossier XIV.

Schravesande, J. H.: De uitdaging van het cubaanse ontwikkelingsproces voor de kerken. – Wereld en Zending IX, 1980, 215–229.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Lanczkowski, Günter: Einführung in die Religionswissenschaft. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1980. 116 S. = Die Theologie.

Strobel, August: Das heilige Land der **Montanisten**. Eine religionsgeographische Untersuchung. – B, NY: de Gruyter 1980. X, 308 S., 24 Tafelseiten = Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten XXXVII; Lw. DM 112,–.

Fellows, Ward J.: Religions east and west. – NY [e. a.:] Holt, Rinehart and Winston (1979). XVI, 444 p., with fig.; $ 17,–.

Sharrock, John A.: **Hinduism** ancient and modern. Viewed in the light of the incarnation. – Delhi: Bharatiya Publ. House 1979. X, 237 p.

Studies in Hellenistic religions. Ed. by M. J. Vermaseren. – Lei: Brill 1979. 296 p. = Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain LXXVIII; hfl 132,–; [cont.:] p. 1–8: Aalders H. Wzn, G. J. D.: The Hellenistic concept of the enviousness of fate; p. 9–22: Bremmer, Jan: The legend of Cybele's arrival in Rome; p. 23–26: Heerma van Voss, M. S. H. G.: The cista mystica in the cult and mysteries of Isis; p. 27–36: Van der Horst, P. W.: Der Schatten im hellenistischen Volksglauben; p. 37–49: De Jonge, H. J.: BOTPYC BOHCEI. The age of Kronos and the millennium in Papias of Hierapolis; p. 50–102: Korteweg, Th.: The reality of the invisible. Some remarks on St John XIV 8 and Greek philosophic tradition; p. 103–128: Lebram, J. C. H.: Jerusalem, Wohnsitz der Weisheit; p. 129–188: Mansfeld, J.: Providence and the destruction of the universe in early stoic thought. With some remarks on the "Mysteries of Philosophy"; p. 189–214: Mussies, Gerard: The interpretatio Judaica of Sarapis; p. 215–224: Noorda, Sijbolt J.: Illness and sin, forgiving and healing. The connection of medical treatment and religious beliefs in Ben Sira 38, 1–5; p. 225–243: Smelik, K. A. D.: The cult of the **Ibis** in the Graeco-Roman period. With special attention to the data from the Papyri; p. 244–279: Van Unnik, W. C.: **Flavius Josephus** and the mysteries; p. 280–296: Wolfskeel, Cornelia W.: Some remarks on the religious life of Monica, mother of Saint Augustine.

Briquel, Dominique: La «**Théogoni**» d'**Hésiode**. Essai de comparaison indo-européenne. – RHR CXCVII, 1980, 243–276; p. 277–287: Teixidor, Javier: Cultes tribaux et religion civique à **Palmyre**.

Pachow, W.: **Chinese Buddhism**: Aspects of interaction and reinterpretation. – Wash, D. C.: University Press of America (1980). XIV, 260 p.; $ 10,50.

Davis, Winston: **Dojo**. Magic and exorcism in modern **Japan**. – Stanford, California: Stanford Univ. Pr. 1980. IX, 332 p.; $ 18,50.

Zuesse, Evan M.: Ritual cosmos. The sanctification of life in **African** religions. – Athens, Ohio: Ohio Univ. Press (1979). 256 p.; $ 18,–.

VI. Religionsphilosophie

Marti, Fritz: Religion and philosophy: Collected papers. – (Wash, D. C.:) Univ. Pr. of America (1979). IX, 188 p.; $ 9,30.

Rohls, Jan: **Wilhelm** von **Auvergne** und der mittelalterliche Aristotelismus. Gottesbegriff und aristotelische Philosophie zwischen Augustin und Thomas von Aquin. – Mchn: Kaiser 1980. 226 S. = Münchener Universitäts-Schriften: Fachbereich Evang. Theologie = Münchener Monographien zur historischen und systematischen Theologie V; kart. DM 38,– [Diss., München]

Müller, Hans-Jürgen: Subjektivität als symbolisches und schematisches Bild des Absoluten. Theorie der Subjektivität und Religionsphilosophie in der Wissenschaftslehre **Fichtes**. – Königstein/Ts.: Forum Academicum in der Verlagsgruppe Athenäum 1980. 480 S. = Monographien zur philosophischen Forschung CXCIX; kart. DM 85,–.

Van Toan, Tran: Théologie ou athéisme. La leçon de Ludwig **Feuerbach**. – MSR XXXVII, 1980, 239–254; p. 255–274: Lefèvre, Charles: Autrui et Dieu: La pensée d'Emmanuel **Levinas**.

Henke, Dieter: Gott und Grammatik. **Nietzsches** Kritik der Religion. – (Pfullingen:) Neske (1981), 211 S.; kart. DM 22,–.

Robert, Jean-Dominique: La critique de l'onto-théologie chez **Heidegger**. – RPhL LXXVIII, 1980, 533–552.

Sánchez, Juan José: Wider die Logik der Geschichte. Religionskritik und die Frage nach Gott im Werk Max **Horkheimers**. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1980). 356 S. = Studien zur praktischen Theologie XXI; kart. DM 35,80. [Diss., München]

Quinque sunt viae. Actes du Symposium sur les cinq voies de la 'Somme théologique', Rolduc 1979. [Par] B[ernhard] Lakebrink [e. a.] Sous la direction de Léon Elders. – [R:] Pont. Accademia di S. Tommaso; CdV: Libr. Ed. Vaticana 1980. 150 p. = Studi Tomistici IX; [cont.:] p. 1–28: Lakebrink, Bernhard: Die metaphysischen Voraussetzung der thomistischen Gottesbeweise und die moderne Philosophie; p. 29–41: Luyten, Norbert, OP: Der erste Weg: ex parte motus; p. 42–64: Verbeke, G.: L'univers, est-il l'œuvre de Dieu? La réponse de Thomas d'Aquin; p. 65–74: Walgrave, Jani: Tertia via; p. 75–83: Corvez, Maurice, OP: La quatrième voie vers l'existence de Dieu selon saint Thomas; p. 84–108: Van Steenberghen, Fernand: La cinquième voie, "ex gubernatione rerum"; p. 109–132: Malik, J.: Gibt es einen eigenen Gottesbeweis, der ausgeht vom Streben des Menschen nach Erkenntnis und Glück?; p. 133–146: Elders, Leon, SVD: Les cinq voies et leur place dans la philosophie de saint Thomas.

Cottier, Georges, OP: Définition et typologie de l'athéisme. – Nova et Vetera LV, 1980, 241–259.

VII. Fundamentaltheologie

Eicher, Peter: Theologie. Eine Einführung in das Studium. – (Mchn:) Kösel(-Verlag) (1980). 252 S.; kart. DM 28,–.

Aichele, George: Theology as comedy: Critical and theoretical implications. – Wash, D. C.: Univ. Press of America (1980). VII, 153 p.

Torrance, Thomas F.: The ground and grammar of theology. – Charlottesville: Univ. Pr. of Virginia (1980). XII, 180 p. = The Richard lectures for 1978–79; $ 9,95.

Kasper, Walter: Autonomie und Theonomie. Zur Ortsbestimmung des **Christentums** in der modernen Welt. – Anspruch der Wirklichkeit und christlicher Glaube. Probleme u. Wege theol. Ethik heute, Düs (1980), 17–41.

Theologische Berichte VIII: Wege theologischen Denkens. [S. 13–33:] Wiederkehr, Dietrich: Theologisches Denken im Spannungsfeld von Ursprung, Überlieferung und Gegenwart; (S. 35–70:) Meyer zu Schlochtern, Josef: **Erzählung** als Paradigma einer alternativen theologischen Denkform. Ansätze zu einer „narrativen Theologie"; (S. 71–103:) Boff, Leonardo: Das Anliegen der **Befreiungstheologie**; (S. 105–134:) Petri, Heinrich: Bedeutung und Grenzen anthropologisch-personalistischer Ansätze in der neueren Theologie. Von der heilsgeschichtlichen Theologie zur Theologie der Geschichte; (S. 135–188:) Koch, Kurt: Die heilsgeschichtlichen Dimensionen der Theologie. – (Eins, Zü, Köln:) Benziger Verl. (1979). 189 S.; kart. DM 37,80.

Sauter, Gerhard: Hermeneutisches und analytisches Denken in der Theologie. – Unterwegs zur Einheit. Festschrift für Heinrich Stirnimann ..., Frb/S, Wien 1980, 486–499; S. 500–527: Stalder, Kurt: Verstehen von Texten; S. 528–550: Widmer, Gabriel: Lectures de la justification par la foi; S. 551–569: Willems, Bonifatius A.: Volkskirche und Authentizität des Glaubens.

Vancourt, Raymond: **Révélation** et liberté divine. – MSR XXXVII, 1980, 205–226.

Grim, Johannes: **Freiheit** und **Glaube**. Fundamentalphilosophische Voraussetzungen theologischer Systematik. – Wien, Mchn: Oldenbourg (1980). 245 S. = Überlieferung und Aufgabe XIX; kart. DM 44,–.

Smith, Wilfred Cantwell: Faith and belief. – Princeton, N. J.: Princeton Univ. Pr. (1979). IX, 347 p.; $ 18,50.

Evans, Donald (D.): Faith, authenticity, and morality. – Toronto, Buffalo, Lo: Univ. of Toronto Pr. (1980). XIII, 298 p.; $ 12,95.

Hampelmann, Heinzpeter: Kritischer Rationalismus und Theologie als Wissenschaft zur Frage nach dem Wirklichkeitsbezug des christlichen Glaubens. – Wup: Brockhaus 1980. 315 S. = Monographien und Studienbücher; kart. DM 22,–.

Lebendiger Umgang mit Schrift und Bekenntnis. Theologische Beiträge zur Beziehung von Schrift und Bekenntnis und zu ihrer Bedeutung für das Leben der Kirche. Im Auftrag des Dozentenkollegiums der Augustana-Hochschule hrsg. von Joachim Track. – Stu: Calwer Verlag (1980). 216 S.; [enth.:] S. 9–39: Track, Joachim: Schrift, Bekenntnis und Erfahrung; S. 41–61: Hausmann, Gerhard: Biblische Theologie und kirchliches Bekenntnis; S. 63–84: Strobel, August: Die Autorität des Wortes Jesu. Überlegungen zum Zeugniswert der sogenannten Streitgespräche; S. 85–125: Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Der argumentative Schriftgebrauch in der reformatorischen Theologie des Heils; S. 127–160: Preuß, Horst Dietrich:

Vom Verlust des Alten Testaments und seinen Folgen (dargestellt anhand der Theologie und Predigt F. D. Schleiermachers); S. 161–184: Kasch, Klaus: Bekenntnis als Kriterium der Gestalt von Kirche; S. 187–216: Dellbrügge, Georg Hermann: Soziologische und sozialpsychologische Beobachtungen zum Verständnis des einzelnen und der christlichen Gemeinde.

Theunis, F. J.: Omtrent hanon en schrift. – Bijdr XLI, 1980, 64–86; p. 86–87: The canon in its relation to Scripture.

VIII. Dogmatik

Brantschen, Johannes: Die Macht und Ohnmacht der Liebe. Randglosse zum dogmatischen Satz: Gott ist unveränderlich. – FZPhTh XXVII, 1980, 224–246.

Jüngel, Eberhard: Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen. – Mchn: Kaiser 1980. 377 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie LXXXVIII; Lw. DM 58,–.

Bouyer, Louis: Connaissance de Dieu. Vol. II: Le Consolateur. **Esprit-Saint** et vie de grâce. – P: Éd. du Cerf 1980. 471 p.; F 127,50.

Christologische Schwerpunkte. Hrsg. von Walter Kasper. Mit Beitr. von Joachim Gnilka [u. a.]. Geleitwort von Heinz Althaus. – Düs: Patmos Verlag (1980). 134 S. = Patmos Paperback; kart. DM 14,80; [enth.:] S. 17–36: Kasper, Walter: Neuansätze gegenwärtiger Christologie; S. 37–78: Zenger, Erich: Jesus von Nazaret und die messianischen Hoffnungen des alttestamentlichen Israel; S. 78–91: Gnilka, Joachim: Zur Christologie des Neuen Testaments; S. 92–107: Gnilka, Joachim: Zur Christologie des Johannesevangeliums; S. 108–134: Lehmann, Karl: Zur theologischen Rede über Tod und Auferstehung Jesu Christi.

Commissio Theologica Internationalis, Quaestiones selectae de Christologia. – Greg LXI, 1980, 609–623.

Oosterbaan, J. A.: Een doperse christologie. – NThT XXXV, 1981, 32–47.

Feneberg, Wolfgang: Bewußtsein, Entwicklung und Denken Jesu. – Das Leben Jesu im Evangelium von Rupert und Wolfgang Feneberg, Frb/B, Bas, Wien (1980), 187–285.

Marchesi, Giovanni, SJ: Gesù di Nazareth tu chi sei. La coscienza filiale del Cristo. – CivCatt CXXXII, I, 1981, 429–443.

Maas, Wilhelm: »Abgestiegen zur Hölle«. Aspekte eines vergessenen Glaubensartikels. – Internationale kath. Zeitschrift »Communio« X, 1981, 1–18; S. 19–31: Breuning, Wilhelm: Zur Lehre von der Apokatastasis.

Pesch, Otto Hermann – Albrecht Peters: Einführung in die Lehre von **Gnade** und **Rechtfertigung**. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1981. LVIII, 412 S. = Die Theologie; kart. DM 94,–.

Pagé, Jean-Guy: Qui est l'**Église**? Vol. II: L'Église, corps du Christ et communion. – Montr: Éd. Bellarmin 1979. 263 p.; $ 12,–.

Tillard, J. M. R.: L'Église de Dieu est une communion. – Irénikon LIII, 1980, 451–468.

Parent, Rémi: Communion et pluralité dans l'église. Pour une pratique de l'unité ecclésiale. – Montr: (Éd.) Fides (1980). 262 p. = Héritage et Projet XXIV; $ 10,80.

Ruini, C.: Immortalità e risurrezione nel Magistero e nella Teologia oggi. – Rassegna di teologia XXI, 1980, 102–115. 189–206.

Brambilla, Franco Giulio: La soteriologia di E. **Schillebeeckx** nell'ambito dell'attuale teologia cattolica sulla redenzione. – SC CVIII, 1980, 438–499.

Ambaum, Jan: Glaubenszeichen. **Schillebeeckx'** Auffassung von den **Sakramenten**. – Rgb: Verl. Pustet (1980). 349 S. = Pustets Theologische Bibliothek; kart. DM 24,80.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Grossmann, Siegfried: Genadegaven in evenwicht. Van charismatische beweging tot **charismatische** gemeentevernieuwing. – Kampen: Kok 1980. 174 blz. = Serie Nieu Leven; hfl 27,50.

Breckenridge, James F.: The theological self-understanding of the Catholic charismatic movement. – (Wash, D. C.:) Univ. Press of America (1980). X, 144 p.; $ 7,75.

Williams, Peter W.: **Popular religion** in **America**. Symbolic change and the modernization process in historical perspective. – Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall 1980. 258 p.; $ 7,95.

Perspectives on **Pentecostalism**: Case studies from the Caribbean and Latin America. [Ed. by] Stephan D. Glazier. – (Wash, D. C.:) Univ. Pr. of America (1980). VIII, 197 p.; $ 9,–.

Kirche als ‚Gemeinde von Brüdern' ‹**Barmen III**›. Band I: Vorträge aus dem Theologischen Ausschuß der Evangel. Kirche der Union von G. Baumbach (u. a.). Veröffentl. d. Theolog. Ausschusses d. Evangel. Kirche der Union. Hrsg. von Alfred Burgsmüller. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus Mohn (1980). 298 S.; kart. DM 16,80.

Confessio **Augustana** im Echo der deutschsprachigen Presse. Bd. I: Einblick in die Problematik. Beobachtungszeitraum April 1971 bis 18. Juni 1980. II: Das 450. Jubiläum der Confessio Augustana in Augsburg. Beobachtungszeitraum: 19. Juni bis 11. Juli 1980. – Essen: Kathol. Arbeitsstelle Rhein-Ruhr 1980. XXVII, XXVII, 566 S. = KARR-Dokumentation.

Sauter, Gerhard: Ermutigung zum Reden von Gott. Lehrpredigt über den ersten Artikel des Augsburger Bekenntnisses. – EvTh XL, 1980, 472–477; S. 478–494: Sauter, Gerhard: Confessio – Konkordie – Consensus. Perspektiven des Augsburger Bekenntnisses für das Bekennen und Lehren der Kirche heute; S. 494–516: Sparn, Walter: Evangelium und Norm. Über die Perfektibilität des Bekenntnisses in den reformatorischen Kirchen; S. 517–536: Huber, Wolfgang: Die Schwierigkeit evangelischer Lehrbeanstandung. Eine historische Erinnerung aus aktuellem Anlaß; S. 537–558: Lienemann, Wolfgang: Hören, Bekennen, Kämpfen. Hinweise auf Bekenntnis und Lehre in der Theologie Karl **Barths**.

Gewonnene Freiheit – verlorene Einheit? Festschrift der Württemberg. Evangel. Landeskirche zur 450-Jahrfeier des Augsburger Bekenntnisses vom 17.–25. Juni 1980 in Reutlingen. Hrsg. von Christoph Duncker. – Stu: Calwer Verlag (1980). 135 S., zahlr. Abb. im Text.

Zur Religionsgeschichte der **Bundesrepublik** Deutschland. Günter Kehrer ‹Hrsg.›. Mit Beiträgen von Hubert Cancik [u. a.] – Mchn: Kösel-Verlag (1980). 199 S. = Forum Religionswissenschaft II; DM 34,–.

Kallis, Anastasios: Papsttum und Orthodoxie. – OekRu XXX, 1981, 33–46; S. 47–54: Amiet, Peter: Zum altkatholischen Kirchenverständnis.

Meijer, Johan: **Sacramenten**: heen en weer tussen Oost en West. – HCO XXXIII, 1981, 3–20; p. 21–41: Pospishil, Victor J.: Het **huwelijk** in de oosterse orthodoxie.

Arbeitsbuch **Christen** und **Juden**. Zur Studie des Rates der Evangel. Kirche in Deutschland. Im Auftr. der Studienkommission Kirche und Judentum hrsg. von Rolf Rendtorff. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1979). 288 S.; kart. DM 28,–.

World Council of Churches' statements and actions on **racism 1948–1979**. Ed. by Ans J. van der Bent. – Ge: World Council of Churches (1980). IX, 69 p. = PCR Information; sfr 6,50.

X. Moraltheologie

Anspruch der Wirklichkeit und christlicher Glaube. Probleme und Wege theologischer Ethik heute. (Festschrift für Alfons **Auer**.) Hrsg. von Helmut Weber und Dietmar Mieth. Mit Beitr. von Albert Biesinger [u. a.]. – Düs: Patmos Verlag (1980). 363 S.; S. 353–362: Verzeichnis der Schriften von Alfons Auer; [enth. u. a.:] S. 58–74: Mieth, Dietmar: „Natürliche" Theologie und „autonome" Ethik; S. 75–94: Schwartländer, Johannes: Nicht nur Autonomie der Moral – sondern Moral der Autonomie; S. 97–117: Hasenstab, Rudolf: Die Menschenrechte als Richtpunkte und Garantie vieldimensionaler Autonomie. Anmerkungen zu einem Votum Johannes Schwartländers; S. 118–134: Rief, Josef: Überlegungen zum Gegenstand der Moraltheologie; S. 135–154: Fuchs, Josef: „Sünde der Welt" und normative Moral; S. 155–165: Korff, Wilhelm: Medizin und Ethik; S. 166–189: Eser, Albin: Der Arzt zwischen Eigenverantwortung und Recht. Zur Problematik „ärztlichen Ermessens"; S. 193–207: Schnakkenburg, Rudolf: Neutestamentliche Ethik im Kontext heutiger Wirklichkeit; S. 208–224: Jüngel, Eberhard: Anrufung Gottes als Grundethos christlichen Handelns. Einführende Bemerkungen zu den nachgelassenen Fragmenten der Ethik der Versöhnungslehre Karl Barths; S. 225–247: Ziegler, Josef-Georg: Lex nova sive evangelica. Präliminarien zu einer Gnadenmoral; S. 248–269: Weber, Helmut: Menschliche Moral und christliches Sakrament; S. 270–284: Funk, Rainer: Frömmigkeit – Holzweg oder Heilsweg? Religionspsychologische Aspekte zur Frage der Bewertung von Frömmigkeitsformen; S. 285–297: Biesinger, Albert: Der christliche Sinnhorizont als Motivation für ethisches Handeln? Bedenken und Hypothesen des Religionspädagogen; S. 298–314: Gutschera, Herbert: Heilige als Leitbilder für heute.

Albà, Giuseppe: La funzione dell'habitus virtuoso nell'atto morale secondo lo «Scriptum super Sententiis» di San **Tommaso** d'**Aquino**. – Sales XLII, 1980, 3–34.

Hildebrand, Dietrich von: Gesammelte Werke. IX: Moralia. Nachgelassenes Werk. – Rgb: Habbel (1980). 523 S.; Lw. DM 46,–.

Gaffney, James: Newness of life. A modern introduction to Catholic ethics. – NY, Ramsey, To: Paulist Press (1979). VIII, 350 p.; $ 4,95.

Frankena, William K.: Thinking about morality. – Ann Arbor, Mich.): The Univ. of Michigan Press (1980). XII, 98 p. = Distinguished Senior Faculty Lecture Series I = Michigan Faculty Series; $ 4,95.

Hilpert, Konrad: Ethik und Rationalität. Untersuchungen zum **Autonomieproblem** und zu seiner Bedeutung für die theologische Ethik. – Düs: Patmos Verlag (1980). 615 S. = Moraltheologische Studien. Systematische Abteilung VI; kart. DM 78,– [Diss., Freiburg/B]

Combès, Joseph: Éthique de la liberté. – Ottawa: Éd. de l'Univ. d'Ottawa 1979. 69 p. = Collection φ philosophica XIV; $ 3,75.

Fletcher, Joseph: Morals and medicine. The moral problems of: The patient's right to know the truth, contraception, artificial insemination, sterilization, euthanasia. With a foreword by Karl Menninger. – Princeton, N. J.: Princeton Univ. Press (1979). XXI, 243 p.; $ 4,95.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Dizionario degli Istituti di perfezione. Diretto da Guerrino Pelliccia ‹1962–1968› e da Giancarlo Rocca ‹1969–›. VI: Monachesimo urbano-Pinzoni. – (R:) Ed. Paoline (1980). XXVI p., 1750 col.

De biddende kerk. Een bundel studies over het gebed aangeboden bij gelegenheid van het 125jarig bestaan van de Theologische Hogeschool te Kampen. Onder redactie van C. Trimp. – Gron: De Vuurbaak 1979. 238 blz.; hfl 27,50; [cont.:] p. 9–42: Bruggen, J. van: Abba, Vader! Tekst en toonhoogte van het Onze Vader; p. 43–83: Doekes, L.: Her gebed in de gereformeerde dogmatiek na **Calvijn**; p. 84–115: Douma, J.: Gebed en ascetiek; p. 116–138: Schilder, H. J.: Israëls heil en Hanna's gebed; p. 139–180: Meijer, J. A.: **Tertullian**us over het gebed; p. 181–203: Trimp, C.: Sacrificium laudis. De plaats van de hofprijzing in de avendmaalsgebeden; p. 204–236: Kamphuis, J.: Gebed en excommunicatie in de Kerkorde.

Fry, Timothy, OSB: St. **Boniface** and the vita apostolica. – AmBenRev XXXI, 1980, 6–19; p. 20–38: Lienhard, Joseph T., SJ: The study of the sources of the **Regula Benedicti**: History and method; p. 39–69: Schrader, Richard J.: Caedmon and the monks, the Beowulf-poet and literary continuity in the early middle ages; p. 70–87: Kelly, Joseph F.: The decline of **Irish** monasticism in the face of Benedictinism in the early middle ages; p. 88–107: Frank, Karl Suso, OFM: Asceticism and style: The example of the Rule of the Master; p. 108–129: Lynch, Joseph H.: Baptismal sponsorship and monks and nuns, 500–1000; p. 130–152: Hill, Bennett D.: The beginnings of the first French foundations of the Normal Abbey of Savigny.

Hardy, Alister: The spiritual nature of man. – NY: Oxford Univ. Pr. 1980. X, 164 p.; $ 19,95.

Hadewijch: Het Visionenboek (mittelniederl., niederl.) van Hadewijch. Uitgegeven naar handschrift 941 van de Bibliotheek der Rijksuniversiteit te Gent. Met een hertaling en commentaar door H. W. J. Vekeman. – Nijm: Dekker & van de Vegt; Brugge: Uitg. Orion 1980. XIV, 252 p.; hfl 37,50.

Froeschlé-Chopard, M(arie)-H(élène): La religion populaire en **Provence Orientale** au 18e siècle. Préf. d'Alphonse Dupront. – P: Beauchesne (1980). 418 p. = Bibliothèque Beauchesne. Religions, société, politique VII; F 87,–.

Dominicains – L'Ordre des prêcheurs présenté par quelques-uns d'entre eux. – P: Ed. du Cerf 1980. 261 p., 2 tabl.; F 35,20.

Guerra, Augusto: Diálogo de la Iglesia con el mundo moderno. Notas para la historia de un difícil encuentro. – Revista de espiritualidad XXXVIII, 1979, 167–192; p. 193–219: Castro, Secundino: El comportamiento cristiano frente al mundo y al hombre. Ensayo de teología bíblica; p. 221–242: Gaitán, José Damián: Mundo y existencia cristiana del cristianismo; p. 243–262: Egido, Teófanes: Mundo y espiritualidad en la España moderna; p. 263–294: Arostegui, Luis: Dietrich **Bonhoeffer**: la fe cristiana en el mundo mayor de edad; p. 295–308: Burgo, Lucio del: De la "fuga mundi" al compromiso con el mundo en la vida religiosa; p. 309–325: Bibliografía.

Cognet, L.: Gottes Geburt in der Seele. Einführung in die deutsche Mystik (Introduction aux mystiques rhéno-flamand, dt.) – Frb/B, Bas, Wien: Herder 1980. 287 S.; kart. DM 36,–.

Auer, Johann: **Herz-Jesu-Verehrung** und Theologie der Umkehr. – MThZ XXXI, 1980, 241–261.

Altissimo, Costante: La **contemplazione** nell'**Oriente cristiano**. – Vicenza: Ed. L. I. E. F. 1979. 133 p. = Esperienze dello Spirito IV.

Geppert, Walter: Geheimnis der Gebetserhörung. Eine Herausforderung an den Atheismus. – Tü: Katzmann-Verlag (1980). 174 S.

De Conto, Mario: Contributo alla vita religiosa in **Treviso**: La Confraternita dei Cinturati ‹1460–1806›. – R: Ed. "Analecta Augustiniana" 1979. XI, 175 p. = Studia Augustiniana Historica VII; Lire 7000.

Cárcel Orti, Vicente: Lenta restauración de las órdenes religiosas en la España del siglo XIX. – Ephemerides Carmeliticae XXXI, 1980, 431–538.

Cabielles de Cos, L., CMF: Esquemas conciliares del decreto «Perfectae Caritatis» sobre la adecuada renovación de la Vida Religiosa. – Claretianum XX, 1980, 5–89; p. 117–177: Scarvaglieri, G., OFMCap: La religiosa e la condizione femminile.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Monzel, Nikolaus: Die katholische Kirche in der Sozialgeschichte. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. Hrsg. von Trude Herweg u. Karl Heinz Grenner. – Mchn, Wien: Olzog 1980. 351 S.; kart. DM 38,–.

Stone, Ronald H.: Paul **Tillich**'s radical social thought. – Atlanta: John Knox Pr. (1980). 180 p.; $ 7,95.

Herion, Horst: Utopische Intention und eschatologische Perspektive. **Marcuses** Herausforderung an die christl. Sozialethik. Mit einem Vorwort von Wilhelm Dreier. – Ffm, Bern, Cirencester/U. K.: Lang (1979). VI, 278 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 129.

Sociology and theology. Alliance and conflict. Ed. by David Martin [e. a.]. With an introduction by John Orme Mills. – NY: St. Martin's Press (1980). 204 p.; $ 22,50; [cont.:] p. 1–14: Mills, John Orme: Introduction: Of two minds; p. 15–23: Barker, Eileen: The limits of displacement: two disciplines face each other; p. 24–45: Harris, Christopher: Displacements and reinstatements: the relations between sociology and theology considered in their changing intellectual context. Responses by Mary Hesse, Fergus Kerr, Nicholas Lash; p. 46–58: Martin, David: The sociological mode and the theological vocabulary; p. 59–79: Pickering, W. S. F.: Theodicy and social theory: an exploration of the limits of collaboration between sociologist and theologian; p. 80–101: Hudson, W. Donald: The rational system of beliefs; p. 102–119: Gill, Robin: From sociology to theology; p. 120–135: Baum, Gregory: The sociology of Roman catholic theology; p. 136–150: Mills, John Orme: God, man and media: on a problem arising when theologians speak of the modern world; p. 151–162: Radcliffe, Timothy: Relativizing the relativizers: a theologian's assessment of the role of sociological explanation of religious phenomena and theology today; p. 163–182: Lion, Antoine: Theology and sociology: what point is there in keeping the distinction?; p. 183–189: Towler, Robert: Epilogue: Many voices; p. 190–198: Select bibliography.

Christian social ethics. Perry C. Cothan, ed. – GrR, Mich.: Baker Book House (1979). 265 p.; $ 4,95.

Müller-Schmid, Peter Paul: Das **Naturrecht**, Grundlage der Gesellschaftsordnung? – JbChrSozWiss XXII, 1981, 35–46; S. 47–63: Giers, Joachim: Gesellschaft und Gerechtigkeit. Neue Ansätze zum Verständnis der sozialen **Gerechtigkeit**.

Gudorf, Christine E.: Catholic social teaching on liberation themes. – [Wash, D. C.:] Univ. Press of America (1980). XIX, 374 p.; $ 12,50.

Provencher, Normand: Vers une théologie de la **famille**: l'Église domestique. – EglTh XII, 1981, 9–34; p. 35–94: Coyle, J. Kevin: Empire and eschaton: The early Church and the question of domestic relationships; p. 95–114: Peelman, Achiel: La famille comme réalité ecclésiale. Réflexion sur la famille comme facteur de transformation d'une Église qui veut renaître à partir de la base; p. 115–140: Pambrun, James R.: The family: A narrative and personalist perspective; p. 141–165: Guindon, André: Fécondité sexuelle dans les relations familiales; p. 167–184: O'Hanley, Daniel: Rights within the family structure.

Dion, Michel: Les catholiques et le pouvoir: Crise du "consensus" ‹enquêtes en Mayenne et en Lorraine›. – (P:) Éd. Sociales (1980). 206 p. = Problèmes.

Schmelzer, Günter: Religiöse Gruppen und sozialwissenschaftliche Typologie. Möglichkeiten der soziologischen Analyse religiöser **Orden**. – B: Duncker & Humblot (1979). 221 S. = Sozialwissenschaftliche Abhandlungen der Görresgesellschaft III; kart. DM 59,– [Diss., Aachen]

XIII. Kirchenrecht

Die evangelischen Kirchenordnungen des **XVI.** Jahrhunderts. Bd. II: Niedersachsen. II, 1: Stift Hildesheim, Stadt Hildesheim, Grafschaft Oldenburg, Grafschaft Jever. Bearb. von Anneliese Sprengler-Ruppenthal. – Tü: Mohr 1980. XVI, S. 755–1266; Lw. DM 198,–.

Entscheidungen in Kirchensachen seit 1946. Bd. XV: **1975/76**. – B, NY: de Gruyter (1980). XVI, 487 S.; DM 270,–.

Herrmann, Elisabeth: Ecclesia in re publica. Die Entwicklung der Kirche von pseudostaatlicher zu staatlich inkorporierter Existenz. – Ffm, Bern, Cirencester: Lang (1980). 504 S. = Europäisches Forum II; kart. sfr 83,– [Diss., Mainz]

Thils, Gustave: Droits de l'homme et perspectives chrétiennes. – Louvain-la-Neuve: Publ. de la Faculté de Théologie 1981. 116 p. = Cahiers de la RThL II; FB 210,–.

Hartelt, Konrad: Die Diözesan[synoden] und Regionalsynoden im deutschen Sprachraum nach dem Zweiten Vatikanum. Rechtshistorische und rechtstheologische Aspekte der Verwirklichung des **Synodalprinzips** in der Struktur der Kirche der Gegenwart. – Lpz: St.-Benno-Verlag 1979. XXVII, 335 S., 6 Tab. im Text = Erfurter theologische Studien XL; kart. M 31,20.

Scheuner, Ulrich: Rechtsfolgen der konkordatsrechtlichen Beanstandung eines katholischen Theologen. – B: Duncker & Humblot (1980). 69 S. = Staatskirchenrechtliche Abhandlungen XIII; kart. DM 19,80.

Corecco, Eugenio: Die «sacra potestas» und die Laien. – FZPhTh XXVII, 1980, 120–154.

Kozul, Smiljan-Dragan, OFM: Evoluzione della dottrina circa l'essenza del **matrimonio** dal C. I. C. al Vaticano II. – Vicenza: Ed. L. I. E. F. 1980. 336 p. = Coll "Presenza culturale" VI; Lire 11 500.

Löbmann, Benno: Zweite Ehe und Ehescheidung bei den Griechen und Lateinern bis zum Ende des 5. Jahrhunderts. – Lpz: St.-Benno-Verl. 1980. 239 S.; kart. M 19,50.

Garijo Guembe, Miguel María: La sacramentalidad del matrimonio. Perspectivas históricas y sistemáticas. – Salm XXVII, 1980, 293–323.

Bonnet, Piero Antonio: Il principio di **indissolubilità** nel matrimonio quale stato di vita tra due battezzati. – EIC XXXVI, 1980, 6–69; p. 70–96: Raad, Ignatius: Prima e dopo il decreto del 13 maggio 1977 della S. C. per la dottrina della fede circa l'**impotenza virile**; p. 97–102: Grenier, Henri: Peut-on encore parler du **privilège petrinien**.

Weigand, Rudolf: Die bedingte Eheschließung im kanonischen Recht. Bd. II: Zur weiteren Geschichte der bedingten Eheschließung, Rechtstheorie, Rechtsdogmatik, Rechtsvergleich. – St. Ottilien: EOS-Verl. 1980. XXII, 306 S. = Münchener theologische Studien III, 39 = Münchener Universitätsschriften. Fachbereich Kath. Theologie.

Orsy, Ladislas, SJ: Christian marriage: Doctrine and law. Glossae on Canons **1012–1015**. – Jurist XL, 1980, 282–348; p. 349–383: Green, Thomas J.: The revision of the procedural Law Schema: Implications for tribunal practice; p. 384–399: Poel, Cornelius J. van der, CSSp: Influences on an "**Annulment Mentality**".

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Theologie, Gemeinde, Seelsorger. Walter Friedberger, Franz Schnider ‹Hrsg.›. Mit Beitr. von Josef Finkenzeller [u. a.]. – Mchn: Kösel-Verl. (1979). 172 S.; kart. DM 19,80; [enth. u. a.:] S. 38–41: Fischer, Balthasar: Ungeprüfter Empfang der Kommunion; S. 42–53: Friedberger, Walter: Das Richtbild des Seelsorgers. Rationalität – Ziel der theologischen Bildung; S. 54–70: Seelsorge in Zusammenarbeit. Zum Problem der kooperativen Pastoral als Leitbild der Seelsorge; S. 71–78: Goldbrunner, Josef: Von der Selbstentfremdung zur Selbstfindung und das Christentum; S. 106–117: Nastainczyk, Wolfgang: Religionspädagogisch-katechetische Fortbildung von Priestern. Erfahrungen und Überlegungen; S. 118–125: Schnider, Franz: Wie wird eine Gemeinde missionarisch? Überlegungen zu Apg 2,42–47; S. 126–137: ∼: Die Exegese und die Bibelarbeit in der Theologischen Fortbildung; S. 138–145: Schröger, Friedrich: »Laßt euch auferbauen zu einem geisterfüllten Haus« (1 Petr 2,4.5). Eine Überlegung zu dem Verhältnis von Ratio und Pneuma; S. 146–170: Stenger, Hermann: Der Beitrag der Theologischen Fortbildung zur Identität der pastoralen Berufe.

Capps, Donald: Pastoral counseling and preaching: A quest for an integrated ministry. – Phil, (Pa.): Westminster Press (1980). 156 p.

Predigten und Hören. Ergebnisse einer Gottesdienstbefragung. [Von] Karl-Fritz Daiber [u. a.] Bd. I: Predigten, Analysen und Grundauswertung. – (Mchn:) Kaiser (1980). 201 S.; DM 28,–.

Nichols, J. Randall: Building the word. The dynamics of communication and preaching. – San Francisco [e. a.:] Harper & Row (1980). XI, 174 p.; $ 8,95.

M[a]cLaughlin, Raymond W.: The ethics of persuasive preaching. – GrR, Mich.: Baker Book House (1979). 215 p.; $ 9,95.

Quand l'église **baptise** un enfant. Par (E.) Marcus [e. a.]. – P: Centre Jean-Bart; Ed. du Cerf (1980). 138 p. = Dossiers libres.

Bach, Ulrich: Boden unter den Füßen hat keiner. Plädoyer für eine solidarische **Diakonie**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1980). 222 p.

Glaube und Gruppe. Probleme der **Gruppendynamik** in einem religiösen Kontext. Hrsg. und eingel. von Joachim Scharfenberg. – Wien, Frb/B, Bas: Herder; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1980). 147 S. = Sehen – Verstehen – Helfen. Pastoralanthropologische Reihe V.

Rader, Blaine: Polity and pastoral counseling. – Journal of pastoral care XXXIV, 1980, 21–38; p. 39–53: Holifield, E. Brooks: Ethical assumptions of clinical pastoral education; p. 54–61: Anderson, Herbert: What do seminaries expect of clinical pastoral.

Chancen und Grenzen religiöser Erziehung. Hrsg. von Johannes Thiele, Rudolf Becker. Mit Beitr. von Rudolf Becker [u. a.]. – Düs: Patmos Verlag (1980). 223 S.

Evans, John Whitney: The Newman movement. Roman Catholics in **American higher education, 1883–1971**. – Notre Dame, (Ind.), Lo: Univ. of Notre Dame Press (1980). XVI, 248 p.; $ 14,95.

Preul, Reiner: Religion, Bildung, Sozialisation. Studien zur Grundlegung einer religionspädagogischen Bildungstheorie. – Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1980. 276 S. = Veröffentlichung des Comenius-Instituts Münster; kart. DM 38,–.

Bailer, Albert: Profile des Religionsunterrichts. Orientierungshilfe zur fachdidaktischen Konzeption der Gegenwart. – Stu: Calwer Verl. 1980. 120 S. = Arbeiten zur Pädagogik XXI; kart. DM 14,80.

Lachmann, Rainer: Ethische Kriterien im Religionsunterricht. Dargestellt am Beispiel des Agapekriteriums. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1980. 179 S.; kart. DM 38,–. [Habil.-Schrift, Erlangen, Nürnberg]

Religion im **Kindergarten**. Gesammelte Beiträge für die Praxis. Hrsg. von Hermine König. – (Mchn:) Kösel-Verlag (1980). 228 S., zahlr. Taf. u. Abb. im Text; kart. DM 24,–.

Mokrosch, Reinhold – Hans P. Schmidt – Dieter Stoodt: Ethik und religiöse Erziehung. Thema: **Frieden**. – Stu (u.a.): Kohlhammer (1980). 212 S. Abb. im Text = Urban-Taschenbücher/Kohlhammer Taschenbücher. T-Reihe DCL.

XV. Liturgiewissenschaft
(einschl. kirchliche Kunst)

Faivre, Alexandre: La documentation canonico-liturgique de l'Eglise ancienne. – RevSR LIV, 1980, 204–219. 273–297.

Chavasse, Antoine: Un **homiliaire** liturgique romain du **VI**e siècle. L'homiliaire «augustinien» du Parisinus 3798. – RBén XC, 1980, 194–233: p. 234–247: Hartzell, K. D.: An English antiphoner of the ninth century?

Segala, Franco: Un **Messale Veronese** con calendario della seconda metà del secolo **XV**. Present. codicologica ed edizione del calendario. – ELit XCIV, 1980, 247–270.

Cuva Armando: Genesi, istanze di fondo e articolazione della Istruzione sulla formazione liturgica nei seminari. – Sales XLII, 1980, 807–833.

Gurrieri, John A.: Holy days in America. – Worship XLIV, 1980, 417–445.

Müller, J.: Feiernde Gemeinde. Die Bedeutung der Feste und Feiern für den Prozeß der Gemeindebildung. – Leiturgia, Koinonia, Diakonia. Festschrift für Kardinal Franz König ..., Wien, Frb/B, Bas (1980), 3–24; S. 25–61: Emminghaus, Johannes H.: Grenzen und Chancen der Liturgie innerhalb der Gemeindepastoral.

Gimenez, Maxime: La Liturgie et le temps. – Irénikon LIII, 1980, 469–500.

Weidinger, Gertrud – Norbert Weidinger: Gesten, Zeichen und Symbole im Gottesdienst. Handbuch für Ministranten- und Jugendarbeit. – Mchn: Kösel-Verlag (1980). 176 S., zahlr. Abb. u. Taf. im Text; kart. DM 19,80.

Sébire, Benoît-Dominique: Psaumes nuit et jour. – MD CXLIII, 1980, 15–27; p. 29–45: Herbaux, Marie-Françoise: L'antienne dans l'Office en français. Echos d'une enquête; p. 47–60: Calais, Yves: Les hymnes de l'office en français; p. 61–78: Coste, Maurice: L'hymne et sa fonction dans l'office; p. 79–106: Christol, Bernard: Ce chant qui vivifie ma prière; p. 107–123: Evenou, Jean: Les prières d'intercession; p. 125–135: Guillaumin, Marie-Louise: Richesse spirituelle de l'office: les secondes lectures; p. 137–152: Gy, Pierre-Marie: Théologie sacramentaire des Pères dans le lectionnaire de la Liturgie des Heures; p. 153–173: Fischer, Balthasar: Prière commune institutionelle et prière personnelle libre dans la Règle de Saint Benoît.

L'Eucharistie. Jésus offert – Jésus vivant. – (P: Prêtres Diocésains 1981). 138 p. = Ptrêtres diocésains 1192– Numéro spécial.

Danze, Willy: Vienne ton Saint-Esprit sur ces dons ... L'**épiclèse**. – Communautés et liturgies LXII, 1980, 364–390.

Hollerweger, Hans: Das neue deutsche **Benediktionale**. – LJ XXX, 1980, 69–89.

Talley, Thomas: **Ordination** in today's thinking. – Studia liturgica XIII, 1979, 4–10; p. 11–41: Hoffman, Lawrence A.: Jewish ordination on the eve of Christianity; p. 42–69: Kilmartin, Edward J.: Ministry and ordination in early Christianity against a Jewish background; p. 70–93: Gy, Pierre-Marie: Ancient ordination prayers; p. 94–107: Bradshaw, Paul F.: The reformers and the ordination rites; p. 108–124: Grisbrooke, W. Jardine: Recent reforms of ordination rites in the Churches; p. 125–152: Wainwright, Geoffrey: Some theological aspects of ordination.

Polheim, Karl Konrad: Das **Admont**er Passionsspiel. Bd. II: Untersuchungen zur Überlieferung, Sprache und Osterhandlung. – Pad [u. a.:] Schöningh 1980. 513 S.; Lw. DM 128,–.

Turner, Harold W.: From temple to meeting house. The phenomenology and theology of places of worship. – The Hague, P, NY: Mouton Publ. (1979). XIV, 404 p. = Religion and society XVI.

Werner, Christof Martin: Sakralität. Ergebnisse neuzeitlicher **Architekturästhetik**. – Zü: Theol. Verlag (1979). 165 S.; kart. DM 35,–.

Zeichen des Glaubens, Geist der Avantgarde. Religiöse Tendenzen in der Kunst des **20.** Jahrhunderts. Hrsg. von Wieland Schmied. – (Stu:) Electa/Klett-Cotta (1980). 320 S., 400 Abb., davon 80 vierfarbig.

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Ulrich Asendorf, Arnoldstr. 15, 3000 Hannover 81; Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, 7815 Kirchzarten; Prof. Dr. Johannes Baptist Bauer, Alberstr. 8, A-8010 Graz; Prof. DDr. Dr. Gustav Ermecke, Mozartstr. 11, 5810 Witten; Prof. Dr. Adolf Exeler, Waldeyerstr. 41, 4400 Münster; Prof. Dr. Josef Fink, Eschenbachgasse 15, A-5020 Salzburg; Prof. Dr. Joseph A. Fischer, Schwedenweg 7, 8900 Augsburg; Prof. DDr. Josef Goldbrunner, Gröbenseeweg 6, 8124 Seeshaupt; Dr. Oda Hagemeyer, Abtei Herstelle, Postfach 51 27, 3472 Beverungen; Doz. Dr. Georg Hentschel, An der Thüringerhalle 2, DDR-508 Erfurt; Wiss. Ass. Joachim Herten, Am Eselsbach 6a, 8700 Würzburg; Prof. Dr. Ludwig Hödl, Roomersheide 38, 4630 Bochum-Weitmar; Priv.-Doz. Dr. Herbert Immenkötter, Buchbergstr. 13, 8085 Geltendorf 2; Prof. DDr. Dr. Peter-Josef Keßler, Ulrichstr. 11, 8017 Ebersberg; Prof. Dr. Adel-Thedor Khoury, Buchenallee 35, 4401 Altenberge; Dr. Hans-Josef Klauck OFM, St.-Anna-Str. 19, 8000 München 22; Prof. Dr. Otto Knoch, Steinweg 15 II, 8390 Passau; Prof. Dr. Georg Langemeyer, Ruhruniversität Bochum, Kath. Theol. Abt., Dogm. Seminar, Postfach 1 01 21 48, 4630 Bochum 1; Dr. Klaus Lüdicke, Schwarzer Weg 41, 4402 Greven; Dr. Norbert Mette, Hammer Str. 10, 4400 Münster; Prof. Dr. Franz Mußner, Domplatz 8, 8390 Passau; Prof. DDr. Rudolf Pesch, Moltkestr. 11, 7800 Freiburg i. Br.; Prof. Dr. Joachim Piegsa, Höhenweg 22a, 8901 Leitershofen b. Augsburg; AkORat Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 30, 4403 Senden-Bösensell; Prof. Dr. Richard Schaeffler, Am Alten Stadtpark 61, 4630 Bochum 1; Prof. Dr. Josef Scharbert, Pählstr. 7, 8000 München 70; Dr. Thaddäus A. Schnitker, Wilhelmstr. 67, 4400 Münster; Prof. Dr. Raphael Schulte, Pötzleindorfer Str. 108, A-1180 Wien 18; Dr. Basilius Senger OSB, Abtei Gerleve, 4425 Billerbeck; Dr. Manfred Spieker, An der Baumschule 2, 5042 Erfstadt; Dr. Josef Sudbrack SJ, Zuccalistr. 16, Alfred-Delp-Haus, 8000 München 19; Prof. Dr. Alfons Weiser, Pallottistr. 3, Postfach 230, 5414 Vallendar; Prof. Dr. Josef Georg Ziegler, Waldthausenstr. 52a, 6500 Mainz 21.

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

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

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

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegen folgende Prospekte bei:
‚Corpus Catholicorum' aus dem Verlag Aschendorff Münster
und ‚Synopse Synopsis' aus dem Verlag J. C. B. Mohr Tübingen.