476
F

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 4 **1981** **77. Jahrgang**

Eugen Biser: Das Göttliche Spiel. Zum Aufbau von Hans Urs von Balthasars „Theodramatik“ . . Spalte 265

Allgemeines . . . . . Sp. 275
Theologische Realenzyklopädie, Bd V. Hrsg. von G. Krause und G. Müller (R. Bäumer)
Theologische Realenzyklopädie, Bd VI. Hrsg. von G. Krause und G. Müller (R. Bäumer)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 280
Werden und Wirken des Alten Testaments. Festschrift für Klaus Westermann. Hrsg. von R. Albertz u. a. (J. Scharbert)
N. Lohfink: Kohelet (O. Loretz)
J. W. Olley: 'Righteousness' in the Septuagint of Isaiah (J. Scharbert)
P. Schäfer: Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums (K. Haacker)
B. D. Chilton: God in Strength (R. Pesch)
J. D. Crossan: Finding is the First Act (H.-J. Klauck)
H.-Th. Wrege: Die Gestalt des Evangeliums (R. Pesch)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . Sp. 290
Th. Baumeister: Die Anfänge der Theologie des Martyriums (N. Brox)
P. Schwanz: Imago Dei (H. Crouzel)
Irénée de Lyon, contre les Hérésies. Livre I, Tome I et II. Ed. critique par A. Rousseau et L. Doutreleau (H.-J. Jaschke)
Origenes. Eingel., übers. und mit Erklärungen versehen von E. Schadel (H. Beck)
P. F. Beatrice: Tradux peccati (G. Greshake)
A. Amato: I pronunciamenti tridentini sulla necessitá della confessione sacramentale nei Canoni 6–9 della sessione XIV (G. Greshake)
Pietas. Festschrift für Bernhard Kötting. Hrsg. von E. Dassmann und K. Suso Frank (B. Studer)
Bauch, A.: Quellen zur Geschichte der Diözese Eichstätt Bd II (K. J. Benz)
G. R. Evans: Anselm and a New Generation (H. Verweyen)
D. Hintner: Die Ungarn und das byzantische Christentum der Bulgaren im Spiegel der Register Papst Innozenz' III (G. Adriányi)
A. von Schröcker: Ein Schönborn im Reich (F. Jürgensmeier)
M. Bierbaum / A. Faller: Niels Stensen, Anatom, Geologe und Bischof (H.-J. Jaschke)
Chr. Weber: Kardinäle und Prälaten in den letzten Jahrzehnten des Kirchenstaates (R. Lill)
Kirche und Staat in der Bundesrepublik Deutschland 1949–1963 (H. Mussinghoff)

Fundamentaltheologie . . . . . Sp. 312
H. Dembowski: Menschliches Leiden und der dreieinige Gott (E. Schadel)
R. Moser: Gotteserfahrung bei Martin Buber (B. Casper)

Ökumenische Theologie . . . . . Sp. 316
M. von Sardes, Metropolit: Das ökumenische Patriarchat in der orthodoxen Kirche (J. Madey)
R. Hotz: Sakramente – im Wechselspiel zwischen Ost und West (Chr. Schönborn)
Kirche und Bekenntnis. Hrsg. von P. Meinhold (G. Müller)
Das „Augsburger Bekenntnis“ von 1530 damals und heute. Hrsg. von B. Lohse und O. H. Pesch (G. Müller)
J. Dantine: Die Kirche vor der Frage nach ihrer Wahrheit (H. Wagner)
G. Zenk: Evangelisch in Katholizität (J. J. Hughes)

Moraltheologie . . . . . Sp. 323
J. Reiter: Der Moraltheologe Ferdinand Probst (J. Piegsa)
B. Schüller: Die Begründung sittlicher Urteile (S. Privitera)

Pastoraltheologie, Missionswissenschaft Sp. 327
Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche. Bd 13. Hrsg. von J. Krautscheidt und H. Marré (M. Schmolke)
W. Henkel: Die Druckerei der Propaganda Fide (W. Promper)

Religionswissenschaft, Philosophie . Sp. 329
Religious Symbols and their Functions. Ed. by H. Biezais (J. May)
Renaissance des Islams. Hrsg. von M. Fitzgerald, A. Th. Khoury, W. Wanzura (P. Antes)
Heinrich Totting von Oyta. Hrsg. von J. Schneider (L. Hödl)
G. Federici Vescovini: Astrologia e Scienza (F. Sánchez-Blanco)
Le Modernisme. Présentation de D. Dubarle (K. N. Neufeld)
L. Gruber: Transzendentalphilosophie und Theologie bei Johann Gottlieb Fichte und Karl Rahner (H. Verweyen)

Theologische Bibliographie . . . . Sp. 337

Das göttliche Spiel

Zum Aufbau von Hans Urs von Balthasars ‚Theodramatik'[1]

Von Eugen Biser, München

„Leider ergeben ja hundert Anläufe noch keinen Sprung“, betonte B. in seiner ‚Rechenschaft 1965' (27), also zu einem Zeitpunkt, als die Ausarbeitung des Mittelstücks des von ihm in großartiger Konzeption entworfenen Triptychons, gebildet aus der Theo-Phanie, der unter dem Titel ‚Herrlichkeit' veröffentlichten Theologischen Ästhetik, der Theodramatik und der Theo-Logik, noch durchaus offenstand. Inzwischen ist ihm der Sprung, vermutlich über seine eigene Erwartung hinaus, gelungen: Ein Sprung in theologisches Neuland, der ihn von den Denkgewohnheiten der traditionellen Theologie ebensoweit wegführte, wie er ihn dem von der theologischen Vernunft gemiedenen und auch mißachteten Bereich annäherte, auf dem Calderons Mysterienspiele und Claudels Dramen ihre Triumphe feierten.[2] Doch durfte er, ungeachtet der damit bezogenen Außenseiterposition, seiner Sache sicher sein. Denn sein ‚Sprung' gelang ihm in eben jenem Stadion, in dem schon Paulus seinen ‚Lauf' angetreten hatte, getragen von dem Bewußtsein, damit der Welt, den Engeln und Menschen zu einem

[1] **Balthasar,** Hans Urs von: Theodramatik II: Die Personen des Spiels, Teil 1: Der Mensch in Gott. – Einsiedeln: Johannes-Verlag 1976, 400 S.; ders.: Theodramatik II: Die Personen des Spiels, Teil 2: Die Personen in Christus, Einsiedeln: Johannes-Verlag (1978), 500 S., DM 55,–; ders.: Theodramatik III: Die Handlung, Einsiedeln: Johannes-Verlag (1980), 475 S., DM 59.–

[2] Mit diesen Stichworten ist über den Bereich des Dramatischen der Gesamtbereich der Literatur und damit zusammen derjenige der Kunst überhaupt angesprochen. Mit einer Intensität, an die vermutlich nur Martin Deutingers Untersuchung ‚Über das Verhältnis der Poesie zur Religion' (von 1861) und Romano Guardinis Studien über Dante (‚Der Engel in Dantes Göttlicher Komödie', Leipzig 1937; ‚Landschaft der Ewigkeit', München 1958), Hölderlin (‚Weltbild und Frömmigkeit', Leipzig 1939), Dostojewskij (‚Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk', München 1947), Mörike (‚Gegenwart und Geheimnis', Würzburg 1958) und Rilke (‚Zu Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins', München 1960) heranreichen, die aber im weiten Feld der Gegenwartstheologie nicht ihresgleichen hat, setzte sich Balthasar für den theologischen Quellenwert der künstlerischen und zumal der literarischen Aussage ein. Näheres dazu im Fortgang dieser Würdigung.

UB TUB
05. OKT. 1981

‚Schaustück' geworden zu sein (1Kor 4,9). Anders als der Apostel tritt der Autor der ‚Theodramatik' dabei ganz hinter dem von ihm entrollten Geschehen zurück, an dem er allenfalls in der Rolle des ‚Conférenciers' teilnimmt, um den potentiellen Zuschauern mit seinen deutenden Hinweisen eine Brücke zu dem mit dem Werktitel angesprochenen ‚göttlichen Spiel' zu schlagen. Um so mehr Grund, der ihrer Betroffenheit durch das monumentale Werk noch kaum bewußt gewordenen ‚etablierten' Theologie dieses wenigstens in Umrissen vor Augen zu führen und im Interesse der Intensivierung der Rezeption damit einige Anfragen zu verbinden.

Schwierige Einordnung

B.s ‚Theodramatik' steht wie ein erratischer Block, inkommensurabel und unkoordinierbar, im Feld der Gegenwartstheologie. Das unterscheidet die Aufgabe der Positionsbestimmung signifikant von derjenigen, die sich im Zusammenhang mit der ‚Herrlichkeit' stellte. Dort half die gegen Nietzsches Theorem von der ‚Selbstauflösung' gewendete Vorstellung weiter, daß sich die Theologie dieser Zeit, ungeachtet des von ihr vielfach erweckten Eindrucks der Zerfaserung und Konfusion, in einem Stadium der ‚Selbstkorrektur' befinde. Danach steht die durch Lessings Klage über den im Gefolge des Zeitenabstands eingetretenen Kompetenzverlust stigmatisierte Theologie der ausgehenden Neuzeit im Begriff, den Gründen dieses Defizits nachzugehen und seine Folgen, wenn vielfach auch unreflektiert, in kompensatorischen Aktivitäten aufzuarbeiten. Zu diesen ‚Gründen' gehört auch ihre Ausgestaltung zur Systemtheologie, die nur um den Preis der Ausklammerung ganzer Dimensionen vollständig gelingen konnte. Darauf bezogen, wirkt die Theo-Phanie wie eine großangelegte Wiedereinholung der ästhetischen Dimension, so daß sie als einer der großen Kompensationsakte verstanden werden kann, zu denen sich das theologische Denken der Gegenwart aufschwang.

Weit schwieriger gestaltet sich die Einordnung der ‚Theodramatik'. Schon vom Eingangssatz ihres ‚Aufbaus' her verweigert sie sich jeder horizontalen Koordinierung. Indem sie als „theologisches Unternehmen", das von der Offenbarung her und nicht etwa „erst auf sie hin" denkt, verstanden sein will (II/1, 9),[3] stellt sie sich zu jeder wissenschaftlich konzipierten Theologie quer, so daß ihr Verhältnis zu dieser eher als ein ‚Einbruch von oben' gedacht werden muß. So wirkt sie geradezu wie ein ‚Pfahl im Fleisch' der sich aus dem Geflecht der Theologien aufbauenden Gegenwartstheologie – und dies vermutlich durchaus im Sinn ihres Autors. Was in dem Abschnitt ‚Kein Standort außerhalb' über das göttliche Drama gesagt wird (II/1, 48–55), gilt analog auch für sie selbst: Bei aller Weite des Ausgriffs, vor allem in Richtung auf die vorchristlichen und christlichen Traditionen, und aller Heftigkeit der Reibung mit spezifisch neuzeitlichen Bewußtseinsformen duldet sie im Grunde keine Beurteilung ‚von außen her'. In ihrem Vollsinn erschließt sie sich vielmehr nur dem sie uneingeschränkt bejahenden Mitvollzug, so daß sich im Verhältnis zu ihr eine aporetische Situation ergibt: Bleibt der Betrachter außerhalb, so bringt er es bestenfalls zu einem approximativen Verständnis; tritt er aber mit in ihre kreisende Bewegung ein, so begibt er sich der Möglichkeit, ‚über' sie zu reden. Doch so entspricht es den von ihr selbst entwickelten Prinzipien. Nicht umsonst bezieht sich der Abschnitt über ‚Gestalt, Ausdruck, Sinn' auf den von Rilke vernommenen Appell: „Du mußt dein Leben ändern" (II/1, 22), aus dem jenes Zirkelverhältnis von Werk und Betrachter hergeleitet wird, das auch für den Umgang mit dem Werk selbst Geltung hat.

Demgemäß entfaltet die ‚Theodramatik' ihre Inhalte, wie bereits bemerkt, in kreisenden Bewegungen. Auf die entscheidende Ausgangsfrage nach den Dramatis Personae – „wer tritt in die Handlung mit ein?" (II/1, 17) –, die in der Folge in scharfsinniger Dialektik expliziert wird (II/1, 18), antwortet sie im ersten, anthropologisch akzentuierten Bd nicht weniger hermetisch als im zweiten, der um einen christologischen Schwerpunkt kreist: „Der Mensch in Gott" – „Die Personen in Christus". Zwar sind breite Teile des ersten Bdes der Thematik der Freiheit gewidmet (II/I, 170–284), die sowohl zu ihrem endlichen als auch zu ihrem unendlichen Pol hin entfaltet und hier als ‚Ermöglichung endlicher Freiheit' (II/1, 236–246) gedeutet wird, während sie dort im Spannungsfeld von ‚Selbstbewegung' und ‚Zustimmung' erscheint (II,1, 192/219). Doch erscheint diese Freiheit zugleich zurückverwiesen und zurückgebunden: zurückverwiesen an den sich im Menschen, seinem ‚Bild und Gleichnis' (II/1, 289–305) spiegelnden Gott, und zurückgebunden an seinen Willen, den der seine Natur überschreitende Mensch, wie B. mit Martin Deutinger sagt, als den letzten Grund seiner Freiheit erfaßt (II/1, 305). Doch ebenso ergibt es sich aus der Grundkonzeption, die das Menschsein wie seine Freiheit immer nur auf der ‚Bühne' des göttlichen Weltentwurfs ‚ins Spiel bringt', die also beide im Horizont jenes ‚Andersseins' begreift, das nur deshalb besteht, weil der Mensch nicht Gott in der ungeteilten Einzigkeit seines Wesens zu sein vermag (II/1, 18). Und so ergibt es sich, tiefer noch gesehen, aus dem Gottesbegriff der ‚Theodramatik', für die Gott weder im Sinn des mythischen Grundansatzes veränderlich noch wie für die philosophische Spekulation unveränderlich ist (II/1, 9), und die sich selbst als die Explikation der Unmöglichkeit von beiden begreift.

Doch diese ‚Andersheit' kann auch vom Menschen her gesehen werden; und dann ist eben dieser Mensch, der nicht Gott in seiner ungeteilten Einzigkeit zu sein vermag, in der Pluralität seiner welthaften Erscheinung letztlich ein einziger. Bei diesem in der neueren Theologie fast völlig verloren gegangenen Gedanken setzt die Explikation des Menschseins ausdrücklich ein (II/1, 177–186). Denn die „Personen des Spiels" können dem Gesamtansatz zufolge weder aus einer reinen Anthropologie noch aus einer (Gott in seinem An-Sich denkenden) Theologie erhoben werden (II/1, 177). Dieser Nötigung gehorchend, gelangt die ‚Theodramatik' zur Wiederentdeckung des menschlichen ‚Miteinander', die zweifellos zu ihren wichtigsten Ergebnissen zu zählen ist. Als Kronzeuge fungiert dabei Maurice Blondel, für den eine als „etwas Einmalig-Einzelnes" gedachte Person unvorstellbar ist (II/1, 185). Von hier aus gewinnt nicht nur die Rede vom ‚Menschen in Gott' Profil; vielmehr spannt sich auch der Bogen zu den im zweiten Bd abgehandelten ‚theologischen Personen', den „Personen in Christus" und zumal zu der als „Volk aus Völkern" geschauten Kirche (II/2, 331), die am Ende dieses Bdes in ihrer als Mysterium (II/2, 388) und Sacramentum (II/2, 394) gedachten ‚Einung' den Kontrapunkt zu dem mit ihr ins Spiel gebrachten ‚Einzelnen' bildet (II/2, 411–424). Für die Gesamtanlage aber schließt sich damit aufs neue der Kreis. Anders gewendet: der Gedankengang baut sich aus konzentrischen Kreisbewegungen auf, so daß sich der Eindruck hermetischer Geschlossenheit bestätigt.

Dramatische Hermeneutik

B.s ‚Theodramatik' bewegt sich auf einem viel zu hohen Reflexionsniveau, als daß sie sich der daraus resultierenden Notwendigkeit einer Selbstauslegung nicht schon von sich aus stellen würde. Ihr unterzieht sie sich in dem Hermeneutik-Kapitel des ersten Bdes (II/1, 81–134), dessen grundlegende Erörterungen mit dem bezeichnenden Titel ‚Selbstlichtung' überschrieben sind (II/1, 82–91). Zuvor schon hatte B., gegen „eilige Kritiker" gewandt, die ihm – nicht zuletzt aus sprach- und offenbarungstheoretischen Gründen – den Einsatz bei der ‚Schau der Gestalt' vorgeworfen hatten, den nicht ganz überzeugenden Versuch unternommen, den Hervorgang des Wortes aus der Gestalt-Schau und damit die Prioritäten des Ästhetischen glaubhaft zu machen (II/1, 20–26). Sosehr er dabei auf die Betroffenheit im Erlebnis des Schönen (Rilke) verweisen kann, erfolgt die Gleichsetzung des im Kunsterlebnis erfahrenen ‚Appells' mit dem Wort doch rein dezisionistisch: „Wo aber Gespräch ist, muß Wort sein" (II/1, 23). Glaubhafter ist jedenfalls die umgekehrte Konsekution: Wo gesprochen wird, tritt der mitgeteilte Sinn ins Bild. Nur einigermaßen mühsam gelingt demgemäß dann auch der Übergang vom ‚Lesen der Chiffrenschrift' (Jaspers) über den ‚mythischen Ritus' zur Offenbarung (II/1, 38–46). Dann aber zeigt sich die Stärke des theodramatischen Ansatzes, da sich die durch ihn gedeutete Offenbarung im gleichen Sinn selbst auslegt, wie sich das Drama des Offenbarungsgeschehens selbst ‚durchführt' (II/1, 47–80). Von daher werden die Grundkategorien der theodramatischen Hermeneutik, ‚Selbstlichtung' und ‚Horizonttransposition', verständlich; denn es gibt keine Erhebung des Menschen in die Helle der Offenbarung. Vielmehr folgt ihm ihr Lichtkegel in jede seiner Situationen, so wie das göttliche Wort die Menschheit auf ihrem Geschichtsweg begleitet (II8/1, 82–89; 92–95). Was von der ‚Theodramatik' grund-

[3] Die Formel erhält ihr besonderes Gewicht im Blick auf die von Balthasar herausgegebene und kommentierte Apologie des Athenagoras von Athen, die erstmals scharf zwischen einer induktiven und deduktiven Denkweise unterscheidet.

sätzlich gesagt wurde, gilt somit auch für den Spezialfall ihrer Hermeneutik: sie steht zu allen vorgegebenen Hermeneutik-Entwürfen quer. Darin mag es auch begründet sein, daß die Namen ihrer bekanntesten Vertreter – Schleiermacher, Bultmann, Fuchs und Gadamer – in diesem grundlegenden Abschnitt fehlen.

Dennoch entwickelt B. gerade in diesem Zusammenhang unter dem Titel ‚Gramma und Pneuma' Gedanken, die zu den wichtigsten Anstößen theologischer Selbstreflexion gehören dürften (II/1, 98–102). Vermutlich schärft gerade die mit der Bühne verbundene Spracherfahrung den Sinn für die Differenz von Wort und Schrift, tötendem ‚Buchstaben' und lebendig machendem ‚Geist' (2Kor 3,6). Im Anschluß an Henri de Lubac spricht der Vf. hier von dem um die Motivworte ‚Fleisch' und ‚Pneuma' kreisenden ntl Schrifttum, für welches „Geschriebenes einen beinah zufälligen Charakter" habe, und von der bei Irenäus von Lyon begegnenden Überzeugung, daß die Patriarchen „keines Dekalogs bedurft (hätten), weil dieser in ihren gottliebenden Seelen eingeschrieben war" (Anm. 12). Bekanntlich wiederholte Schleiermacher in seinen ‚Reden über die Religion' diesen Gedanken, mit dem er zugleich dem von Lessing erhobenen Vorwurf die Spitze abbrach. Klar wie kaum irgendwo sonst ist damit die Einsicht in den restriktiven Charakter der ‚Schrift' ausgesprochen, die unbedingt vertieft werden muß, wenn die Aufarbeitung des von Lessing beklagten Defizits wirklich gelingen soll. Doch ist die ‚Theodramatik' wohl der Ort der Entdeckung dieses Problemzusammenhangs, nicht jedoch auch der seiner Auswertung. Deshalb verabschiedet sie sich von diesem Problemkreis mit dem bernhardischen Gedanken, daß die gesamte Schrift nur ein einziges Buch und daß dieses Buch Christus selber sei, der als das ‚letzte Gotteswort' alles Versiegelte durch sich auslegt (II/1, 111).

In den Zusammenhang dieser Hermeneutik gehört fraglos auch die subtile Analyse des christologischen Methodenproblems, die B. zu Beginn des zweiten Bdes vorlegt. Zusammen mit der Verständlichkeit der ‚Theodramatik' geht es hier, radikaler noch, um ihre Möglichkeit und Existenzberechtigung, zur Sprache gebracht in der Grundsatzfrage, ob auf den dem Raster der historischen Kritik unterworfenen Jesus der von ihr entwickelte ‚Gestaltsbegriff' überhaupt „noch anwendbar sei" (II/2, 62). Erstaunlicherweise wird der Disput aber nicht, wie zu erwarten, polemisch, sondern konstruktiv geführt. Bestimmend dafür ist der theologiegeschichtliche Befund, daß sich schon bei Schleiermacher die Tendenz abzeichnet, „den Grundsatz der Aufklärung (‚zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden') aus den Angeln" zu heben und damit die historische Kritik auf ihrem eigenen Feld zu schlagen (II/2, 54). Denn von diesem Befund her zeichnet sich antagonistisch zu den subtraktiven Tendenzen der historischen Kritik immer wieder das Bestreben ab, die alle Geschichte durchwirkende Präsenz Christi glaubhaft zu machen und dadurch die ‚Kontinuität in der Diskontinuität' zu erweisen. Die Linie der positiven Bezeugungen erstreckt sich von den Reformatoren bis weit über Schleiermacher hinaus, dem Christus als ‚Urbild' in der gläubigen Seele aufgegangen war. Sie setzt sich fort in die christologischen Konzeptionen, die vom ‚Totaleindruck' der Persönlichkeit Jesu ausgehen (II/2, 64–70) und erlangt ihre signifikante Zuspitzung in der von Bultmann verneinten Frage nach einer möglichen Kommunikation mit dem Selbstbewußtsein Jesu (II/2, 62ff). ‚Theodramatisch' ausgedrückt ist das die zu Beginn des Ganzen im Anschluß an Theodor Haecker aufgeworfene Frage nach der Identität von Person und Rolle im Leben des Gottmenschen, die sich im Gang der Ausarbeitung als die Grundfrage aller Christologie und Ekklesiologie erweist (II/1, 13). Ohne sich formell auf das Problem der Alternativbildung zur historischen Kritik einzulassen, gibt B. damit für seine Lösung einen entscheidend wichtigen Fingerzeig. Doch gilt auch hier, wenngleich weit eingeschränkter als im ersten Fall, daß die ‚Theodramatik' zwar der Ort der Problemlösung, nicht jedoch ihrer Auswertung ist.

Ihre Tiefe erreicht die theodramatische Hermeneutik jedoch erst, wenn man die mit auffälliger Zurückhaltung vorgetragenen Ausführungen zum Problem der Periodisierung der Kirchen- und Weltgeschichte seit Christus gegen Ende des dritten Bdes (III/400ff) hinzunimmt. Denn die Vorstellung von dem sich im Rhythmus der Geschichte verlagernden Lichtkegel der Offenbarung und dem im Maß der Menschheitsgeschichte ‚mitwandernden' Gotteswort erlangt ihre volle Verifikation erst durch den Zusatzgedanken, daß dieses Wort den Geschichtsbereich deshalb durchschreitet, weil es sich ihm als innerstes Formgesetz bereits eingestiftet hat. Demgemäß lautet die zentrale Frage: „Kann aus der Periodik des Lebens Jesu etwas für die der Kirchengeschichte und aus dieser indirekt etwas für die der Weltgeschichte erschlossen werden?" (III, 402). Es ist bezeichnend für den insgesamt resignativen Ausklang des Werks, daß B. auf diese Frage in seinem geschichtstheologischen Entwurf ‚Das Ganze im Fragment' (von 1963) noch sehr viel affirmativer geantwortet hatte als in den abschließenden Passagen der ‚Theodramatik'. Dort, in der Geschichtstheologie, hatte er den Gang der Geschichte noch durch die ‚Stadien' des göttlichen Wortes (als Kind, als Jüngling, als Mann, als Passionsgestalt, als Auferstandener, als Erhöhter) gegliedert gesehen.[4] Hier, in der ‚Theodramatik', klingt sein Urteil ungleich skeptischer, obwohl er das Zeugnis Gertrud von le Forts vor Augen hat, die den fortlebenden Christus – mit Pascal und Newman – in seine Getsemani-Stunde eintreten sieht (‚Die Letzte am Schafott') und von da aus ihr Gesamtwerk im Sinn einer mystischen Wiederholung der Lebensgeschichte Jesu aufgliedert. Aber wie soll man sich, gerade auch im Sinn der im zweiten Bd entwickelten Christologie, die Sinnhaftigkeit der theodramatischen Handlung denken, wenn das (als Absage an den Gedanken einer Periodisierung gedeutete) Pauluswort „Gerade wenn ich schwach bin, bin ich stark" (2 Kor 12,10) stärker gewichtet werden muß als die vom Epheserbrief gelehrte ‚Disposition der Zeiten' (1,10)? Immerhin hält auch B. die Frage für unumgänglich, ob in der Weltgeschichte Anzeichen dafür bestehen, daß sie „christologisch durchformt ist", und daß dies „sogar für den Nicht-Glaubenden evident gemacht werden kann" (III, 403), wenn diese ‚Durchformung' für ihn auch hauptsächlich in den Akten besteht, durch die der Herr der Geschichte ‚sammelt und scheidet' (III, 404–413).

Theologische Aufschlüsse

Wahrheit, wie sie im theodramatischen Spiel zur Rede steht, ereignet sich. Sie wird nicht auf dem Konklusionsweg erarbeitet und nicht intuitiv gefunden. Auf diese Wahrheitsereignung richtet sich der Blick, wenn nach den theologischen Aufschlüssen der ‚Theodramatik' gefragt wird. Denn wenn sich diese auch jenseits aller Nutzerwartung konstituiert, muß sie doch auf ihren Erkenntniswert hin überprüft werden, wenn sie, worauf sie von sich aus kaum eingeht und wohl auch keinen besonderen Wert legt, mit der Gegenwartstheologie ins Gespräch gezogen werden soll. Nicht zuletzt empfiehlt sich dieses Vorgehen auch deshalb, weil mit Hilfe dieses ‚Kurzverfahrens' ein wenigstens fragmentarischer Einblick in den Gedankenreichtum des Werkes vermittelt werden kann. In diesem Interesse sei nun eben doch die Frage nach dem theologischen ‚Erträgnis' aufgeworfen.

Um mit einem negativen Eindruck einzusetzen: die von dem eben so hoch gegriffenen wie suggestiven Titel erweckte Erwartung wird nur teilweise erfüllt. Denn man erfährt mehr über die Bühne als über das Schauspiel, mehr über die Akteure als über die Aktion. Und so sehr die ‚Handlung' dann Thema des ganzen dritten Bdes ist, wird sie dort eher im Stil einer theologischen Narrativität, wie der Titel verspricht, in dramatischen Aktionen entwickelt. Gerade von dem einleitenden Haecker-Zitat her konnte man darauf hoffen, im christologischen Teil die Menschwerdung – unter Vermeidung der modalistischen, doketischen und nestorianischen Fehlgriffe der Dogmengeschichte – im Stil der Übernahme einer Rolle und die Passion, etwa von der Verhöhnungsszene her, spiegelbildlich dazu im Stil einer Rollenverkehrung präsentiert zu sehen. Ähnliches gilt vom mariologischen Teil, der sich durch die allzu polemische Absage an die historische Kritik selbst daran hindert, die Rolle der mütterlichen Gefährtin bis in die vom Evangelium selbst beschriebenen dramatischen Zuspitzungen hinein auszuleuchten. Statt dessen bietet das Werk eher eine mit dem Einsatz eines ebenso profunden wie umfassenden dogmengeschichtlichen Wissens ins Werk gesetzte Analyse der christologischen und mariologischen Positionen, so daß man sich eher mit einer Theo-Analytik und Theo-Epik konfrontiert fühlt als mit dem, was der Titel Theo-Dramatik verspricht.

Prüfstein einer jeden christlichen Theologie ist ihr Offenbarungsverständnis. Wichtig ist in diesem Zusammenhang schon

[4] Balthasar, Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie, Einsiedeln (Benziger-Verlag) 1963, 264–321.

die feinsinnige Rekonstruktion des Vorgangs, durch den Newman von seinem anfänglichen Satz-Glauben „zur Anerkennung einer lebendig-aktuellen, zugleich bestimmten und sich frei entfaltenden Totalität" geführt wurde (II/1, 117ff), ein Befund, der sein volles Licht durch den Satz empfängt, daß „für alles, was Gott selbst und seine Offenbarung angeht", das Prinzip des ‚Je-Größeren' gelte (II/1, 115; 105); wichtiger noch der durch ein Resümee frühchristlicher Ansätze unterbaute Exkurs über den ‚Selbsterweis der Wahrheit bei Irenäus' (II/1, 122–134), der von der Hermeneutik zur Darstellung der ‚Motive dramatischer Theologie' überleitet. Hier erfolgt nicht nur eine zunehmende Dramatisierung des Offenbarungsgedankens; vielmehr spitzt sich dieser zum „Bild vom Prozeß Gottes gegen den Menschen" zu, so wie sich dieses umgekehrt „zu einer umfassenden Deutung der Offenbarung" ausweiten läßt (II/1, 138). Mit diesem Konzept ist zumindest eine höchst diskussionswürdige Alternative zur Aporie von Wort- und Geschichtsoffenbarung ins Spiel gebracht, zu der sich der letztlich unausgetragene Disput Wolfhart Pannenbergs mit den Vertretern der traditionellen ‚Theologie des Wortes' zuletzt entzweite.

Ihren Schwerpunkt hat die ‚Theodramatik' fraglos in den christologischen Ausführungen des zweiten Bdes, durch die sie eindrucksvoll die Frage nach Jesus Christus als das Zentralproblem des heutigen Glaubensbewußtseins bekräftigt. Ohne sich allzusehr auf den Antagonismus von Deszendenz- und Aszendenz-Christologie einzulassen, setzt sie mit einem Gedanken ein, der geeignet ist, aus dem damit angedeuteten Dilemma herauszuführen. Glücklicher als neuere Versuche, im Sohnesbewußtsein Jesu, näherhin in seinen Abba-Worten, eine konstruktive Ausgangsbasis zu gewinnen, geht sie vom Sendungsbewußtsein Jesu aus, um von ihm her Zugang zu seinem Sohn-Geheimnis zu gewinnen (II/1, 136–238). Der (von B. freilich nicht voll ausgeschöpfte) Vorzug des Anknüpfungspunkts springt in die Augen: Während die Versuche, beim Gottesbewußtsein Jesu einzusetzen, sich einen Zugang dazu mit Hilfe gewagter exegetischer Konstruktionen schaffen müssen, setzt sich die Sendung Jesu spontan in die Heilserfahrung des an ihn Glaubenden um, so daß – wie gerade auch im Rückblick auf den Gedanken an die von Jesus gelebte Identität von Rolle und Person zu sagen ist– das Glaubensbewußtsein zum erschließenden Medium wird. Ihre erfahrbare ‚Sinnspitze' aber hat die Sendung Jesu in seiner zuständlichen Selbstzuwendung, dokumentiert in den von B. mit Recht ins Zentrum gerückten „Für-uns-Formeln", hinter die nicht im Sinn von „schwächeren Vorstufen" zurückgegangen werden kann (II/2, 224f). Hier schließt sich, prinzipiell gesehen, die Diastase von Deszendenz- und Aszendenz-Christologie, weil sich in diesen Formeln das Gottesbewußtsein Jesu unmittelbar in menschliche Erfahrungsgehalte übersetzt. So nahe diese Folgerung liegt, verweigert sich B. ihr doch, da ihm die Sendung Jesu in jeder Deutung „verfälscht und verkleinert" erscheint, die sie nicht mit Anselms ‚Satisfaktionstheorie' im unauflösbaren „Ineinander von göttlicher Gerechtigkeit und Liebe" begreift (II/2, 220f).

Um so kraftvoller unterstreicht B. die universale, gemeinschaftsstiftende Komponente der Sendung Jesu, die mit dem Heil des Einzelsubjekts stets die Rettung aller intendiert (II/2, 221–234). Das führt ihn organisch zu einer für den christologischen Disput nicht weniger wichtigen Neuakzentuierung des Stellvertretungsgedankens, der die Verknüpfung der beiden Heilsintentionen kategorial ermöglicht. Damit wiederholt sich der ‚Einsatz beim Miteinander' des ersten Bdes auf der durch die Christologie bezeichneten Ebene. Unter dem Stichwort ‚Einschluß in Christus' geht B. in diesem Zusammenhang zunächst den unterschiedlichen Sinnentwürfen nach, die wie die Vorstellung vom ‚Platztausch', dem ‚Admirabile Commercium', der ‚Satisfaktion', der ‚Schöpfungsmittlerschaft' oder schließlich auch der ‚Solidarität' die Denkbarkeit von Stellvertretung anbahnen (II/2, 211–238). Als Schlüsselbegriff fungiert dabei, wie in der Ausarbeitung dieses Ansatzes im dritten Bd gesagt wird, das ‚Pro nobis', die von Jesus (mit Schillebeeckx) auszusagende ‚Pro-Existenz' (III, 220; 251). Auch wenn man in der Frage der nach B. zu meidenden Gefahrenzonen (III, 223f) zu anderen Gewichtungen neigen mag, vollbringt er mit seiner Thematisierung des Stellvertretungsgedankens eine theologische Tat: die Rückgewinnung eines Zentralmotivs, an das die Gegenwartstheologie nur aus der schiefen Perspektive Dorothée Sölles erinnert worden war.[5] Für B. selbst bildet der Gedanke deswegen die ‚Achse' seiner Christologie, weil das Handeln und Leiden des Stellvertreters die in seinen Lebenshorizont einbezogenen Personen zu Mitspielern seines Lebensdramas bestimmt (II/2, 110).

Nicht weniger wichtig ist für den christologischen Disput der Hinweis, daß das oft nur kompensatorisch gedachte Verhältnis von Passion und Auferstehung „ebenso abrupt wie organisch" gesehen werden müsse: als Umschlag von „äußerster Entfernung" zu „äußerster Intimität" zwischen Vater und Sohn (III, 337). Der Gedanke ist eine unmittelbare Frucht der im dritten Bd entfalteten ‚dramatischen Soteriologie', die das Erlösungsgeschehen als ein ‚Handeln im Pathos Gottes' begreift (III, 189–395). Im ‚Modell' Israel vorgebildet (III, 192–203), erscheint der Erlöser hier als der eigentliche Akteur des von Gott mit ihm auf der ‚pathetischen Weltbühne' (III, 67–186) aufgenommenen Spiels, das seinen Höhepunkt im stellvertretenden Trinken des ‚Taumelkelchs' (III, 315–327) und in der Auferstehung des Gekreuzigten (III, 337–342) erreicht und sich in die welt- und endgeschichtliche ‚Schlacht des Logos' fortsetzt (III, 399–468). Obwohl dazu nochmals zu bemerken ist, daß das göttliche Drama eher exponiert, erzählt und reflektiert als wirklich ‚dargestellt' wird, schlägt hier der in den ‚Prolegomena' postulierte Kategorienwechsel doch voll auf den theologischen Gedanken durch. Wie nicht zuletzt B.s Referat der traditionellen Modellvorstellungen und sein engagiertes Plädoyer für die Berechtigung der anselmischen Satisfaktionstheorie lehrt (III, 224–245), wird doch gerade in diesen Passagen deutlich, wieviel mehr die ‚theodramatischen' Kategorien für die Deutung des Heilsgeschehens hergeben als die ontisch-juridischen der traditionellen Soteriologie. Gleichzeitig erfährt der ‚orthopraktische' Ansatz im theologischen Denken der Gegenwart eine durchgängige, wenn auch unausdrückliche Gesamtkorrektur. Schlaglichtartig wird klar, daß er so lange eine letztlich unverbindliche Alternative zur Ortho-Doxie bleibt, als sich die menschliche Ortho-Praxis nicht als reaktive Antwort auf das vorgängige Heilshandeln Christi versteht und solange es sich nicht an ihm als seiner innersten Norm bemißt. Gerade in diesem Zusammenhang bietet sich die ‚Theodramatik' geradezu an, verzerrte Proportionen zurechtzurücken und eine aus der Balance geratene Theologie wieder ins Gleichgewicht der göttlichen und menschlichen Dinge zu bringen.

Philosophische Einsichten

B.s ‚Theodramatik' denkt, wie sie von Anfang an klarlegt, streng theologisch-deduktiv. Philosophische Problemstellungen und Lösungsvorschläge liegen nicht auf ihrer Linie; wohl aber ergeben sie sich nach Art von ‚Gegenlichtern' aus der Reflexivität des Gesamtvollzugs. Denn B. versteht sich nicht nur als der Conférencier des von ihm vergegenwärtigten göttlichen Spiels; ihm geht es vielmehr, wie der von ihm gleichzeitig mit der gesamten Theologiegeschichte geführte Disput lehrt, um Erkenntnis und in der Erkenntnis um Wahrheit. Deshalb muß im Blick auf die philosophische Dignität des Werks in erster Linie auf den Exkurs des ersten Bdes über den ‚Selbsterweis der Wahrheit bei Irenäus' abgehoben werden (II/1, 125–134). Die ‚Wahrheit der Welt', der B. eine eigene Monographie (von 1947) gewidmet hatte, ist strukturiert; sie bedarf der orientierenden Modelle und sammelnden Blickpunkte.[6] Die Offenbarungswahrheit Gottes ist dagegen, wie nunmehr in geradezu spiegelbildlicher Alternative gezeigt wird, vorbildlos, da sie ihn allein zum Modell und Prinzip hat. Seinem Willen zur Selbstübereignung entspringend, wird sie allein vom Logos ‚durchmessen', der gleichzeitig, zusammen mit dem Geist, ihre ‚Hände' bildet. Ungeachtet der Primitivität dieser frühpatristischen Metaphern wird damit schon klar, daß hier eine vollgültige Alternative zur philosophischen Reflexionswahrheit zur Rede steht: eine Wahrheit, die ihren Erhellungsgrund nicht in Geltungen und Sinnbezügen, sondern im göttlichen Mitteilungswillen und damit in der Liebe hat. Sie ergibt, auf das philosophische Wahrheitskonzept bezogen, durchaus keine ‚doppelte Wahrheit', wohl aber eine neue Wahrheitsperspektive, durch die überhaupt erst deutlich wird, weshalb sie ihre ‚Sache' nicht dem forschenden Streben nach ihr überließ, sondern von sich aus initiativ wurde, um über einer verfinsterten Welt ‚in Erscheinung'

[5] Sölle, Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem ‚Tode Gottes', Stuttgart 1965.

[6] Balthasar, Wahrheit I: Wahrheit der Welt, Einsiedeln (Benziger-Verlag) 312f. Auf den Gedanken der Strukturierung ging mein Beitrag ‚Die Welt der Wahrheit' ein, in: Wissenschaft und Weisheit 17 (1954) 13–26; 99–111.

und auf der von ihr gebildeten Bühne ‚in Aktion' zu treten. Auch darin bildet die ‚Theodramatik' ein nicht zu unterschätzendes Korrektiv gegenüber neueren Tendenzen, die in begreiflicher Reaktion auf die Kommunikationsverweigerung der dialektischen Theologie die beiden Aspekte unterschiedslos ineinander übergehen lassen.

So wenig B. von der von Karl Rahner propagierten Maxime hält, „jeder theologische Satz sei zugleich ein anthropologischer" (III, 265), vollzieht doch auch seine Theologie, wenngleich widerwillig, die das theologische Denken der Gegenwart zutiefst bestimmende ‚anthropologische Wende' mit. Auch für ihn ist – wie für jeden großen Theologen dieser Stunde – in jedem Satz über Gott der Mensch mitgesagt oder, ‚theodramatisch' ausgedrückt, der Mensch der ‚Kontrahent' Gottes in dem großen ‚propter nos homines' inszenierten Spiel. Dabei bringt es das auf diese Szene fallende ‚Gegenlicht' mit sich, daß er mit seiner Deutung des Menschen und seines ‚Spielverhaltens' auch eindeutig philosophische Akzente setzt. Zwar ist für ihn der als endliches ‚Freiheitssubjekt' – so vor allem in dem Kapitel ‚Freiheitsempfang' (II/1, 259–284) – eingeführte Mensch zunächst und primär ‚Bild und Gleichnis Gottes', wie der gleichnamige Exkurs (II/1, 289–305) in ungemein dichter Gedankenfügung ausführt. Doch ist damit von der theologischen Grundaussage her zugleich auch schon jede von der Basisfrage ausgehende ‚Wesens-Anthropologie' zugunsten jener dynamischen Sicht Nietzsches verabschiedet, in welcher der Mensch als der ‚Unfeststellbare' erscheint (II/1, 306–316). Und das ist eine Korrektur, die tief ins denkerische Gefüge der philosophischen Anthropologie eingreift. Ins Ortlose gestellt, ist der Mensch das zugleich utopische und grenzenlos kompensationsfähige Wesen, zur Distanzierung von sich selbst und seinen Lebensinteressen befähigt, eine zuinnerst ‚exzentrische' Daseinsgestalt, dazu bestimmt, es immer neu mit sich selbst aufzunehmen (II/1, 310f). Zwar hält Balthasar an der prinzipiellen Denkbarkeit der Mikrokosmos-Vorstellung fest; doch unterstellt er sie jener ‚Lektüre', die sich aus dem Umgriffensein dieses kosmozentrischen Menschenbilds durch das Gottesgeheimnis ergibt (II/1, 319–325).[7] Durch diese vertikale Öffnung zum göttlichen Seinsgrund hin ist der Mensch aber zugleich auch in horizontaler Weise geöffnet: für den Mitmenschen und für sein eigenes Ende, den Tod.

Wie schon der ‚Einsatz beim Miteinander' erkennen ließ, hat die ‚Theodramatik' einen Schwerpunkt in der Explikation der menschlichen Ko-Existenz. Sosehr der Mensch zunächst als ‚Einzelner' in Mitleidenschaft mit dem göttlichen Drama gezogen ist (II/2, 411–424), steht er doch zugleich im Kontext eines „ewigen Für- und Ineinanderseins", das im trinitarischen Gottesbild seinen letzten Werde- und Erklärungsgrund hat (II/2, 422). Von da aus läßt sich der Gedanke, der das Ganze nahezu leitmotivartig durchzieht, nach vorwärts und rückwärts verfolgen. Zurück zum ersten Bd, in dem das gesamte Szenarium vorgestellt und im Zusammenhang damit sowohl auf den menschlichen Geschlechts- wie Gemeinschaftsbezug reflektiert (II/1, 334–361) als auch (mit Emil Brunner) an den „responsorischen Charakter" des menschlichen Seins und (mit Helmuth Plessner) an sein konstitutives Verwiesensein auf die Mitwelt erinnert wurde (II/1, 317f). Aber auch nach vorwärts, wo im ganzen des im dritten Bd beschriebenen Handlungsablaufs (mit Léon Bloy) von der Selbstprojektion der Persönlichkeit und von Claudels genialer Deutung des Wortes ‚connaître' als einem ‚Zusammen-Geborenwerden' die Rede ist (III, 386ff).[8] Auch wenn es ausdrücklich nicht geschieht, ist mit diesen Gedanken jeder Entwurf einer politischen Theologie aus den Angeln gehoben, der von der gesellschaftlichen Verfaßtheit des Menschseins ausgeht und damit dieses primordiale ‚Für-sich-mit-Andern'-Sein (II/1, 357) verfehlt.

Nur aufgrund dieser Offenheit des Menschseins nach oben und außen gibt es die ‚Daseinsgebärden' (III, 96–108), mit denen der Mensch auf der ihm zugewiesenen Bühne agiert, und unter ihnen die über sein Dasein entscheidende, den Tod (III, 108–124). Damit ist das „Rätsel des Todes" von vornherein in einen Kontext gestellt, der seine nur isolationistische Deutung (wie in der Existenzphilosophie) verbietet. Auch wenn B. eine Todeserhellung aus mitmenschlicher Erfahrung (Wiplinger) mit Recht ablehnt, gilt für ihn doch um so mehr das Umgekehrte. Der Tod führt nicht nur in den Freiraum definitiver Entschränkung und Hingabefähigkeit, sondern, schon philosophisch gesehen, stets auch zum Ziel dieser ‚Gebärde', zur Gewißheit unverlierbarer Verbundenheit.[9] In der Konsequenz dessen wird er im Schlußwort des dritten Bdes geradezu als ein Akt der Stellvertretung expliziert, wobei das Zeugnis der Dichtung den Weg zu diesem ko-existentialen Todesverständnis ebnet (III, 467f). Auch das kommt einer nachdrücklichen Korrektur gängiger Vorstellungen gleich. Die philosophische Anthropologie wird dazu ermutigt, nicht schon bei der Position eines emanzipatorischen Todesverständnisses stehenzubleiben, sondern sie auf das Hoffnungsziel der im Tod erlangten definitiven Geborgenheit hin zu überschreiten. Rückläufig ist aber auch die Theologie von dieser Korrektur betroffen, sofern sie im traditionellen Verständnis der ‚letzten Dinge' dazu neigte, den Tod rein okkasionalistisch, als das unumgängliche ‚dunkle Tor' zum Garten der Ewigkeit zu deuten, anstatt ihm das Gewicht einer abschließenden ‚Daseinsgebärde' zuzuerkennen. Freilich: auch diese Anstöße werden, so sehr sie vorliegen, ohne ausdrückliche Zielbestimmung gegeben.

Distanzierte Position

B.s ‚Theodramatik' ist ein von innen her dialogisches Werk. Doch der Dialog wird, um es mit einem Werktitel des Autors zu sagen, im Stil einer ‚Einsamen Zwiesprache' geführt. Das macht die Frage nach dem Standort des Vf.s unumgänglich. Aber auch für sie gibt es keine andere Antwort als die Wendung des ersten Bdes: Kein Standort außerhalb! Tatsächlich ist B. als Autor und engagierter Theologe nirgendwo so gegenwärtig wie im ‚Spielfeld' des theodramatischen Geschehens. Sooft er in die Rolle eines ‚Referenten' dogmengeschichtlicher Zusammenhänge, des ‚Kontrahenten' theologischer Dispute und des ‚Analytikers' gängiger Theoreme überwechselt, ist eine besondere Betroffenheit doch überall dort zu spüren, wo es ihm um die Abgrenzung des Szenariums und die Identifizierung der ‚Spielpersonen' zu tun ist. Ein derartiges Engagement liegt etwa im mariologischen Teil des Werkes (II/2, 269–311) vor, zu dem eine Vorbesinnung auf die ‚Frau als Antwort' hinführt (II/1, 260–268), die sich vor allem auch die Wortführer der ‚feministischen Theologie' gesagt sein lassen sollten, aber auch in dem Kapitel über ‚Engel und Dämonen' (II/1, 427–460), obwohl dessen fragender Ausklang ihre Zugehörigkeit zum ‚göttlichen Spiel' letztlich offen läßt (II/1, 449–460). Hier müssen es sich nicht nur die „weich gewordenen modernistischen Theologen" gefallen lassen, von Bloch und mehr noch von Kolakowski ausgepfiffen zu werden (II/1, 430); hier schießt vielmehr das Engagement auch insofern über das Ziel hinaus, als sich B. dadurch den Blick sowohl für den Zusammenhang der transpersonalen Erklärung des Dämonischen mit seinem Konzept des menschlichen ‚Miteinander' als auch für die Wahrheit seines Schlußsatzes verstellen läßt, daß gerade der grundlegende Glaubenszeuge, Paulus, mehr an Christi Sieg als an den ‚Besiegten' interessiert ist (Cerfaux).

Schwerpunkte des engagierten Interesses aber sind vor allem die Menschwerdung und die Passion Christi. Die Menschwerdung, weil sie für B. Anlaß ist, sich einerseits für die Unverzichtbarkeit der Jungfrauengeburt auszusprechen (II/2, 293–307) und andererseits seinen Ansatz im Sendungsbewußtsein Jesu sowohl dogmatisch zu vertiefen als auch lebensgeschichtlich zu entfalten (II/2, 136–210). Hier schlägt das Engagement gleichsam nach innen, um im subtilen Gespräch mit der gesamten Dogmengeschichte die Frage nach dem Sendungs-, Glaubens- und Selbstbewußtsein Jesu zu klären. Im Unterschied dazu gewinnt es im Umgang mit dem Passionsmysterium eher konfessorische Gestalt. Angesichts dieser ‚Peripetie des Theodramas' (III, 296), bei der im Zentrum der Bühne das „sündentragende Lamm" erscheint, getroffen vom ‚Blitzstrahl' des göttlichen Gerichts (III, 322) und dadurch „in die Unzähligen hinein" zerspalten (III, 324f), ist nur noch die Position des bekennenden Zeugen angängig, nicht mehr die des durch theologische Reflexion distanzierten Berichterstatters. Zwar geht auch

[7] Auf die geistesgeschichtliche Selbstüberholung dieser Idee verweist meine Schrift ‚Menschsein in Anfechtung und Widerspruch', Düsseldorf (Patmos-Verlag) 1980, 29–35.

[8] Wenn Claudel im gleichen Kontext darauf hinweist, daß die Begrenztheit jeder individuellen Gotteserkenntnis mit „apriorischer Notwendigkeit" eine Ergänzung „durch die Sicht aller anderen Kreatur" erfordere, erneuert er damit eine erkenntnistheoretische Grundüberzeugung der romantischen Theologie (Möhler, Die Einheit der Kirche, § 31).

[9] Näheres dazu in der als Bd II meiner christlichen Anthropologie demnächst erscheinenden Schrift ‚Dasein auf Abruf. Der Tod als Schicksal, Versuchung und Aufgabe', Düsseldorf (Patmos-Verlag) 1981.

hier der theologische Disput in unverminderter Intensität weiter; doch ist er eingeschmolzen und transformiert in eine übergreifende Haltung, die vor allem auf die im Passionsgeschehen aufscheinende ‚Gebärde' Gottes achtet (III, 302) und Christus auf seinem immer tieferen Abstieg auf der „Treppe des Gehorsams" zu folgen sucht (III, 321). Der konfessorische Zug fördert freilich auch bestürzende Motivationen zutage. Gestützt auf die atl und patristische Lehre vom Zorn Gottes hält B. mit Wilhelm Stählin gegenüber „unbedachten Äußerungen moderner Theologen" daran fest, daß der Zorn „ein wesentlicher und unaufhebbarer Zug" gerade auch des ntl Gottesbildes sei (III, 317). Demgemäß ist der von Jesus in der Getsemani-Stunde angenommene Kelch für B. (wie für Shalom Ben-Chorin) der ‚Taumelkelch', gefüllt mit dem Zornwein Gottes (III, 315). Man fragt sich, wie dann noch die gesteigerte Liebesanrede „mein Vater" (MT 26,39) möglich ist, wenn das Erleiden der Gottverlassenheit den Gekreuzigten veranlaßt, wie je nur eine Kreatur in Not nach seinem ‚Gott' zu schreien (Bernhart).[10]

Der Standort in ‚Theodrama' zieht unweigerlich eine Distanzierung vom Zeitgeschehen nach sich.[10a] Das kündigt sich schon dort an, wo B., darin an Guardinis Einspruch gegen das neuzeitliche Autonomiestreben erinnernd, die Formel Karl Löwiths vom ‚Verhängnis des Fortschritts' zu der vom ‚Trugbild des Fortschritts' übersteigert (III, 80–87). Vor allem aber bekundet sich diese Distanz in der ‚Schärfe', die den Dialog mit der Gegenwart kennzeichnet. Aufs Ganze gesehen muß der ‚Theodramatik' nachgerühmt werden, daß sie sich in wohltuendem Gegensatz etwa zu der Streitschrift ‚Cordula oder der Ernstfall' (von 1966) durchweg auf dem Niveau einer sachlichen und differenzierten, ebenso bildstarken wie klangvollen Sprache bewegt. Hier aber, im Disput mit der Gegenwartstheologie, schlagen wiederholt harte und polemische Töne durch. Ungerechtfertigt hart ist schon die Auseinandersetzung mit der Promotionsschrift Hans Kesslers, zumal B. die von reaktionärer Seite gegen den Autor inszenierte Hexenjagd schwerlich entgangen sein konnte (II/2, 97f). Denn es ist (um nur im Rahmen der kritischen Zitationen zu bleiben) nicht einzusehen, weshalb der Heilstod Jesu mit den Kategorien ‚Sühne', ‚Opfer' und ‚Macht Gottes' gültiger expliziert werden kann als mit dem Gedanken, daß durch den Selbsterweis Gottes im Kreuz seines Sohnes die Menschheit „zum Liebenkönnen befreit" worden sei. Wie könnte gerade auch die von B. so stark akzentuierte Zielvorstellung eines liebenden ‚Miteinander' soteriologisch besser gerechtfertigt – und begründet – werden als durch diese Deutung?

Vorzugsgegner B.s ist aber nach wie vor Karl Rahner, dem, nachdem er wiederholt kritisch angesprochen wurde, schließlich ein ganzer Exkurs zur Frage seiner Soteriologie (III, 253–262) gewidmet ist. Hier wirkt der von B. erhobene Widerspruch um so tragischer, als dem Kontrahenten letztlich nur eine Übersteigerung des ‚Pro nobis' Gottes vorgeworfen wird, das doch für B. selbst den „innersten Knoten des Zusammenspiels zwischen Gott und den Menschen, die Mitte der Theodramatik" bildet (III, 320). Man fühlt sich an Nietzsches Aphorismus ‚Sternenfreundschaft' erinnert, der von der Begegnung zweier Weggefährten erzählt, die sich nach flüchtiger Annäherung unwiederbringlich voneinander entfernen.[11]

B. bezieht aber nicht nur profilierte Einzelpersönlichkeiten, sondern auch das Schlußwort des Zweiten Vatikanums, die Pastoralkonstitution ‚Gaudium et Spes' in seinen kritischen Dialog mit ein (III, 446–449). Was ihn herausfordert, ist vor allem die Zeitanalyse des Lehrschreibens, das die Signatur der Gegenwart durch die Erfolge des wissenschaftlichen und technischen Fortschritts geprägt sieht, zum Dialog mit dieser evolutiven Kultur auffordert und sich davon schließlich sogar Impulse für die Verwirklichung des Gottesreichs verspricht. Hier werde weder die Dämonie der Technisierung noch die „Problematik der Mitarbeit der Christen an diesem Titanenwerk" durchschaut und, trotz aller christologischen Akzente, das konflikthafte Geschichtsbild der biblischen Texte überspielt. Denn das Ganze, was die Menschheitsgeschichte aufzuschichten vermöge, sei schwerlich eine „gottgefällige Opfergabe", sondern allenfalls der „Scheiterhaufen, in den das göttliche Feuer verwandelnd herabfahren kann" (Teilhard/Blondel). Bei aller Zurückhaltung im Ausdruck übt B. damit massive, im Grunde sogar vernichtende Kritik, die ebenso auf die Tiefe des sie motivierenden Affekts schließen läßt, wie sie die Frage nach ihrer letzten, nicht nur bibeltheologisch ausgewiesenen Berechtigung aufwirft.

Selbstkritischer Appell

Wie es dem Epilog zu einem Drama entspricht, schließt die ‚Theodramatik' mit einem Appell, der zur Beteiligung an der ‚Schlacht des Logos' aufruft, obwohl er keinen Zweifel daran läßt, daß der Ausgang dieser Schlacht allein durch den ‚Sieger' Christus entschieden wird (III, 399–468). Doch die welt- und heilsgeschichtliche Situation läßt keine andere als diese ‚militante' Reaktion zu. Zu stark ist die Provokation durch das ‚Mysterium iniquitatis', zu auswegslos für den Christen die politische Entwicklung, die ihm durch das Zeichen des ‚Eisernen Vorhangs' vor Augen führt, daß ihm jeder Fluchtweg abgeschnitten ist (III, 420). Zu stark ist auch das innerkirchliche Zerwürfnis und die Symptomatik des „wachsenden Verfalls der kirchlichen Einheit", als daß es noch mit Modellen getan wäre, die auf eine ‚Domestizierung des Glaubens' hinauslaufen (III, 423–433). So ist die „Schlacht des Logos" auch innerhalb der Catholica „heute unvermeidlich". Sie kann nicht länger „durch einen taktischen Rückzug der ‚Orthodoxen' in Verschanzungen umgangen werden"; vielmehr müssen sich diese „offen den Geschützen der historisch-kritischen Methoden" stellen (III, 430). „Das muß heute ausgekämpft werden"; denn „hinter der Front der ‚wissenschaftlichen' Argumente" geht es letztlich um den Kampf von Glaube und Unglaube: des Glaubens, der die Gestalt sieht, und des Unglaubens, der dafür blind ist (III, 431).

Nur mit schmerzlicher Betroffenheit wird man diesen Fanfarenstoß zur Kenntnis nehmen, wenn man noch den Ton des ‚Hornisten' im Ohr hat, der in der Hoffnung auf die Fühlung des größeren Glaubensraums zur Schleifung der Gettomauern aufgerufen hatte.[12] Es galt, so erläuterte B. noch nach mehr als einem Jahrzehnt, „die künstlichen Mauern der Angst, die die Kirche zur Welt hin um sich aufgerichtet hat, zu schleifen, sie zu sich selbst zu befreien, indem sie ihrer Sendung in die volle und ungeteilte Welt überantwortet wurde".[13] Daran gemessen, läuft das die ‚Theodramatik' beschließende Signal auf eine geradezu antithetische Selbstkorrektur hinaus. Damals der Aufruf zu wagemutiger Selbstübereignung; jetzt der Appell zu einem mit dem Mut der Verzweiflung angetretenen Entscheidungskampf. Berechtigt das durch die Neuentdeckung Jesu, die anthropologische Wende und die Aktivierung der Mitmenschlichkeit gekennzeichnete kirchengeschichtliche Geschehen der Zwischenzeit zu einer derart radikalen Skepsis? Hält nicht gerade die ‚Theodramatik' den Schlüssel zu einer weit positiveren Deutung der ‚Zeichen der Zeit' bereit? Muß die durch die Kraft des Logos gesammelte Christenheit, mit einem Stichwort des Schlußkapitels gesprochen, nicht mindestens ebensosehr zum ‚Sammeln' wie zum ‚Scheiden' bereit sein?

[10] Dazu mein Beitrag ‚Ruf aus der Tiefe. Zur Aktualität Joseph Bernharts', in: Internationale Katholische Zeitschrift 8 (1979) 351–359.

[10a] Zu diesem gebrochenen Verhältnis zur Gegenwart trug zweifellos auch die Wahl des im Zeitalters der Massenmedien doch bereits anachronistischen Mediums Theater mit seinen vorgegebenen Rollenfiguren (König und Königin, Held und Schurke, Engel und Teufel) bei; denn es entspricht weit mehr dem Durchschnittsverhalten – und der dadurch bestimmten Denkweise – des heutigen Menschen, daß er ins Kino oder auf den Sportplatz geht, als daß er das Theater besucht.

[11] Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft IV, § 279.

[12] Balthasar, Schleifung der Bastionen. Von der Kirche in unserer Zeit, Einsiedeln (Johannes-Verlag) 1952, 83; ferner dazu die erste, noch verhaltene Selbstdistanzierung in: Rechenschaft 1965, 7.

[13] A.a.O., 5.

Theologische Realenzyklopädie, Bd V (Autokephalie-Biandrata). Hrsg. von Gerhard Krause und Gerhard Müller. Berlin, New York: de Gruyter (1980). 805 S. (TRE) kart. DM 190.–

Der Bd V der TRE bringt – wie bereits die vorangehenden Bände – eine Fülle fundierter und inhaltsreicher Informationen. Der Umfang der Artikel ist kleiner geworden und die Zahl der Stichworte gewachsen. So bringt der Artikel Autokephalie auf drei Seiten einen guten Überblick, die wesentlichen Informationen und die wichtigste Literatur. Im Beitrag Autonomie wird die Begriffsgeschichte, die Autonomie des sittlichen Bewußtseins und die Autonomie der Lebensbereiche erörtert, dabei u. a. auch die Stellungnahme katholischer Theologen erwähnt.

Umfassend ist der Artikel Autorität, der die Entwicklung von der alten Kirche über das Mittelalter bis zur Reformationszeit bringt und daneben die ethischen und systematisch-theologischen Aspekte erörtert. Ein eigener Abschnitt ist den Primatsvorstellungen in der Spätantike gewidmet. Von besonderem Rang scheinen mir die Ausführungen über das Autoritätsverständnis des Mittelalters, wo u. a. der Autoritätsgedanke bei Gregor VII., die Autoritäten in der mittelalterlichen Wissenschaft, Autorität und Lehramt behandelt werden. Das Geschehen der Reformationszeit wird als weitreichender Autoritätenkonflikt gesehen. Die katholischen Positionen in der Autoritätsfrage im 16. Jahrhundert werden etwas verkürzt dargestellt.

Averroes und Averroismus werden unter Berücksichtigung des lateinischen Mittelalters sachgerecht bewertet. Franz von Baader wird als eine der großen Gestalten der katholischen Romantik und Restauration gewürdigt. Babylon und Israel, ihre gegenseitige Beeinflussung und die babylonisch-syrische Religion finden eine eingehende Behandlung. Umfangreich ist auch der Artikel Baden, er umfaßt 16 S. und behandelt nach einem Überblick über die mittelalterliche Kirche, die Kirchengeschichte Badens von der Reformation bis zur Union, die Entwicklung von 1821 bis 1918 und von 1919 bis 1945. Von Hermann von Vicari wird gesagt, er habe für die volle Durchsetzung des kanonischen Rechtes gekämpft. In Wirklichkeit waren die Wünsche von Vicari viel bescheidener. Der Kulturkampf wird fälschlich datiert in die Jahre 1864–1876. Ein Blick in die Arbeit von M. Stadelhofer über den Abbau des Kulturkampfes in Baden, die nicht zitiert ist, wäre hier nützlich gewesen.

Noch eingehender ist der Artikel Baltikum, der bis zur Sowjetherrschaft und der Bildung der Exilkirchen aus dem Baltikum reicht. Wertvolle Informationen bringt der Beitrag Bann, dessen Abschnitte: Alte Kirche und Mittelalter von Georg May stammen und einen ausgezeichneten Einblick geben. Beim Artikel Baptisterium hätten u. a. die Arbeiten von J. Emminghaus zitiert werden können. Der umfassende Beitrag Barmherzigkeit erörtert eingehend die alt- neutestamentlichen Zeugnisse. Der Artikel Barock ist leider nur rein kunstgeschichtlich konzipiert: Architektur, Skulptur, Plastik, Malerei. Cäsar Baronius hat keine Aufnahme gefunden, Karl Barth wird auf 18 S. gewürdigt. Die Baseler Universität und das Konzil von Basel-Ferrara-Florenz werden gedrängt dargestellt. Die letzte Sitzung des Baseler Konzils fand nicht im Mai 1443, sondern im Juni 1448 statt. Seite 287 muß es heißen: Nikolaus V., Seite 288 AHC 5 (1974), Seite 289: Heinz Hürten. Das Werk von J. Gill, Constance et Bale-Florence (Paris 1965), deutsch (Mainz 1968), die letzte zusammenfassende Darstellung, wird erstaunlicherweise nicht zitiert.

Die Darstellung des Konzils von Florenz stammt von J. Gill, einem der Hrsg. der Florentiner Konzilsakten. Auch hier wäre man für ausführlichere Literaturangaben dankbar gewesen.

In dem fundierten Artikel Bauernkrieg stellt G. Maron fest, es könne kein Zweifel sein, daß eine Reihe von reformatorischen Predigern im Gefolge Luthers durch Predigten und Schriften den Boden für den Aufstand mitbereitet hätten. Knapp und informativ sind die Artikel über M. Baumgarten, Ferdinand Christian Baur, Richard Baxter. Der umfassende Artikel Bayern geht vom Frühmittelalter aus und reicht über die Reformation bis zur Gegenwart. Fragwürdig erscheint mir die Behauptung, daß durch das Reichskonkordat vom 20. Juli 1933 der Kirche der politische Arm (die Bayerische Volkspartei) genommen worden sei. Der Regensburger Konvent von 1524 war nicht nur eine Versammlung süddeutscher Bischöfe, sondern auch bayerischer Herzöge. Vgl. dazu G. Pfeilschifter, Acta Reformationis Catholicae. Irrig ist auch die Behauptung, daß Johannes Eck der Oheim von Leonhard von Eck war. Der Vf. der bayerischen Kirchengeschichte heißt R. Bauerreiss.

Gut informierend sind ebenfalls die biographischen Artikel Pierre Bayle; Levis Bayly; Augustin Bea; J. D. Beck; Th. Becket; Beda Venerabilis. Eine eingehende Darstellung findet die Beichte. Hier wird u. a. die dogmengeschichtliche Entwicklung im Mittelalter, in der Reformation und Neuzeit dargelegt. S. 421 muß es heißen: Vorgrimler. Der Beitrag Bekenntnisschriften behandelt die altchristlichen Bekenntnisse, die Bekenntnisschriften der Reformation, die anglikanischen Bekenntnisschriften und die römisch-katholischen. Der Artikel Belgien bringt eine ausführliche Information und reiche Literaturangaben. S. 514 muß es heißen: Hadrian VI. statt Hadrian IV. Die Bulle Exsurge trägt das Datum vom 15. 6. 1520, nicht 1. 6.

Robert Bellarmin findet eine sachgerechte Darstellung. Wenn auch Bellarmin der Kirche als Corpus Christi Mysticum keine gesonderte Behandlung gewidmet hat, erwähnt er selbstverständlich auch diese Seite des Kirchenbegriffes. Von den Päpsten wurden nur Benedikt XIV. und Benedikt XV. einer Aufnahme gewürdigt. Welche Auswahlkriterien hier angewandt wurden, ist nicht klar. Wertvoll sind wiederum die biographischen Stichworte über Benedikt von Aniane und Benedikt von Nursia. Der Beitrag Benediktiner stammt von Suso Frank, dem guten Kenner der Ordensgeschichte. Der umfangreiche Beitrag Bergpredigt erörtert u. a. die Auslegungs- und Wirkungsgeschichte, wobei der reformatorischen Interpretation ein großer Raum gewidmet ist. Der Artikel Bern berichtet zugleich über die altkatholische Fakultät, die als ein Produkt der Kulturkampfpolitik der Berner Regierung bezeichnet wird und bei ihrer Gründung deshalb gleich mit sieben Professuren dotiert wurde. Aber die Hoffnungen, die man in sie setzte, erfüllten sich nicht. Die sog. christlich-katholische Kirche hatte keine Ausstrahlungskraft. Der Artikel Bernhard von Clairvaux skizziert meisterhaft Leben und Werk, innere Entwicklung, Lehre und Nachleben. Das Stichwort Berthold von Regensburg informiert über die lateinischen und deutschen Predigten und gibt einen guten Überblick über Forschungsstand und Forschungsaufgaben. Ausführlich sind auch die Artikel Berufung (AT, NT, Dogmatisch). Über Kardinal Bessarion, sein Leben, seine Bemühungen um die Kirchenunion und seine humanistischen Bestrebungen berichtet J. Gill. Der Beitrag Bestattung umfaßt über 21 Seiten. Theodor Beza wird (unter Angabe neuester Literatur) als Theologe, Pfarrer, Exeget, Verwaltungsmann, Jurist, Humanist, Sprachwissenschaftler, Poet und Diplomat gewürdigt. Der Bd schließt mit dem Artikel über Biandrata (gest. 1588), dessen Beziehungen zu den Jesuiten u. a. angesprochen werden.

Ein Register schließt den Bd ab. Wir können dem bedeutenden Unternehmen, an dem auch ein katholischer Fachherausgeber mitarbeitet, Clemens Thomas, der die Judaistik betreut, einen guten Fortgang wünschen.

Freiburg Remigius Bäumer

Theologische Realenzyklopädie Bd VI, (Bibel – Böhmen und Mähren). Hrsg. von Gerhard Krause und Gerhard Müller. Berlin, New York: de Gruyter (1980). 786 S. (TRE) kart. DM 190.–

Der Bd VI der Theologischen Realenzyklopädie beginnt mit dem umfangreichen und informativen Beitrag Bibel, in dem u. a. die Themenkreise behandelt werden: Die Entstehung des AT als Kanon, die Heiligen Schriften des Judentums im Urchristentum, die Entstehung des ntl Kanons und der christlichen Bibel, die Funktion der Bibel in der Kirche, nicht zuletzt praktisch-theologische Gesichtspunkte, wobei u. a. eingehend die Bibelverbreitung behandelt wird. Die Darstellung der Entwicklung im katholischen Raum wird nur angedeutet mit der überraschenden Begründung, daß die Entwicklung seit dem 2. Vatikanischen Konzil (!) weitgehend gleich verlaufen sei wie im Protestantismus. Inhaltsreich ist auch der Überblick über die Bibelhandschriften. Hier wird beim AT u. a. über den Masoretischen Text, die ältesten Handschriften und wichtige mittelalterliche Handschriften des AT berichtet. Das Kapitel über das NT gliedert sich u. a.: Papyri, Majuskeln, Minuskeln, Lektionare.

Lesenswert ist ebenfalls der Beitrag Bibelillustrationen, in dem von den Anfängen der Bibelillustration in der Spätantike, den Bibelillustrationen im Mittelalter bis zu den druckgraphischen Bibelillustrationen im Spätmittelalter und der Neuzeit berichtet wird. Diskussionswürdig, wenn nicht korrekturbedürftig, ist die Ansicht, daß die Heilige Schrift durch die Reformation auch zum Gegenstand wissenschaftsähnlichen, nicht zuletzt philologischen Bemühens wurde. Es wird erinnert an die Arbeiten um die korrekte Erstellung des biblischen Urtextes. Hier muß man jedoch darauf hinweisen, daß diese Bemühungen bereits vor der Reformation einsetzen. Die Erstausgabe des kritischen NT des Erasmus ist vorreformatorisch und stammt aus dem Jahre 1516, ebenso die Complutenser Polygotte aus den Jahren 1514–1517. Im Artikel Bibelwissenschaften wird mit Recht darauf hingewiesen: Das reformatorische Verständnis des AT war durch die Entwicklung der Bibelwissenschaft in den vorangehenden 50 Jahren ermöglicht worden, u. a. auch durch die Arbeit von Reuchlin und Erasmus, die einen starken Einfluß auf die Reformation hatten. Hingewiesen wird auch auf die antirömischen Bibelillustrationen der Wittenberger

Bibeldrucke der Lutherzeit. Die Stadt Babylon erscheine unter dem Zeichen des päpstlichen Rom, die babylonische Hure trage die Tiara des Papstes.

In einem umfassenden Überblick über die Bibelübersetzungen werden die alten Übersetzungen des AT und NT, die mittelalterlichen und die reformationszeitlichen Bibelübersetzungen bis zu den modernen Übersetzungen gewürdigt. Dabei wird mit Recht die Vielzahl der spätmittelalterlichen Bibelhandschriften als ein Beweis für die steigende Beliebtheit der Bibelübersetzung gewertet. Es sei fast selbstverständlich, daß der Buchdruck Entscheidendes zur Verbreitung der deutschen Bibel beitrug. Als das Neue an Luthers Bibelübersetzung wird herausgestellt, daß er die Ursprache zugrunde gelegt habe – obschon man hier einschränkend darauf hinweisen muß, daß Luther nur wenig Griechisch und kaum Hebräisch kannte. Der Einfluß und die Qualität seiner Bibelübersetzung wird mit Recht betont. Von den katholischen Bibelübersetzungen der Zeit werden die von Emser, Eck, Dietenberger und die Überarbeitung von Dietenberger durch Caspar Ulenberg genannt. Warum bei den modernen katholischen Bibelübersetzungen die stark verbreitete Ausgabe von K. Rösch nicht genannt wird, ist nicht ersichtlich. Ein eigenes Stichwort wird dem Begriff Bibelwerk gewidmet. Ein solcher Artikel fand sich weder im LThK² noch im RGG³. Darunter versteht der Vf. Drucke, in denen auch für Nichttheologen das zum Verständnis der Bibel Erforderliche – Übersetzungen, Erklärung und Einleitung – zusammengestellt ist. Hier handelt es sich also nicht um die Würdigung der evangelischen oder katholischen Bibelwerke, die sich die Verbreitung der Bibel zur Aufgabe machen. Der Beitrag Bibelwissenschaften erörtert u. a. die biblische Archäologie und Chronologie. Der informative Artikel Bibliothekswesen beginnt mit einem Überblick über das Bibliothekswesen im alten Orient und schildert die Geschichte der Bibliotheken von der griechisch-römischen Antike bis zur Neuzeit.

Der Beitrag Biblische Theologie gibt einen vorzüglichen Einblick in die Forschungsgeschichte und skizziert dabei das Werden einer Theologie des AT und des NT. Das Stichwort Biblizismus gliedert sich in: 1. Sprachgebrauch, 2. Geschichtliche Erscheinungsformen, 3. Ergebnisse. Der bedeutendste Vertreter des theologischen Nominalismus, Gabriel Biel, wird kurz, aber präzise gewürdigt, wobei auch nur die handschriftlich erhaltenen Schriften genannt werden. Der umfangreiche Beitrag Bild Gottes informiert u. a. über die biblischen, frühjüdischen und gnostischen Auffassungen. Der zweite Abschnitt behandelt das Bild Gottes in der Alten Kirche, der 3. im talmudischen und nachtalmudischen Judentum, der 4. Abschnitt bietet eine dogmatische Wertung des Bildes Gottes. Der Artikel wird ergänzt durch das Stichwort: Bilder (Religionsgeschichte, AT, Judentum, Alte Kirche, Mittelalter, Reformation und nachreformatorische Zeit). Ein abschließender Artikel würdigt das Bild als Grundkategorie der Theologie. Wertvolle Informationen und einen guten Überblick bietet auch der Beitrag Bildung, der die Begriffs- und Geistesgeschichte, das AT, Judentum, Alte Kirche, Mittelalter, Reformation, die Zeit vom 17. bis 19. Jahrhundert und die Bildungsarbeit der Kirche in der Gegenwart schildert. Das Werk von P. Billerbeck findet eine sachgerechte Darstellung durch J. Jeremias, obschon das Biographische in dem Artikel zu kurz kommt. Der Artikel Billigkeit wäre an vielen Stellen, besonders für die Zeit des Mittelalters, ergänzungsfähig. Auch die heilige Birgitta/Birgitten hat Aufnahme in das Lexikon gefunden, eine sachgerechte Würdigung mit guten Literaturangaben, obwohl die Diskussionen auf dem Konstanzer Konzil über Birgitta nicht erwähnt werden.

Der Beitrag Bischof behandelt das katholische Bischofsamt, das Bischofsamt in der anglikanischen Kirche und das evangelische Bischofsamt. Hier wird noch die These vertreten, daß nach der Confessio Augustana zwischen Bischofsamt und Pfarramt kein Unterschied bestehe, eine Auffassung, die nach dem Symposion des Corpus Catholicorum in Augsburg über Confessio Augustana und Confutatio wohl kaum mehr zu vertreten ist, vgl. den entsprechenden Aufsatz von E. Iserloh und die anschließenden Diskussionen, abgedruckt in: Confessio Augustana und Confutatio, hrsg. E. Iserloh (Münster 1980) 473ff, besonders die Diskussion 517ff.

Im Artikel Bistum wird die Entwicklung der Diözesanverfassung skizziert. Leben und Werk von Ambrosius Blarer würdigt B. Möller. Als biographische Stichworte sind aufgenommen: Ernst Bloch, Christoph Blumhardt, Bodelschwingh, Böhme. Weitläufig ist der Artikel Bochumer Universität, hier wird sogar die nicht überraschende Information geliefert, daß der Studienbetrieb schon begonnen wurde, als die Bauarbeiten noch weitergingen. Der Bd schließt mit dem Artikel Böhmen-Mähren, der an einzelnen Stellen korrekturbedürftig ist. So stammt die Confessio Bohemica nicht aus dem Jahre 1525, sondern 1575. Die katholische Reform in Böhmen wird wenig verständnisvoll beurteilt. Ob man von den aufklärerischen Ideen von Anton Günther sprechen sollte, erscheint mir nach den Untersuchungen von Paul Wenzel fraglich. Das Archiv für Kirchengeschichte Böhmen-Mähren-Schlesien wird in der Literatur nicht erwähnt, obschon es wichtige entsprechende landesgeschichtliche Beiträge bietet. Die Zahl der Druckfehler ist wiederum sehr gering. Ich erwähne: Die Arbeit von Th. Schieffer über Bonifatius trägt den Titel: Winfried Bonifatius (Darmstadt 1972).

Wenn auch in diesem Bd der protestantische Charakter der Theologischen Realenzyklopädie an vielen Stellen deutlich wird, so findet sich darin für den katholischen Theologen ebenfalls reiches und wertvolles Material. Die kommenden Bde können vermutlich nicht mehr so ausführliche Artikel bringen, weil dann die vorgesehene Bdzahl von 25 überschritten werden müßte. So kann man den Hrsg. nur wünschen, daß sie die bedrückenden Raumprobleme einer guten Lösung zuführen können.

Freiburg Remigius Bäumer

Werden und Wirken des Alten Testaments. Festschrift für Claus Westermann zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Rainer Albertz, Hans-Peter Müller, Hans Walter Wolff und Walther Zimmerli. – Göttingen/Neukirchen-Vluyn: Vandenhoeck & Ruprecht/Neukirchener Verlag (1980). 481 S. geb. DM 110.–

Diese Festschrift ist eingeleitet durch Walther Zimmerli, der die Forschungen des Jubilars auf den Gebieten Genesis, Propheten und Psalmen würdigt und dessen enge Fühlungnahme mit der Arbeit in den christlichen Gemeinden hervorhebt; das sind auch die Schwerpunkte, denen die Beiträge zu dieser Festschrift gewidmet sind. Die Beiträge sind ungefähr nach der Reihenfolge der biblischen Bücher geordnet, aus denen die Themen genommen sind. Man kann hier nur die Titel der Beiträge aufzählen, ganz kurz ihren wesentlichen Inhalt skizzieren und auf die Bedeutsamkeit dieser Festschrift hinweisen.

Lothar Perlitt, Die Urgeschichte im Werk Gottfried Benns (9–37), sagt über den Dichter: „Er zitiert die Urgeschichte eklektisch, übergeht oder verfälscht alle anderen Fundamentalaussagen des Alten Testaments. So gibt es für ihn eine durch Schöpfungsherkunft bestimmte Gottgebundenheit des Menschen, der aber alle Merkmale der Offenbarungsreligion abgesprochen werden ... aus der Spannung zwischen Gottesverlust und Gottesahnung trat er nie heraus" (17). – Rainer Albertz, Die Kulturarbeit im Atramḫasīs-Epos (vgl. Korrekturvermerk, im Titel fehlt -Epos!) im Vergleich zur biblischen Urgeschichte (38–57), arbeitet die Unterschiede (Atr.: Der Mensch muß Göttern die Arbeit abnehmen; Fehlen des Schuldgedankens. – Gen: Arbeit als Wesenserfüllung des Menschen; Schuldgedanke) und Übereinstimmungen zwischen den beiden Urzeittraditionen (Kulturarbeit bietet lebensfördernde Möglichkeiten, aber auch Gefahren für den Menschen) heraus. – Friedemann W. Golka, Keine Gnade für Kain (58–73), weist nach, daß das „Kainszeichen" keine Abschwächung, sondern eher eine Verschärfung der Strafe ist: „... dieses Leben des ruhelos Vertriebenen ist nun völlig wertlos" (69).

Rolf Rendtorff, Genesis 15 im Rahmen der theologischen Bearbeitung der Vätergeschichten (74–81), betrachtet Gen 15 als einen deuteronomistischen Text, der die Exilsgeneration im Vertrauen darauf stärken will, „daß die Landverheißung auch für sie gilt" (81). – George W. Coats, Strife without Reconciliation a Narrative Theme in the Jacob Traditions (82–106), will das Thema „Streit ohne Versöhnung" als Kernbestand der schon vorjahwistischen Jakobtradition erweisen; „it suggests that patriarchal blessing ... must come in spite of strife, in spite of disappointment in the search for reconciliation" (106). – Klaus Koch, pāḥād jiṣḥaq – eine Gottesbezeichnung? (107–115) deutet *paḥad* in dieser Verbindung als „Zeugungsglied", in dem der Ahnvater in dem Nachkommen weiterwirkt.

Johannes Kühlewein, Gotteserfahrung und Reifungsgeschichte in der Jakob-Esau-Erzählung (116–130), soll nach dem Untertitel ein „Beitrag zum Gespräch zwischen Theologie und Tiefenpsychologie" sein, in dem es um die Versöhnung mit dem Bruder und mit dem Vater, um die Auseinandersetzung mit dem Weiblichen und um die Begegnung mit dem Göttlichen geht. – Hans Walter Wolff, Sodom und Gomorrha (131–137), legt eine Predigt über Gen 19,1–29 vor, die 1975 bei einem Universitätsgottesdienst in der Peterskirche zu Heidelberg gehalten wurde.

Eberhard Ruprecht, Exodus 24,9–11 als Beispiel lebendiger Erzähltradition aus der Zeit des babylonischen Exils (138–173), hält den Ab-

schnitt für einen Einschub aus exilischer Zeit, der nicht ein Bundesmahl, sondern einen Gottesdienst auf dem Sinai schildern will.

Dieter Vetter, Satzformen prophetischer Rede (174–193), fragt nach der Beziehung zwischen Satzart und Inhalt in Prophetentexten. – Samuel Amsler, Les prohètes et la communication par les actes (194–201), untersucht die Wirkung der prophetischen Symbolhandlungen auf die Zuhörer und ihre Beziehung zum begleitenden Wort des Propheten. – Ilse von Loewenclau, Der Prophet Nathan im Zwielicht von theologischer Deutung und Historie (202–215), versucht nachzuweisen, daß Natan Jebusiter und Weiser am vordavidischen Hof Jerusalems war, den David übernommen hat; erst der Deuteronomist habe ihn zum Jahwepropheten gemacht, während er ursprünglich Anwalt der Weltordnung sein wollte.

Walther Zimmerli, Das Gottesrecht bei den Propheten Amos, Hosea und Jesaja (216–235), umreißt die Unterschiede und Übereinstimmungen in der Verkündigung der drei Propheten. „In mehrfacher Brechung enthüllt sich darin der fordernde Anspruch des einen Herrn Israels, dessen Mißachtung im Gottesvolk ... das angekündigte Gericht ‚bejahbar' macht" (235). – Anders Jørgen Bjørndalen, Erwägungen zur Zukunft des Amazja und Israels nach der Überlieferung Amos 7,10–17 (236–251), sieht in vv. 16f das Ziel des Textes, der „die Autorität des Propheten bzw. des prophetischen Wortes" herausstellen und den Leser dazu bewegen will, „auf das prophetische Wort zu achten" (250f).

Hans-Jürgen Hermisson, Jeremias Wort über Jojachin (252–270), untersucht Jer 22,24–30 auf dem Hintergrund von 13,18f und 22,10–12 mit dem Ergebnis: 22,10–12 betraf ursprünglich nicht den Joschija-Sohn Schallum-Joachas, sondern Jojachin beim Thronwechsel des Jahres 598; in 22,24–30 sind drei Schichten zu unterscheiden, nämlich das vom Propheten an Jojachin gerichtete Wort, der in den Prophetenspruch hineingezogene Bericht und ein deuteronomistischer Kommentar zum Prophetenwort. – Jürgen Kegler, Das Leid des Nachbarvolkes (271–287), hält einige Beobachtungen über das prophetische Leichenlied über ein Volk oder eine Stadt (Babel) fest, das eine echte Solidarität mit einem von schweren Leid getroffenen Nachbarvolk zum Ausdruck bringt und nicht ironisch gemeint ist. – Ernst Jenni, Die Präposition *min* in zeitlicher Verwendung bei Deuterojesaja (288–301), stellt gegen Ernst Vogt Bib 48 (1967) 57–63 fest, daß *min* bei temporalem Gebrauch (z. B. *mēᶜaz, millᵉpānîm, miqqedem*) niemals „im voraus", sondern nur „von Anbeginn", „seit alters", „vorlängst" o. ä. bedeuten kann.

Werner R. Mayer, „Ich rufe dich von ferne, höre mich von nahe!" (302–317) stellt einige Parallelen zu Gebetsformeln der Psalmen, die die Nähe oder Ferne Gottes erwähnen, aus babylonischen Gebeten zusammen. – Odil Hannes Steck, Bemerkungen zur thematischen Einheit von Psalm 19,2–7 (318–333), erweist Ps 19A, den manche in zwei bis drei selbständige literarische Einheiten aufteilen wollen, als eine Einheit, deren Zielaussage der *kābôd* Els, die Herrlichkeit Jahwes ist. – Nach Christian Macholz, Psalm 29 und 1. Könige 19: Jahwes und Baals Theophanie (325–333), ist Ps 29 ein jebusitischer Hymnus, von Israel auf Jahwe übertragen, der sich in Wind, Feuer und Erdbeben offenbart, während 1 Kön 19 die Naturgewalten als Ort der Jahwebegegnung abweist und eine solche nur in der „Stimme verschwebenden Schweigens" (M. Buber) für möglich hält. – Rudolf Landau, „... der hoch in der Höhe thront – der tief in die Tiefe sieht" (335–354), betont die Bedeutung der Psalmen für die seelsorgliche Praxis und plädiert für die Auslegung der Psalmen in der Predigt, weil gerade in ihnen das „Sichherniederlassen und -eingehen Gottes in die Not und Tiefe menschlichen Daseins" wirkungsvoll zum Ausdruck kommt (337).

Einen beachtenswerten Beitrag zur Ijob-Interpretation sieht Hans-Peter Müller, Welt als ‚Wiederholung' (354–372), in Sören Kierkegaards Novelle „Die Wiederholung". – Frank Crüsemann, Hiob und Kohelet (373–393) vergleicht dagegen Ijob mit Kohelet.

Kristlieb Adloff, Vernunft und alle Sinne (394–411), legt am Beispiel von Mk 7,31–37 eine „Predigtmeditation als ganzheitliche Wahrnehmung des biblischen Textes" (so der Untertitel) vor. – Mit einem Mk-Text beschäftigt sich auch Peter Stuhlmacher, Existenzstellvertretung für die Vielen: Mk 10,45 (Mt 20,28) (412–427); er erweist ihn als ein echtes Jesus-Logion und kommt zu dem bedeutsamen Schluß: „Die neutestamentliche Wissenschaft braucht demnach auf die wichtige Frage, wie Jesus seine Sendung und seinen Tod verstanden habe, die Antwort nicht schuldig zu bleiben. Sie kann vielmehr sagen, daß Jesus gewirkt, gelitten und stellvertretend den Tod erlitten hat als der messianische Versöhner." (426f). – Einen weiteren ntl Beitrag liefert Dieter Lührmann, Tage, Monate, Jahreszeiten, Jahre (Gal 4,10) (428–445); er zeigt, wie wichtig dem Juden der Kalender war, weil nach seinem Glauben der Lauf der Gestirne und damit auch der Jahreslauf die Zusammenhänge der Welt erkennen läßt. Paulus nimmt hier nicht zu heidnischen oder gnostischen, sondern zu jüdischen Anschauungen Stellung und will den Galatern sagen, daß der Sinn der Welt nicht mehr aus ihrer im Gesetz niedergelegten kosmischen Ordnung, sondern allein im Kreuz zu erkennen ist.

Frank Schnutenhaus, Der Sitz des Alten Testaments im Leben der Gemeindemitglieder (446–459), beklagt die spärliche Verwendung des AT in Gottesdienst, Seelsorge und Bibellesung und sieht seine Bedeutung für das Leben des einzelnen Gläubigen darin, daß wir hier Zeugnisse lebendiger Gottesbegegnung eines ganzen Volkes und einzelner Menschen, die um Gott und mit Gott ähnlich ringen mußten wie wir, finden.

Herbert Breit, Die Sinndeutung des Todes im Alten Testament und bei Karl Marx (460–470), findet im AT und bei Marx ein ähnliches Ringen um den Sinn des Todes, sieht aber den wesentlichen Unterschied darin, daß im AT das „Weitergehende, die Zeiten Umspannende ... die göttliche Treue, bei Marx hingegen das absolute Wesen ‚Mensch'" ist (466).

S. 471–473 bietet eine ausgewählte Bibliographie der Veröffentlichungen des Jubilars seit 1974 (die Bibliographie bis 1974 s. in Theol. Bücherei 55, München 1974, 319–326). Ein Abkürzungsverzeichnis und ein Bibelstellen- und Sachregister schließen den Bd ab.

Der breitgefächerte Themenkatalog macht diese Festschrift nicht nur für den Alttestamentler, sondern auch für den Neutestamentler, für den Pastoraltheologen und überhaupt für Theologen interessant. Da fast alle Mitarbeiter zu Veröffentlichungen Claus Westermanns Stellung nehmen, ist diese Festschrift auch ein Beitrag zur Auseinandersetzung mit diesem bedeutenden Exegeten.

München Josef Scharbert

Lohfink, Norbert: **Kohelet.** Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung. – Würzburg: Echter (1980). 88 S. kart. DM 16.80, Fortsetzungspreis DM 14.80

Der erste Faszikel der Neuausgabe der Echter Bibel trägt den Untertitel „Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung". Die Einheitsübersetzung, die im katholischen Raum als Verdeutschung der Bibel für Liturgie, Verkündigung und Schule geschaffen wurde, erscheint hier in Verbindung mit einem Kommentar, der ziemlich umfangreich ist, präzise und knapp über den gegenwärtigen Stand der Bibelwissenschaft informiert, ohne die Fachdiskussion lang und breit wiederzugeben.

In dieser Verbindung von Einheitsübersetzung und Kommentar liegt ein Charakteristikum, das von vornherein zu einer höchst eigenartigen Konstellation führen könnte. Denn nach alter Tradition werden im kirchlichen Gebrauch nur Bibelübersetzungen verwendet, die den jetzigen Text der Bibel sozusagen unmittelbar wiedergeben, d. h. der Text wird ohne Rücksicht auf textologische Probleme, ohne Darstellung seiner Wachstumsstufen vorgelegt. Dieses Verfahren hat viele Gründe für sich und ist insoweit unausweichlich, als die letzte Textstufe den Text in seiner Ganzheit verkörpert. Bei Texten mit kompliziertem Entstehungsgang führt die Übersetzung der Endstufe ohne komplizierte wissenschaftliche Kennzeichnung der einzelnen Lagen und Schichten des Wachstums zu den allseits beklagten Übersetzungen alttestamentlicher Bücher, die für den bibelwissenschaftlichen Laien im Grunde auf weite Strecken hin einfach unverständlich sind. Eine Einheitsübersetzung z. B. und ein wissenschaftlicher Kommentar hierzu können so u. U. vom Ansatz her zueinander in einem unauflöslichen Gegensatz stehen. Sie werden sich womöglich ohne Unterlaß gegenseitig desavouieren.

Wie wirken sich diese Spannungen im ersten Faszikel „Kohelet" aus? Unter Berücksichtigung dieser Momente nimmt man nun neugierig das Werk von L. zur Hand, zumal Werbung und Presse etwas Revolutionierendes versprechen.[1]

Vf. datiert das Buch Kohelet ins 3. Jh. v. Chr. Er läßt es von einem einzigen Mann verfaßt sein. Das Werk habe nur in 1,1 (Buchtitel), 11,9 („Aber sei dir bewußt, daß Gott dich für all das vor Gericht ziehen wird."), 12,9–11 (erstes Nachwort) und 12,12–14 (zweites Nachwort) Zusätze und Erweiterungen erfahren (12–14). Durch diese Vorentscheidung über die Gestaltwerdung des Textes ist die Aufgabe des Auslegers klar abgegrenzt: Die sattsam bekannten Widersprüche des Buches müssen alle als Stimmungen, Möglichkeiten, Wille, Absicht, Können oder Vorzüge eines Autors arrangiert werden. Auch L. entgeht diesem Dilemma nicht. Er sieht sich z. B. veranlaßt, denjenigen modernen Interpreten, die Kohelets Gott ein Fatum oder einen Despoten nennen, eine völlige Verkennung der wahren Gesprächssituation des Buches zu attestieren (11). Denn nach dem Vf. ist Kohelet ein Mann gewesen, der für das Alte und zugleich für das Neue eintrat, aber doch so, daß es nicht nötig war, die Kinder in die griechische Schule zu schik-

[1] Auf der Rückseite des Umschlages wird z. B. verheißen, daß die Auslegung den Prediger „in einer neuen Weise konsequent positiv" interpretiere. Etwas vereinfachend wurde auch als besonderer Vorzug hervorgehoben, daß N. Lohfink ohne jede Konjektur arbeite (C. Locher, Orientierung 44, 1980, S. 122).

ken. Er habe so gelehrt, daß auch die kommenden Generationen noch in den Tempel gehen, und zwar nicht so sehr, um Opfer darzubringen, sondern um zuzuhören, wenn aus Tora und Propheten vorgelesen werde, so daß sie in der Furcht Gottes wachsen (11).

Vf. hat mit einem großen Wurf Kohelet und sein Buch in die Zeit und geistige Bewegung des 3. Jh.s v. Chr. gestellt und dabei den griechischen Einfluß auf das Leben in Palästina ganz in den Vordergrund gerückt. Zugleich schließt er sich jener Richtung der Interpretation an, die im Buch eine geordnete Abfolge von Gedanken und Themen festzustellen vermag. Denn er zählt innerhalb eines Rahmens zu Anfang und am Ende folgende Themen auf: Kosmologie, Anthropologie, Gesellschaftskritik I, Religionskritik, Gesellschaftskritik II, Ideologiekritik, Ethik (10). Vf. tritt somit in doppelter Weise durch diese und die textkritische Grundentscheidung in die Reihe der einheitlich gestimmten Kohelet-Interpreten ein.

Die vom Vf. gewählten Positionen stellen eine Auswahl von bekannten Richtungen und Ergebnissen der Kohelet-Forschung dar. Problematisch an diesem Unternehmen ist nur die Voraussetzung, daß im Buche Kohelet ein einheitlicher, von einem Autor geschaffener Text überliefert sei. Obwohl es im Augenblick modisch ist, im Buche Kohelet keine oder nur geringe dogmatische Retouchen anzunehmen, dürfte es m. E. unmöglich sein, die Probleme der Entstehung des Kohelet-Textes auf diesem Wege wirklich zu lösen. Ob ein Wort, ein Satz, ein Gedankengang im Buche Kohelet griechisch, hebräisch oder sozusagen in der Mitte von diesen schwebend zu verstehen ist, ob sie von Kohelet selbst oder einem anderen stammen, dürfte im einzelnen oft kaum zu entscheiden sein. Auf zwei Beispiele sei im folgenden wenigstens verwiesen. Sie sollen zeigen, daß die Einheitsübersetzung und auch der damit verbundene Kommentar sicher nicht in allen Fällen die Meinung Kohelets wiedergeben.

Ein Kabinettstück der Gedankenführung Kohelets und folglich auch der Kohelet-Interpretation ist das poetische Trinklied 9,7–9, das beim Vf. zu Unrecht als Prosa vorgestellt wird. Kohelet verwendet m. E. in diesem Abschnitt ein vorgegebenes Lied mit dem Thema Essen – Trinken – Lieben und stellt es in den Dienst seiner Gedanken über die Nichtigkeit des Lebens. Zusätze zum Lied schwächen die Aussage Kohelets dann ab. Da wir in diesem Fall anhand der poetischen Struktur des Liedes den Werdegang des Textes erheben können, wird ein dreifaches deutlich: Kohelet verwendet altsemitisches Material, seine Gedanken deuten die Tradition, spätere Leser oder Interpreten korrigieren schließlich Kohelets Ideen. Wie unterschiedlich ein harmloser Text wie z. B. 9,7–9 ausgelegt werden kann, möge deshalb die Gegenüberstellung der Übersetzung des Vf.s und meiner eigenen[2] vor Augen führen:

7 Also: Iß freudig dein Brot und trink vergnügt deinen Wein, denn das, was du tust, hat Gott längst so festgelegt, wie es ihm gefiel.	7 Wohlan, iß fröhlich dein Brot und trinke wohlgemut deinen Wein! [Denn längst schon hat Gott Gefallen an deinem Tun!]
8 Trag jederzeit frische Kleider, und nie fehle duftendes Öl auf deinem Haupt.	8 Jederzeit seien deine Kleider weiß, und an Öl auf deinem Haupt möge es nicht mangeln.
9 Mit einer Frau, die du liebst, genieß das Leben alle Tage deines Lebens voll Windhauch, die er dir unter der Sonne geschenkt hat, alle deine Tage voll Windhauch. Denn das ist dein Anteil am Leben und an dem Besitz, für den du dich unter der Sonne anstrengst.	9 Genieße das Leben mit der Frau [die du lieb hast,] . . . all die Tage deines nichtigen Lebens! [Die Gott dir unter der Sonne gibt! {Alle deine nichtigen Tage!}] Denn das ist dein Anteil! [Am Leben und an deinen Mühen, mit der du dich unter dem Himmel abmühst].

Während Kohelet in V. 7–8 voll die Vorlage übernimmt, fügte ein Späterer mit der Glosse „Denn längst schon hat Gott Gefallen an deinem Tun!" noch eine moralische Begründung hinzu. Derselben Mentalität verdanken wir auch die moralisierenden Zusätze über die Frau und die Lebenstage als Geschenk Gottes in V. 9. Kohelet selbst war dagegen nur daran gelegen, das Fragment des Trinkliedes mit seinem eigenen Thema von der Nichtigkeit des Lebens zu verbinden. Essen – Trinken – Lieben werden dabei im Sinne der Vorlage als Tun des Menschen ohne direkte Verbindung mit Gott verstanden. Daß solch unfromme Gedanken dringend einer Korrektur bedurften, zeigen auch die parallelen Eingriffe der Besserwisser in den anderen Stellen mit dem Thema Essen – Trinken – Lieben in 2,24–26; 5,17–19 und 8,15 (siehe auch Koh 3,12–13 und 3,22). Im Gegensatz hierzu finden wir beim Vf. auf S. 67–71 nicht nur ein Stück Prosa, in dem das Trinklied mit dem folgenden Spruch V. 10 verbunden wird, sondern auch die Auskunft, daß die viel diskutierte Frage, ob es sich in V. 9 um die oder eine Ehefrau handeln soll, im Zusammenhang eigentlich nicht zur Debatte stehe und deshalb aus dem Text auch nicht beantwortet werden könne. Die Freude soll ständig gesucht werden. Das Motiv dafür sei: Dann, wenn sie sich anbietet, habe Gott sie ja auch gnädig zugeteilt (70).

Das Problem der Frau in V. 9 haben die Kommentatoren des Buches etwas bewegender empfunden. Sie konnten die Aufforderung des Trinkliedes, die doch deutlich auf Frauen anspielt, die es in der Nähe von Wein und Essen gab, so kaum annehmen. Durch die Anmerkung „die du lieb hast" wollten sie wohl auf die Ehefrau anspielen und sich dadurch von Kohelet absetzen. Daß die Freude berechtigt sei, weil Geschenk Gottes, lag dem Trinklied so ferne wie auch Kohelet selbst. Mit dieser quietistischen Vorstellung verzieren dann erst die Zensoren den Text. Für den Leser der Einheitsübersetzung ergeben sich so vom Text und Kommentar gleichfalls keine Bedenken gegen längst eingefahrene Vorstellungen über Gott und Welt.

Mit besonderer Betonung und zu Recht hebt Vf. hervor, daß Kohelet auf den Jargon der Kaufleute zurückgreife. Er stellt lapidar fest: „Philosophische Begriffe hat er von der Kaufmannssprache her entwickelt" (9). Ein Begriff der Kaufmannssprache, der bereits in den Texten von Ugarit bezeugt ist, liegt in *ḥtbwn* 7,25–27 und 9,10) vor. Vf. übersetzt *ḥtbwn* mit „zusammenrechnen" (7,25), „Rechenergebnis" (7,27), „Berechnungen" (7,29) und „Rechnen" (9,10). Der terminus technicus *ḥtbn* bedeutet jedoch Bilanz, Gewinn- und Verlustrechnung, Ergebnis. Er bezeichnet die Abrechnung über Gewinn und Verlust, die ein Kaufmann am Ende eines Unternehmens gegenüber dem Kapitalgeber aufstellt. Dieser Begriff liegt in 7,25.27 und 9,10 vor. Dagegen kommentiert ein Glossator in 7,29 mit *ḥtbn* „Gedanken, Plan", das von *ḥtbn* „Abrechnung" zu unterscheiden ist, den von Kohelet aufgenommenen Terminus der Kaufmannssprache *ḥtbn* in 7,25 und 29. Von diesem Hintergrund her läßt sich auch etwas mehr Farbe in die Wiedergabe von 9,10 bringen. Vf. meint, daß der Spruch „Alles, was deine Hand, solange du Kraft hast, zu tun vorfindet, das tu! Denn es gibt weder Tun noch Rechnen noch Können noch Wissen in der Unterwelt, zu der du unterwegs bist" auf die Jugendzeit abziele (70f). Es dürfte sich jedoch hier um ein Bild aus der Welt des Kaufmanns handeln, der in der Unterwelt keine Unternehmungen und Abrechnungen, d. h. Gewinn haben wird. Auch in diesem Falle konnte es sich ein Glossator nicht versagen, den sehr realistischen Spruch auf die höhere Ebene von „Wissen und Weisheit" zu heben. Für 9,10 ist folgende Übersetzung vorzuschlagen:

Alles, was dir unter die Hände kommt,
mit deiner Kraft zu tun, das tue!
Denn es gibt weder Unternehmen noch Abrechnung
[noch Wissen, noch Weisheit]
im Totenreich, wohin du gehst!

Während Kohelet äußerst drastisch und bildreich seine händlerisch gesinnten Hörer anspricht, bieten Einheitsübersetzung und Kommentar mit ihrem „Rechnen" nur ein blasses und letztlich unverständliches Vokabular an.

Die angeführten Einwände mögen verdeutlichen, daß Vf. kaum jene überzeugen wird, die von einer vielschichtigen Gestaltung des Kohelet-Buches ausgehen und sich dabei auf eine Reihe von Gründen stützen. Übersetzung und Kommentar geraten in diesem Faszikel in Gefahr, uns einen zu modernen Kohelet vorzustellen. Sie versuchen gerade das einzuebnen, was Kohelet in unseren Augen sonderbar und fremd macht: Gott ist im Himmel und der Mensch auf Erden, das Geschehen auf Erden ist so, daß der Mensch nichts von einer Gegenwart oder Tätigkeit Gottes zu verspüren vermag. Er führt so altorientalische Gedanken ohne abmildernde Hilfskonstruktionen weiter. Daß Kohelet damit vielen Lesern nicht gefällt, zeigt die Geschichte seines Textes und der Kommentatoren bis auf die Neue Echter Bibel hin.

Trotz der vorgebrachten Einwände soll jedoch nicht verdunkelt werden, daß Vf. einen höchst lebendigen, anregenden und formvollendeten Kohelet geschaffen hat, der vielen den Zugang zu diesen dunklen zwölf Kapiteln Bibel öffnen wird. Eine vollkommene und allseits befriedigende Kohelet-Übersetzung wird es nicht

[2] Zu philologischen und kolometrischen Einzelheiten siehe UF 12, 1980.

so bald geben, so daß wir auch zu dieser mit dem Skeptiker Kohelet sagen können „Ein lebender Hund ist besser als ein toter Löwe“ (9,4).

Münster Oswald Loretz

Olley, John W.: **'Righteousness' in the Septuagint of Isaiah.** A Contextual Study. – (Missoula/Montana): Scholars Press (1979). X, 191 S. (Society of Biblical Literature Septuagint and Cognate Studies Series 8) Lw. $ 17.–

Diese überarbeitete Diss. des Melbourne College of Divinity setzt sich zum Ziel zu klären, wie die Septuaginta-Übersetzer die Stellen des Jes-Buches verstanden haben, in denen Bildungen des hebräischen Verbalstammes *ṣdq* verwendet wurden und wie sie die Bedeutung der Ableitungen des griechischen Stammes dik- (δικαιοῦν, δικαιοσυνη, ἀδικεῖν u. dgl.) auffaßten.

In einem 1. Kap. „General Aspects of Methodology and Background“ (3–19) geht Vf. von der Voraussetzung aus, daß die LXX-Übersetzer sowohl die Originalsprache, als auch das Griechische gut beherrschten, über die Fähigkeit zum Übersetzen verfügten und genau wußten, warum sie das Hebräische gerade so wiedergaben, wie sie es taten. Er nimmt ferner an, daß die LXX ihre Entstehung nicht einer Initiative ägyptischer Behörden, wie der Aristeas-Brief behauptet, sondern den religiösen Bedürfnissen der Juden in Ägypten verdankt. Zur Erreichung des oben umschriebenen Ziels seiner Arbeit will er auf die Textzusammenhänge achten und prüfen, ob sich ein besonderes Diaspora-Judengriechisch feststellen läßt oder ob die Übersetzer von der normalen Semantik des Griechischen ihrer Zeit ausgehen. Darum untersucht er zunächst im 2. Kap. „Classical and Hellenistic (Non-jewish) Greek Usage“ (21–43). Eine Überprüfung des Sprachgebrauchs von Aristoteles, Aischylos, Sophokles, Herodot, Thukydides, Aristophanes, Xenophon, Dionysios von Halikarnass, Plutarch und von Inschriften ergibt, daß die Ableitungen des Stammes dik- im Griechischen weitgehend rechtliche Bedeutungen haben und die Gerechtigkeit von Urteilen der Richter, von Verhaltensweisen von Regierenden, aber auch des Verhaltens gegenüber dem Mitbürger bezeichnen; das Verbum δικαιοῦν hat die Bedeutung von „doing (to a person, or in absolute sense) what is necessary to correct an act or state of injustice“ (43). Eine moralische Bedeutung im Sinn von „gut, fromm“ o. dgl. kann nicht festgestellt werden; auch die Gottheit wird kaum als „gerecht“ bezeichnet.

Die Kap. 3 bis 5 untersuchen dann die Wiedergaben der hebräischen Verbformen, der von *ṣdq* gebildeten Nomina in der Jes-LXX sowie einige andere verwandte Ausdrücke, vor allem mit dem griechischen Stamm seb- gebildete Wörter.

Das 6. Kap. „Conclusions“ (125–127) faßt die Ergebnisse der Untersuchung zusammen: Der griechische Übersetzer von Jes geht immer von den Bedeutungen des Stammes dik- im Griechischen aus, d. h. er versteht Gerechtigkeit im Sinn von „dem Recht entsprechend“ bzw. „Recht verschaffen, gerecht vergelten“ u. dgl. und weicht darin von den Bedeutungen der hebräischen Wurzel *ṣdq* häufig ab, die auch „gnädig sein gegenüber jemand“, „sich selbst, seinem eigenen Wort oder Versprechen gegenüber treu sein“ u. dgl. bedeuten kann. Wenn der LXX-Übersetzer die Wortbildungen des Stammes dik- auf Gott überträgt, dann versteht er die Gerechtigkeit Gottes ganz im profanen Sinn des griechischen dik-: Er verschafft Israel Recht, oder aber: er bestraft Israel bzw. einen Menschen gerecht. Jeder griechisch Sprechende konnte den LXX-Text von Jes im griechischen Sinn verstehen und brauchte nicht eine besondere jüdisch-griechische Semantik dazu. Dabei blieb allerdings ein wesentlicher Aspekt des hebräischen *ṣdq* unberücksichtigt, nämlich daß Gott gerade darin „gerecht“ ist, daß er dem Sünder vergibt oder das sündige Israel ohne dessen Verdienst rettet. In LXX ist Gott „gerecht“, wenn er Israel rettet, weil Israel als von den Feinden unterdrückt von Gott Hilfe erwarten kann; „salvation is an act of justice“ (127). Da das NT die Sprache der Septuaginta spricht, dürfte es mit „Gerechtigkeit“, vor allem mit der „Gerechtigkeit Gottes“ etwas Ähnliches wie LXX meinen, doch muß das noch durch weitere Untersuchungen an anderen atl Büchern und am Sprachgebrauch des NT überprüft werden.

Fünf Anhänge mit Listen über die griechischen Wiedergaben der verschiedenen hebräischen Ausdrücke für „gerecht“ und über die Wiedergaben der betreffenden hebräischen Ausdrücke in den wichtigsten modernen Übersetzungen und Jes-Kommentaren, über die Beziehungen von griechisch. ἔλεος und hebr. *ḥēn* zur Vorstellung „Gerechtigkeit“ und über das Verhältnis Israels zu den anderen Völkern und dessen Beziehung zur Gerechtigkeit Gottes, die Anmerkungen zum Text, ein umfangreiches Literaturverzeichnis, ein Register der Bibelstellen und der außerbiblischen griechischen Texte schließen den Bd ab.

Die Arbeit ist ein wichtiger Beitrag zur besonderen Semantik und zur Theologie der Septuaginta, der zu weiteren ähnlichen Untersuchungen der Septuaginta-Terminologie anregen sollte. Wichtig scheint dem Rez., daß sich die in letzter Zeit ausgesprochene Skepsis gegenüber der Annahme einer eigenen jüdisch-griechischen Sprache bestätigt: Die Juden Ägyptens sprachen kein anderes Griechisch als ihre nichtjüdischen Mitbürger, aber sie haben von ihrer jüdisch-religiösen Tradition her ihr Griechisch auf Glaubensvorstellungen übertragen müssen, die es für die Heiden nicht gab. Von daher ist es zu erklären, daß die Septuaginta einerseits sich nicht unbeträchtlich vom MT unterscheidet und sie andererseits manchmal den Eindruck erweckt, als unterscheide sich ihre Sprache vom hellenistischen Griechisch ihrer Zeit. So ist diese Untersuchung nicht nur für den Exegeten oder allgemein für den Theologen interessant, sondern auch für den Judaisten und für den Vertreter der klassischen Philologie. Aber auch der moderne Bibelübersetzer kann manches daraus lernen.

München Josef Scharbert

Schäfer, Peter: **Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums.** – Leiden: Brill 1978. 305 S. (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums Bd XI) Ln hfl 96.–

Der vorliegende Sammelband vereinigt vier bisher unveröffentlichte und fünf ältere Aufsätze des Kölner Judaisten (Nachweis der Erstveröffentlichungen 21f). Das Schwergewicht der Zusammenstellung liegt auf den Fragen der rabbinischen Lehre und Schriftauslegung.

1. Die beiden stärker historischen Untersuchungen betreffen Vorgänge des späten ersten und frühen zweiten Jh.s n. Chr.: „Die sogenannte Synode von Jabne. Zur Trennung von Juden und Christen im 1./2. Jh. n. Chr.“ (45–64) und „R. Aqiva und Bar Kokhba“ (65–121). Die erstgenannte Studie behandelt zwei Probleme: Die Festsetzung der Birkat ham-minim (46–55) und den Abschluß des Kanons (56–64). In beiden Fragen korrigiert S. überzeugend die ältere und verbreitete Auffassung, daß es sich um gezielt antichristliche Abgrenzungsbeschlüsse gehandelt habe. Was die Bitte gegen die Häretiker betrifft, ist diese Klarstellung inzwischen auch von David Flusser bekräftigt worden (vgl. „Das Schisma zwischen Judentum und Christentum, in: EvTh 40, 1980, 214–239, hier 229–233). Die Fixierung der Birkat ham-minim in Jabne liefert also keine Argumentationsbasis für eine Spätdatierung von Texten und Schriften, die eine schroffe Abgrenzung zwischen Christen und Juden voraussetzen (was z. B. die Ansetzung des Johannesevangeliums betrifft). Die Klärung zur Kanonfrage ist wichtig für die neuere Diskussion zur Bibl. Theologie, besonders als Anfrage an Hartmut Geses Auffassung von der „Kanonreduktion“ von Jabne (vgl. in „Vom Sinai zum Zion“, 1974, 16f. sowie in „Tradition und biblische Theologie“, in: Zur Tradition und Theologie im AT, hrsg. v. O. H. Steck, 1978, 87–111, hier 108).

Die Studie zu R. Aqiva und Bar Kokhba präsentiert alle Quellentexte über das Verhältnis dieses Lehrers zum zweiten jüdischen Aufstand und diskutiert ihren historischen Wert. Schäfer bejaht die Überlieferungen von einer akuten politisch gefärbten Messiaserwartung R. Aqivas, äußert aber Zweifel an der sog. Messiasproklamation (86–90). Hier würde ich die Tatsache, daß die eigentliche These: „Dieser ist der König Messias“ im Unterschied zum Kontext in Aramäisch gefaßt ist, gegen Schäfer (88) eher als positives historisches Indiz werten; für eine etwaige öffentliche Messiasproklamation kam doch wohl nur das Aramäische in Frage.

2. Von den stärker theologischen Untersuchungen betreffen drei den Bereich der Geschichtstheologie:

a) „Zur Geschichtsauffassung des rabbinischen Judentums (23–44). Die Unterthemen Schöpfung, Torah und Erlösung erweisen sich als eng miteinander verknüpft: Bereits die Erschaffung der Welt zielt auf die in der Gabe der Torah konkretisierte Erwählung Israels, und von der Annahme und Erfüllung der Torah hängen die Erhaltung der Schöpfung (37) und die Erlösung (42) ab. S. spricht mit Recht (42) von einer deutlichen „Tendenz, die Verantwortung des Menschen in der Geschichte, gerade auch im Blick auf die erhoffte Erlösung, zu betonen“. (Der Ausdruck „konsequent anthropozentrisch“, den er abschließend (44) dafür einsetzt, könnte freilich mißverstanden werden. Geschichte bleibt ja für die Rabbinen bei aller menschlichen Mitverantwortung ein Wechselspiel zwischen Gott und Mensch.)

b) „Die messianischen Hoffnungen des rabbinischen Judentums zwischen Naherwartung und religiösem Pragmatismus“ (214–243). In dieser Studie geht es um „die Frage nach dem Termin der Erlösung, genauer: nach dem Verhältnis zwischen ‚aktiver‘ Naherwartung und eher vorsichtiger oder pragmatischer Einschätzung der politischen Möglichkeiten und damit betonter Zurückhaltung gegenüber allzu drängenden Erlösungshoffnungen“ (214). Die Untersuchung zeigt Unterschiede zwischen den Äußerungen vor und nach dem Bar-Kokhba-Aufstand sowie zwischen palästinischen und babylonischen Lehrern. Verbreitet ist die Betonung der Umkehr als Korrektiv gegenüber einer deterministischen Geschichtsauffassung.

c) „Die Lehre von den zwei Welten im 4. Buch Esra und in der tannaitischen Literatur" (244–291). Hier begründet S. in einer genauen Bestandsaufnahme zur Terminologie, daß 4. Esr im Gegensatz zur rabbinischen Literatur „von einer klaren Trennung der drei Zeiten ‚diese Welt', ‚messianische Zeit' und ‚zukünftige Welt' ausgeht" (263). Dem homiletisch-ethischen Anliegen der Rabbinen steht im 4. Esra eine schroffe Betonung des Dualismus der beiden Welten und ein ausgeprägter Heilspessimismus gegenüber. 4. Esr kann darum nach S. nicht – wie früher angenommen – aus dem Schülerkreis Yoḥanan ben Zakkais stammen. Apokalyptik und rabbinische Theologie sind darum zwar nicht grundsätzlich zu unterscheiden, aber die Rabbinen haben doch bestimmte Zuspitzungen und Engführungen apokalyptischen Denkens nicht mit- oder nachvollzogen.

3. Zwei Untersuchungen betreffen Aspekte der Lehre von der Torah, die für den Vergleich mit dem NT und das Gespräch zwischen Juden und Christen besonders wichtig sind:

a) „Die Torah der messianischen Zeit" (198–213). Hier geht es um die in der theologischen Diskussion umstrittene Frage, „ob das rabbinische Judentum für die Endzeit eine neue, messianische Torah oder sogar die völlige Aufhebung der Torah erwartete" (198). Schäfers Ergebnis ist im wesentlichen negativ, auch im Blick auf die vielzitierte Periodisierung der Geschichte in bSan 97a/b; AbZa 9a, die nach Baeck, Schoeps und Ben Chorin die paulinische These vom Ende des Gesetzes verständlich machen könnte. Für den Problemkreis „Jesus und das Gesetz" erscheint mir lehrreich, daß Schäfer Spuren einer von der Mehrheit der Weisen abgelehnten Erwartung einzelner Änderungen an der Torah aufweist, die unter anderem die Reinheitsgebote betreffen (209–213). Diese Erwartung steht im Zusammenhang des Fragens nach den „Gründen der Gebote" – eines Fragens, das sich auch in der Jesusüberlieferung findet (vgl. Mk 2,27; 10,5).

b) „Das ‚Dogma' von der mündlichen Torah im rabbinischen Judentum" (153–197). Diese Untersuchung trägt noch einmal zur Klärung der Bedeutung von Jabne bei. Während Neusner die Lehre von der mündlichen Überlieferung als in Jabne geschaffene Theorie zur Legitimierung der Rabbinen als neuer Führung des Volkes ansieht, vertritt Schäfer die Entstehung dieser Lehre v o r Jabne und ihre Dogmatisierung lange n a c h Jabne.

4. Ebenfalls im Gespräch mit J. Neusner steht die Einleitung mit wichtigen methodologischen Überlegungen. Schäfer hinterfragt dessen einseitige Festlegung der Rabbinistik auf die Interpretation der Halakha. Außerdem enthält die Einleitung Nachträge zu den schon früher veröffentlichten Studien dieser Sammlung (12–21).

5. Die beiden übrigen Aufsätze gelten begrenzteren Fragestellungen zu bestimmten Auslegungstraditionen und illustrieren damit den Arbeitsbereich, dessen Relevanz Schäfer gegen Neusner verteidigt:

a) „Tempel und Schöpfung. Zur Interpretation einiger Heiligtumstraditionen in der rabbinischen Literatur" (122–133).

b) „Der Götzendienst des Enosch. Zur Bildung und Entwicklung aggadischer Traditionen im nachbiblischen Judentum" (134–152).

Aufs ganze gesehen bietet der Bd einen wichtigen Ausschnitt aus der langen Reihe interessanter Studien des Vf.s. Er dokumentiert das – trotz schmaler institutioneller Basis – auf hohem Niveau erfreulich selbständige Weitergehen judaistischer Arbeit in Deutschland und die Bereitschaft von Judaisten, auf die Grenzfragen von Judaistik und christlicher Theologie besonders einzugehen.

W u p p e r t a l K l a u s H a a c k e r

Chilton, Bruce David: **God in Strength.** Jesus' Announcement of the Kingdom. – Freistadt: F. Plöchl (1979). 347 S. (Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt, Serie B, Bd 1) kart.

Die überarbeitete Diss. (Cambridge 1976) gilt, wie in „I. Introduction" (9–24) begründet ist, 5 Ankündigungen der Gottesherrschaft im Munde Jesu (Mk 1,14f par; Mt 8,11f par; Lk 6,16 par; Lk 12,32; Mk 9,1 par, die in „II. Exegeses" (25–274) eingehend analysiert werden, wobei die Redaktionskritik eine zentrale Rolle spielt (und die Forschungsgeschichte angemessen berücksichtigt wird). Der Ertrag der Exegesen wird in „III. Conclusions" (275–298) vorgestellt:

Die Ankündigungen lassen sich auf aramäische Vorlagen zurückführen (Nähe zu Targum Jonathan zu Jesaja), Worte Jesu, die in der Überlieferung und Evangelienredaktion interpretiert (und in Mt 11,12f u. Mk 9,1 auch mißinterpretiert) wurden. Die Gottesherrschaft ist als „the self-revelation of God" (284) verstanden, „as acting now (T Is 24,23; Mk 1,15; Lk 4,18.19.21), as moving towards a future, irresistible climax in which He will be fully revealed (T Is 24,23; 31,4; Mt 8,11; Mk 9,1), and as inaugurated by the strength with wich He manifests Himself (T Is 40,9.10; Lk 16,16)" (284); sie umfasse alle diese Dimensionen, die nicht verwischt und einseitig systematisiert werden dürften. C. setzt sein Ergebnis einem „Kohärenz-Test" aus und diskutiert Möglichkeiten, die Logien in einer Entwicklung des Lebens Jesu zu plazieren, die er jedoch ablehnt: „The material identified in this thesis would form a significant element in any satisfactory life of Jesus, but it does not provide the key for constructing an outline of that life" (298).

4 Appendices (299–318) gelten dem Text von Mt 4,16f; Ναζαρα (Lk 4,16); der Lesart von D in Mk 9,1; der formkritischen Kategorisierung der Logien. Bibliographie (319–336), Abkürzungsverzeichnis (337–340) und Autorenregister (341–347) schließen den Bd ab.

Die sorgfältigen Analysen erhärten zureichend die Authentie der hinter den red. Übermalungen sichtbar werdenden Logien Jesu; Beachtung verdient, daß Mk 1,15 ganz für Jesus reklamiert werden kann, daß auch hinter Lk 4,16–21 eine auf Jesus zurückführbare Tradition sichtbar wird. Problematisch erscheint mir die Auslegung der Rekonstruktion von Mk 9,1: „the speaker calls the angelic group to witness that what he says is true" (269f), obwohl die Hypothese die Position des mk bearbeiteten Wortes vor der Verklärungsgeschichte, in der Elija und Mose als Zeugen für Jesus, die den Tod nicht gekostet haben, da sie entrückt wurden, bestens erklärt. Die wichtige Untersuchung verdient alle Aufmerksamkeit bei der Exegese der einschlägigen Evangelientexte wie bei der Rückfrage nach Jesu Gottesreichverkündigung.

F r e i b u r g i. B r. R u d o l f P e s c h

Crossan, John Dominic: **Finding is the First Act.** Trove Folktales and Jesus' Treasure Parable. – Philadelphia/Missoula, Montana: Fortress Press/Scholars Press (1979). 141 S. (SBL Semeia Supplements) kart. $ 4.–

Schon in einem früheren Buch hat C. den beiden kleinen Gleichnissen in Mt 13,44–46 eine Schlüsselposition zugewiesen. Sie würden den Angriff Jesu auf die Vergötzung der linearen Zeit und die überraschende neue Zeitlichkeit der Basileia besonders deutlich zum Ausdruck bringen (In Parables, New York 1973, 34–36; vgl. Raid on the Articulate, New York 1976, 153f). Es folgte ein Aufsatz zum Motiv der Schatzsuche im spätantiken Umfeld (Hidden Treasure Parables in Late Antiquity, in: SBL Seminar Papers 10, Missoula 1976, 359–379). Eine weitere Version dieses Themas legt er nun mit seiner neuen Monographie vor, die um das Gleichnis vom Schatz im Acker (Mt 13,44) kreist. Durch einen Vergleich mit volkstümlichen und hellenistisch-jüdischen Schatzgeschichten, der auf zurückhaltende Weise strukturale Verfahrensweisen ins Spiel bringt, soll es in seiner Besonderheit und in seiner Aussage erhellt werden.

Der erste Teil (11–51) mustert das weit gestreute folkloristische Material, das mit Hilfe von sechs Motifemen in eine sinnvolle Ordnung gebracht wird.

Diese Motifeme, aus denen sich durch Selektion und Kombination alle untersuchten Schatzmärchen generieren lassen, sind: Hiding/Not Hiding – Seeking/Not Seeking – Finding/Not Finding – Obtaining/Not Obtaining – Securing/Not Securing – Using/Not Using. Verknüpft man z. B. die Motifeme Hiding – Not Seeking – Finding – Using, erhält man eine Geschichte von dem Typ: jemand stößt durch Zufall auf einen verborgenen Schatz, der ihn fortan zum reichen Mann macht. Die Umsicht, mit der C. eine Reihe von Märchen-Motiv-Indices ausgewertet, und der Spürsinn, mit dem er aus teils sehr entlegenen Editionen die einschlägigen Texte zusammengetragen hat, nötigen zweifellos Bewunderung ab. Die entsprechenden bibliographischen Angaben sind dankenswerterweise mit einem Verzeichnis der Sekundärliteratur und einem Autorenregister am Schluß des Buches zusammengestellt (123–141).

Ist vom Untersuchungsergebnis des ersten Teils her nur ein Strukturvergleich möglich, rückt der zweite Teil (53–71), der sich mit jüdischen Schatzgeschichten beschäftigt, zeitlich und räumlich sehr viel näher an das Jesusgleichnis heran, so daß auch die genetische Fragestellung interessant wird.

Besonders aufschlußreich ist neben einigen Stellen aus Talmud und Midrasch Philo, Deus Imm 91: „... so wie man erzählt, daß ein Bauer, der ein Stück Land umgrub, um einige Edelbäume darauf zu pflanzen, auf einen Schatz stieß und unverhofftes Glück gewann." An außerjüdischen antiken Belegen nennt C. noch Plato, Leg 913a/b (46), Horaz, Sat 2,6,1–15 (74f) und die entsprechende Stelle bei dem Horazkommentator Porphyrio Pomponius (nicht dem Neuplatoniker Porphyrius von Tyros, wie C. 76f fälschlich schreibt, vgl. KP IV, 1063f). Unbedingt hierher gehören aber auch Cicero, Divin 2,134 und Artemidor, Oneirocr 2,59. Nach allem wird man sagen müssen, daß Jesus mit seinem Schatzgleichnis ein verbreitetes erzählerisches Motiv nicht neu erfindet, sondern bewußt aufgreift, aber abwandelt.

Im dritten Teil (73–122) wendet C. sich endgültig dem Jesuswort Mt 13,44 zu, an dessen Authentizität er zu Recht festhält, jedoch ohne diese Entscheidung hinreichend zu begründen.

Der Strukturvergleich fördert zwei Eigenheiten zutage. Erstens: für das „er verkaufte alles, was er hatte" gibt es nur sehr wenige, entfernt vergleichbare Parallelen. Das hängt zweitens eng mit der auffälligen Motivkonstellation zusammen: Finding in Another's Land – Rehiding the Treasure – Buying the Field. Dieses leicht anrüchige Verfahren, das schon manchem Ausleger Kummer bereitet hat, läßt sich nicht mit dem Hinweis auf jüdische Rechtsverhältnisse abtun, wie C. in Auseinandersetzung mit J. Duncan M. Derrett (Law in the NT, London 1970, 1–16) nachweist. In Volkserzählungen ist ein derartiges Übervorteilen nur tolerierbar, wenn der Erstbesitzer zuvor als reicher Schurke oder Geizhalz und der glückliche Finder und Käufer als armer, braver Mann eingeführt wird. In Mt 13,44 fehlt diese Motivation.

C. baut auf dieser Beobachtung seine Auslegung auf. Das Gleichnis verlangt vom Hörer, um der Basileia willen alles aufzugeben: seine Güter, seine Moral und seine Gleichnisse (93). Der erste Gedanke versteht sich, auch wenn er in diesem Fall nicht die eigentliche Sinnspitze darstellt. Den zweiten Punkt kann man insofern ein Stück weit nachvollziehen, als das Gleichnis keine unmittelbare Handlungsanweisung gibt und die Basileiabotschaft die bisherige Sinnwelt des Hörers in Frage stellt. C. scheint allerdings mehr zu meinen. Vom dritten Punkt an wird das Einverständnis mit C. schwierig. Die bis dahin sehr geschlossenen Ausführungen brechen auseinander in eine Reihe von sprachtheoretischen und philosophischen Reflexionen, in denen C. eine Lieblingsidee weiterverfolgt: die strenge Bildlosigkeit Gottes, die auch das sprachliche Bild mit dem Bann belege, sei von Jesus in seinen paradoxen Antigleichnissen zur Sprache gebracht, von der Tradition aber moralisierend und allegorisierend aufgehoben worden.

Bei C. besteht unverkennbar die Tendenz, Exegese in Form von Aphorismen und geistreichen Einfällen zu betreiben. Mancher Gleichnisinterpret wird das begrüßen, vor allem, wenn er von einer Schule mit vergleichbaren Neigungen herkommt (vgl. etwa W. Harnisch, in: VuF 24,1 [1979] 61–71). Andere Exegeten mit einer stärker historisch orientierten Interessenlage, zu denen sich der Rez. zählt, werden ihre Vorbehalte haben.

München Hans-Josef Klauck

Wrege, Hans-Theo: **Die Gestalt des Evangeliums.** Aufbau und Struktur der Synoptiker sowie der Apostelgeschichte. – Frankfurt a.M., Bern, Las Vegas: P. Lang (1978). 312 S. (Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie 11) kart. SFr 48.–

Die Kieler Habil.-Schrift, die dem Prozeß der Evangelienschreibung gewidmet ist, enthält ein weitgespanntes Programm:

Kap. 1 „Forschungsgeschichte" (11–48) skizziert die widerstreitenden Auffassungen der Evangelien in den Epochen der Literarkritik und der Leben-Jesu-Forschung der Formgeschichte (besonders bei R. Bultmann), der neuen Jesus-Frage und der Redaktionsgeschichte, um zu traditionsgeschichtlichen Konsequenzen zu kommen: Welche Bedeutung kommt der Evangelienschreibung eigentlich zu, wenn sie „erstmals die Plattform" bot, „auf der sich die verschiedenen Traditionen und ihre unterschiedlichen kerygmatischen Konzepte aneinander und miteinander zu bewähren hätten" (46)? Kap. 2 „Die Passionsgeschichte" (49–96) erörtert im Überlieferungsmaterial verschiedener urchristlicher Trägerkreise angelegte „Vorstrukturen", die Markus die Organisation der Passionsgeschichte ab 11,1ff erlaubten. Kap. 3 „Der Mittelabschnitt Mk 8,27–10,46ff" (97–110) stellt dar, wie Markus Passionsperikopen und katechetisches Gut verbindet und so seinen Entwurf „zugleich als Erzählbuch dieses Jesusweges und als Buch seiner Lehre" (110) aufbaut. Kap. 4 „Das Messiasgeheimnis" (111–122) versucht zu zeigen, wie Mk das Schweigegebot den Wundergeschichten entnahm und für den Aufbau seines Evangeliums fruchtbar machte, es mit dem der Paränese entnommenen Unverständnismotiv und der Verstockungsvorstellung verband und ins Zentrum seiner „Konfrontationschristologie" (119) stellte, welche die Jünger-Jesus-Analogie des Mittelteils neu fundiert und die Passionsgeschichte vorbereitet. Es enthalte also eine weitere „Vorstruktur", welche die Epochen vor und nach Ostern unterscheiden lasse. In Kap. 5 „Das Geistwort, die Logien und der strukturelle Aufbau des Mt sowie des Lk Doppelwerkes" (123–160) wird das Geistwort Mt 12,32/Lk 12,10, das eine vor- und nachösterliche Epoche von Vergebung und Nichtvergebung unterscheide, mit dieser „Vorstruktur" für den Aufbau des Mt-Ev (Auswirkung: Polemik und Paränese) und des lk Doppelwerkes (Zusammenschau der Gegensätze) neben den von Mk her vorgegebenen „Vorstrukturen" verantwortlich gemacht. In den „Abschlußbetrachtungen" des 6. Kap. (161–180) wird gezeigt, daß der Begriff „Evangelium" nicht für die leitenden Interessen der Evangelienschreibung steht, wohl aber für kirchl. Anerkennung der Resultate. W. meint sogar, „die Bezeichnung als Evangelium" könne „neben der Anerkennung auch einen Akt subtiler oder auch massiver Verkirchlichung bedeuten" (168). Nicht dieser Begriff, sondern die „Vorstrukturen" (Väter-Prophetenmörder; Erniedrigung-Erhöhung; Umkehrung der Verhältnisse; Nicht Richten; Nicht Widervergelten; der leidende Gerechte und sein Lohn; „erst den Juden, dann den Heiden"; Botenrecht; Geistwort; Messiasgeheimnis; Unwissenheit-Erfüllung) boten den Schlüssel zur Evangelienschreibung: „Der einzelne Redaktor bleibt ... dem Gesamtgefüge der Motive und Strukturen verpflichtet, das in der Gemeinschaft verankert ist. Die synoptischen Entwürfe zeigen dabei eindrücklich, daß sich die Redaktoren nie außerhalb des Bereiches bewegen, der durch die Motive und Strukturen vorgegeben ist" (172). W. erörtert abschließend „Humanwissenschaftliche Aspekte" (Gestaltpsychologie; Kirchensoziologie; Anthropologie), um den Modellcharakter der Evangelienschreibung für gegenwärtige kirchliche Probleme aufzuweisen: „Die Evangelienschreibung eröffnet praktische Perspektiven für die Kirche, weil sie zeigt, wie schon im frühen Christentum auseinanderdriftende Gruppen zusammengeführt werden konnten" (179). Die zweite Hälfte des Buches enthält die Anmerkungen (181–289) und Quellen- und Literaturverzeichnis (291–312).

Die an Einzelbeobachtungen äußerst reiche, aber auch recht hypothesenfreudige Arbeit ist daran interessiert, die Bedeutung des historischen Motivs bei der Evangelienschreibung herauszustellen und deutlich zu machen, daß jedes Evangelium „mit dem historischen Motiv Impulse verbindet, die dem hermeneutischen und dialektischen Interesse an der Vergegenwärtigung vergangener Aussagen entsprechen; daß aber andererseits jedes der Evangelien auch historische Impulse aufweist, die in diesem hermeneutisch-dialektischen Interesse nicht aufgehen, sondern im Gegenteil dessen Einseitigkeit ins Licht rücken" (135). Die Überlagerung der exegetischen Analysen durch theologiegeschichtliche Fragestellungen macht die Lektüre der Studie schwierig, die viele Anregungen und Einsichten bietet, mit denen sich kritisch auseinanderzusetzen lohnt. Die Einbeziehung von „Vorstrukturen" in die Rekonstruktion des Prozesses der Evangelienschreibung hat W. auf jeden Fall als notwendig und fruchtbar erwiesen, auch wenn man aufgrund abweichender literar- und traditionskritischer Einschätzung im einzelnen und ganzen zu modifizierten Resultaten gelangen wird, die angesichts der komplexen Materie hier nicht diskutiert werden können.

Freiburg i.Br. Rudolf Pesch

Baumeister, Theofried: **Die Anfänge der Theologie des Martyriums.** – Münster: Aschendorff (1980). XII, 356 S. (Münsterische Beiträge zur Theologie 45). kart. DM 98.–

Der Werktitel verdeutlicht nicht unbedingt, daß es in B.s Habil.-schrift um die christliche Theologie des Martyriums geht. Allerdings wird diese in der Untersuchung weitgehend mit der frühjüdischen Martyriumstheologie historisch-genetisch zu einem einzigen Phänomen zusammengefaßt (bezeichnend die Ergebnisformulierungen 307f), indem die ersten Anfänge auch der christlichen Martyriumsdeutung in der frühjüdischen Geschichte identifiziert werden. Darin kommt ein bemerkenswerter Tatbestand in den Blick, der als solcher nicht ausdrücklich registriert wird: eine eigentlich religiös-theologische Sinndeutung des Erleidens von tödlicher Gewaltanwendung wegen des Festhaltens an einer religiösen Überzeugung ist spätantik nur in der jüdisch-christlichen Überlieferung anzutreffen.

Im Buch geht es näherhin um eine „Darstellung der Anfänge dieser Theologie", und zwar in „Gesamtsicht", und auch darum, gegenüber der bisherigen Forschung „einige Lücken zu schließen" (4). Denn es gibt zum Thema neben vielem anderen schon die Monographien von H. von Campenhausen (1936) und W. H. C. Frend (1965). Die Untersuchung, als deskriptive Bestandsaufnahme aller Informationen aus den erhaltenen Quellen angelegt, hält (entgegen ersten weiterreichenden Plänen: XI) mit der Behandlung des Polykarpmartyriums inne, weil in dieser Schrift ideenmäßig wie terminologisch eine bestimmte Endgültigkeit erreicht ist. Zwischen dem Eröffnungskapitel zur jüdischen Martyriumsdeutung (6–65) und der Analyse des MartPolyk (291–306) wird ein minutiöser Durchgang durch die urchristliche Literatur vorgelegt: Die ntl Schriften und die sog. Apostolischen Väter sind durchmustert, viele Einzelergebnisse gesammelt und zu einer Entwicklungsgeschichte geordnet worden. Bei dieser Limitierung ist der größere Teil des Buches mit ntl Texten befaßt (66–228). Anläßlich der Einbeziehung der Petrusapokalypse (249–251) wird begründet, wieso

aus der „nichtkanonischen Literatur" nur dieses eine Apokryphon berücksichtigt wurde (251 Anm. 19): Alle anderen Apokryphen schieden aus chronologischen Gründen oder mangels einschlägiger Inhalte aus.

Die beobachtete Entwicklung der theologischen Ideen, mit denen Verfolgung und Glaubenstod im Sinn gedeutet wurden, ist kurz gefaßt diese:

Die Anfänge entsprechender Reflexionen liegen also im Judentum. Und zwar ist wichtig, was sich im Urchristentum wiederholt: Die Idee geht dem Ereignis nicht voraus, sondern folgt ihm (jüdisch: prekär) als Interpretation nach. Martyriumstheologie ist interpretierte Erfahrung. Seit der Zeit der Leiden unter Antiochus IV. Ephiphanes gibt es diese Deutung, freilich mit jüdischen Mitteln: Die älteste Form ist das apokalyptische Argument, daß das baldige Ende Ausgleich und Wiedergutmachung und vor allem auch umgekehrte Verhältnisse von Leiden und Triumph für Verfolgte und Verfolger bringt. Gleichzeitig kann dem Reinigungs- und Züchtigungseffekt der Verfolgungsleiden ein Sinn abgewonnen werden. – Das frühe Judentum (auch Palästinas) war in verschiedensten Varianten hellenistisch imprägniert. Namentlich die Makkabäerbücher geben Anlaß, von griechischen Elementen in der Martyriumstheologie zu reden. Der jüdische „Gedanke der Treue zum ererbten Glauben" wird „mit der griechischen Bewunderung des heroischen Todes verbunden" (1). Doch liefert das griechisch-römische Milieu, auch auf die Dauer, nur Einzelfarben, nie das Gesamtbild. – Die jüdischen Möglichkeiten scheinen darin erschöpft; im Lauf des 2. Jh.s legen die Rabbinen die Martyriumsdeutung bleibend auf den Sinn der Sühne für eigene Schuld fest, während gleichzeitig die christlichen Vorstellungen ganz eigenständige Wege gehen.

Anfangs fallen die christlichen Deutungen aber stark mit jüdischen Denkformen zusammen. Die jüdische Tradition von den Prophetenmorden Israels hat Jesu Schicksal begreifen geholfen und von daher das seiner Anhänger. Auch der apokalyptische Ausweg wird nachgegangen, in der Form freilich, daß die Wende durch Christi Parusie kommt und das endzeitliche Schicksal des einzelnen sich an seiner hiesigen Stellung zu Jesus entscheidet, so daß die um seinetwillen verfolgten Getreuen exzellente Aussichten haben. Der Märtyrer ist u. U. schon mit seinem Tod (ohne weiteren Verzug) ins neue Leben gelangt. Jüdisch ist auch die Erwartung der Verfolgungskatastrophe kurz vor dem Ende, als deren Beginn die gegenwärtige heikle Erfahrung verstanden und bestanden werden kann. – Allerdings durchkreuzen oder alterieren christliche Daten von Anfang an diese rezipierten Muster: Die Schlüsselstellung des gekreuzigten Jesus ist nicht abgeleitet, und die Möglichkeit bzw. Konsequenz, das Martyrium als Nachfolge und Gemeinschaft mit ihm als der Erlösergestalt zu begreifen, ist eine ungeahnte Möglichkeit, eine neue Theologie. Auch die Verbindung des Martyriums mit Verkündigung und Bekenntnis, also mit Mission, ist in der frühkirchlichen Form eine eigenständige Motivation zur Annahme des Leidens. Da tut sich darum eine Reihe von Möglichkeiten positiver Deutungen auf: Martyrium als gutes Schicksal, als Gnade und Segen, nicht nur für den Märtyrer, und sogar als menschliche Aktion (statt nur aporetischer Passion). Dieses letzte Element, hellenistisch verstärkt, ergibt den heroischen Kämpfer der altkirchlichen Märtyrerlegende und -verehrung.

B. sieht in dieser Motiventwicklung nun den Märtyrer sich als eigenständige Gestalt und das Martyrium sich als eigenes Thema allmählich aus dem Kontext der kirchlichen Verfolgungssituation und -erfahrung, aus der sie herkommen und im Sinn gedeutet wurden, isolieren und verselbständigen, was sich in der Wahl eines (bis dahin entbehrlichen) exklusiven Titels (sc. μάρτυς) niederschlug (s. u.). – B. kommentiert abschließend den hohen Stellenwert des Martyriums in der alten Kirche so: „Die Grundlagen für diese Entwicklung wurden in der Zeit zwischen der Abfassung des Buches Daniel und der Niederschrift des Polykarpmartyriums geschaffen" (313). Die Quellen dieser Zeit hat er untersucht und hier sieht er die „Anfänge" der Martyriumstheologie.

Bei der Fülle und Verschiedenheit dieser Quellen ist vieles, namentlich der Judentumsteil, natürlich aus zweiter Hand gearbeitet, aber durchweg doch in solider Orientierung an meist treffsicher ausgewählten Gewährsleuten, die in einer sinnvollen Breite und Anzahl konsultiert worden sind. Freilich gibt es da immer Anlaß zu Wünschen. Zum schwierigen und thematisch hier besonders interessanten Text Kol 1,24 ist die Nichtberücksichtigung des neuesten Kol-Kommentars von E. Schweizer (1976) z. B. ein Nachteil, weil seine Interpretation die eher resignierenden Ausführungen (192–194) methodisch wie sachlich-terminologisch entscheidend hätte bereichern können. Oder zum 2 Thess (191f) wären W. Trillings „Untersuchungen zum 2. Thess" (1972) hilfreich gewesen. Aber entscheidender ist natürlich die Methode und der Stil der Untersuchung insgesamt. Und da ist auffällig die Art, in der mit einer gewissen Regelmäßigkeit die jeweiligen Ergebnisse anfangs eines Kapitels gleich ausgebreitet und später dann, sachlich identisch und weitgehend gleichlautend, in einer Zusammenfassung geboten werden (vgl. als Einzelbeispiel S. 90f mit 106f; für das ganze Buch S. 1–3 mit 307–313). Das ist nämlich ein Sympton für die „narrative" Methode der Studie, die stärker thematisch-statistisch („motivgeschichtlich") als quellenanalytisch angelegt und in ihrem Stil darum fortgesetzt mitteilsam ist. Und mein Eindruck ist, daß die solchermaßen „inhaltlich" interessierte Behandlung so zahlreicher Texte in etlichen Teilen doch zu bloßer Durchsicht und Paraphrase verblaßt, so daß man die Erarbeitung eines Reliefs der Geschichte, die die Ideen um das Martyrium provoziert hat, und eine wirkliche Profilierung der treibenden Situationen und Absichten (z. B. Trost, Leidbewältigung, praeparatio ad martyrium, Motivation, Orientierung am Ideal etc.), doch vermißt. Gelungen und zutreffend scheint mir dagegen die Identifizierung des christlich Besonderen gegenüber den religionsgeschichtlichen Überschneidungen auf der Seite zum Jüdischen wie zum Hellenistischen hin. Bei den Einzelergebnissen liegt das Neue oder das forschungsgeschichtlich Originelle in der Rekonstruktion der Anfänge der Martyriumstheologie (s. o.), zu der sie verwertet wurden und der man in den Grundlinien zustimmen muß.

Indem die Studie nun zeigt, daß die Geschichte dieser Theologie eindeutig auf eine Verselbständigung der Märtyrergestalt und ihre Abhebung vom „normalen" Gemeindechristen hinausläuft (im Gegensatz zu den Anfängen), daß die Idee sich von ihren Anfängen also recht früh emanzipiert, belegt sie – ich meine: sachgemäß – kirchengeschichtlich gesehen den episodenhaften Charakter der nach wenigen Jahrzehnten schon abgelösten theologischen Grundanschauungen über den Glaubenstod, die am Anfang standen. Sie gingen zwar nicht rest- und spurlos verloren, erlebten in der altkirchlichen Martyrienliteratur aber starke, z. T. seltsame Metamorphosen.

Weil Hermas sich, mangels der Existenz eines Märtyrertitels, mit einem Ersatzwort aushalf (παθόντες), ist an das Kapitel über den PastHerm (252–257) eine Untersuchung über die Entstehung eben dieses Titels eingeschoben (257–270), obwohl dadurch ein (für die Disposition wieder ungünstiger) Vorgriff auf die Ignatiusbriefe notwendig wird, die als solche erst im darauffolgenden Abschnitt (270–289) behandelt werden. Von den Ignatianen erhofft sich B. nämlich, wie andere vor ihm, den Hinweis auf den ideengeschichtlichen Anlaß zur Entstehung des Märtyrertitels, der als solcher unbekannt ist und an dessen Rekonstruktion schon viel gearbeitet wurde. B. hält folgende Kombination für die historisch wahrscheinlichste Rekonstruktion dieser Entstehungsgeschichte: Ignatius insistiert durchgängig auf dem für wahres Christentum notwendigen Zusammenfallen von Wort und Tat und versteht die dem Bekenntnis und der Predigt korrespondierende Tat wiederum als beredtes, redendes Ereignis. Die Verwirklichung des christlichen Wortes in der Tat des Lebens und die laute Rede der verwirklichenden Tat ist nirgends so intensiv oder deutlich gegeben wie im Martyrium. In einem weniger speziellen Zuschnitt ist der Gedanke von der Korrespondenz zwischen Lehre und entsprechendem Tun auch außerchristlich (namentlich in der Stoa) geläufig gewesen und als unter den Christen bekannt und attraktiv vorauszusetzen. Dieser allgemeine Begriff von der beredten Tat ist dann in Form seiner Applikation auf Leben und Märtyrertod des Christen, wie sie sich in den Ignatianen findet, die Voraussetzung geworden, in Verfolgungszeiten und aus dem Bedürfnis (wie im PastHerm), für den Märtyrer eine exklusive Bezeichnung zu haben, auf den ntl Zeugnisbegriff zurückzugreifen, der auch die Tat meinen konnte, und ihn in Richtung auf diesen speziellen Wortsinn (Zeugnis durch Tod für den Glauben) als terminus technicus neu zu verwenden.

Diese Ableitung hat viel für sich. Man muß sie (gegen alte und neue Vorschläge anderer Art) gerade in dem Versuch bestätigen, den Märtyrertitel theologisch und wortgeschichtlich aus denjenigen Jahrzehnten abzuleiten, in denen er entstanden ist (nicht aus Quellen, die nach dem Polykarpmartyrium entstanden sind). B.s Ableitung trifft sich mit etlichen früheren Vorschlägen darin, daß sie den Märtyrertitel theologisch ergiebig, wenn auch nicht direkt vom Tatzeugnis her, so doch auf einem Umweg über das Wortzeugnis versteht und so auch biblisch vermittelt. Mir bleibt an diesen Erklärungen des Titels aber nach wie vor die Schwierigkeit, daß sie in dem von ihnen unterstellten Sinn des neuen Wortgebrauchs nur einen graduellen Unterschied zwischen Bekenner und Märtyrer begründen können, während die Alte Kirche einen prinzipiellen Unterschied meinte. Warum ist das von B. und anderen beschriebene Tatzeugnis allein im Tod (nicht schon im Leiden) in der Form gegeben, daß man den Titel für diesen Fall reser-

vierte? Das kann mit Erklärungen dieser Art nicht mehr verständlich gemacht werden, es sei denn, man hält den Titel für eine Konvention formaler Art, d. h. ohne historischen Anlaß in einer speziellen Zeugen-Funktion nur des Märtyrers, und kann sich dann mit allgemeineren Wort- und ideengeschichtlichen Begründungen begnügen. Eine überzeugende Ableitung ist m. E. erst dann gelungen, wenn die damalige Verbindung des Martyriums mit der Bezeugung eines Sachverhalts quellenmäßig belegt worden ist, der nur durch Tod, nicht durch Verfolgung, Haft und Folter bezeugt werden konnte. Angesichts der Forschungsgeschichte kann man allerdings auch von dieser Position aus getrost sagen: Es wird bei Vermutungen bleiben über einen Vorgang, für den die schriftlichen Quellen – falls es sie je gab – verlorengegangen sind.

S. 260 Z. 6 v. o. fehlt der Name „Irenäus". – Seltsam ist die Unterscheidung zwischen den Deuteropaulinen und den ntl Pastoralbriefen (191.209). – Anfangs wurde schon gesagt: Der Beitrag des Buches zur frühchristlichen Theologie des Martyriums liegt in der Rekonstruktion der Anfänge der Idee, die so noch nicht vorgelegt wurde, nicht in den Teilergebnissen aus den ntl und den übrigen frühchristlichen Schriften. Zutreffend beschrieben und kirchengeschichtlich interessant ist daran vor allem die eingetretene Isolation des Märtyrers aus dem ursprünglich maßgeblichen Umfeld des Zusammenhangs von Gemeinde, Mission, früher Christologie und Leidenstheologie. Die weitere Geschichte des Märtyrerbildes in dieser Richtung ist oft beschrieben worden.

Regensburg Norbert Brox

Schwanz, Peter: **Imago Dei,** als christologisch-anthropologisches Problem in der Geschichte der Alten Kirche von Paulus bis Clemens von Alexandrien. – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1979. 248 S. Lw. DM 38.–

Le thème de l'image de Dieu (Christ Image de Dieu, l'homme créé selon l'image de Dieu) domine la christologie et l'anthropologie des Pères de l'Église, l'enseignement des deux Testaments s'y rencontrant avec l'hellénisme. Il est aussi à la base de leur mystique en vertu du principe que seul le semblable connaît le semblable. Nombre de monographies dans le dernier demi-siècle l'ont étudié chez plusieurs écrivains ecclésiastiques de l'Église primitive. Le livre présent étudie avec précision ce thème dans: 1) les épîtres pauliniennes; 2) les écrits johanniques qui ne parlent pas d'image mais contiennent des idées ou concepts équivalents; 3) les Pères apostoliques et apologètes du IIe siècle dans un rapide survol; 4) Irénée; 5) Clément d'Alexandrie. Une abondante bibliographie termine le volume.

En effet en ce qui concerne Paul et Jean, Irénée et Clément, cette étude a été précédée par bien d'autres. Elle en tient compte, mais on peut regretter un peu que les livres utilisés soient presque exclusivement allemands et que la littérature en d'autres langues, bien que figurant en partie dans la Bibliographie, ne semble pas avoir beaucoup inspiré l'auteur. Mais il a rédigé un travail très fouillé, soucieux de dégager à la lumière de ce thème, la doctrine propre de chaque auteur et leurs relations réciproques: sur la plupart des points le livre est tout à fait valable.

Cependant l'usage que l'auteur fait de la «gnose» à laquelle il compare continuellement, non seulement Irénée et Clément, mais encore Paul et Jean, nous fait problème. Les témoignages historiques que nous possédons sur le gnosticisme sont du IIe siècle. On peut, certes, retrouver dans les milieux chrétiens auxquels s'adressent certaines lettres de Paul des tendances qui se manifesteront dans la gnose du IIe siècle. Mais faut-il pour cela donner à la «gnose» une telle importance pour expliquer Paul et Jean. On a parfois l'impression que pour l'auteur toute mystique chrétienne se rattache à la «gnose». D'autre part l'influence de la philosophie grecque nous semble minimisée par rapport à la «gnose».

La présentation du livre n'est pas parfaite. L'imprimeur semble ignorer la lettre grecque ξ et dans tout le livre le mot σάρξ qui intervient fréquemment est écrit σάρξ: on trouve encore d'autres bizarreries dans la transcription du grec. D'autre part il est gênant d'avoir toutes les notes rejetées à la fin du livre et cette disposition fait que la plupart des notes échappent. L'absence de titres courants, spécialement pour les pages de notes, rend la recherche des notes correspondant au texte encore plus difficile: si le chapitre auquel renvoie la note était indiqué en haut de page elle serait plus commode. La présentation, telle qu'elle est réalisée dans ce livre, vise sans doute à faciliter la tâche de l'imprimeur, mais complique singulièrement celle du lecteur.

Toulouse Henri Crouzel S. J.

Irénée de Lyon, contre les Hérésies, Livre I. Édition critique par Adelin Rousseau et Louis Doutreleau. Tome I: Introduction, notes justificatives, tables. – Paris: Les Éditions du Cerf 1979. 409 S. (Sources chrétiennes Nr. 263) Tome II: Texte et traduction. – Paris: Éditions du Cerf 1979. 394 S. (Sources chrétiennes Nr. 264) kart.

Die große Edition von adv. haer. in den Sources Chrétiennes geht der Vollendung entgegen. Das lang erwartete Buch I ist jetzt erschienen, und Buch II wird in absehbarer Zeit herauskommen.

Das jetzt vorliegende I. Buch ist nach dem Editionsprinzipien erarbeitet, die sich schon bei den anderen Bden bewährt haben. Die philologische Kleinarbeit, die hinter dem lateinischen und dann insbesondere hinter dem griechischen Text und der Übersetzung steht, ist gewaltig. Einen Einblick vermitteln die Einführungen von L. Doutreleau und A. Rousseau. Daß die Bemühungen um den Irenäustext nicht so schnell an ein Ende kommen, zeigt der Anhang III im 1. Bd. A. Rousseau wertet hier die neuen armenischen Fragmente von Ch. Renoux für das III. Buch adv. haer. aus, die er bei seiner Edition von 1974 noch nicht berücksichtigen konnte: Ergeben sich auch keine ganz großen Änderungen, so doch einige neue Einsichten und Präzisierungen. Besonders hervorgehoben sei die für die Christologie interessante Klärung des Textes III 21,4 durch Fragment 25.

Anders als in den bisherigen Bden der Edition hat R. für Buch I auf eine Rückübersetzung ins Griechische verzichtet, eine Entscheidung, die angesichts der ganz anderen griechischen Bezeugung des Textes von Buch I einsichtig ist. Die verbleibenden Lücken sind nicht aufgefüllt, es sei denn durch einige Sätze in den Anmerkungen zum Text. Dafür kommt der französischen Übersetzung ein noch größeres Gewicht zu. Sie stellt jetzt vor allem das Urteil über die ursprüngliche Gestalt des Irenäustextes dar.

Die theologische Arbeit an Irenäus erfährt durch die Edition von Buch I eine unschätzbare und unverzichtbare Hilfe. R. bleibt nicht bei der Philologie stehen, sondern bietet, wie auch schon bei den anderen Büchern, Beobachtungen über die Struktur und die Aussagen des Textes, die, ganz im Rahmen von adv. haer. verbleibend, tief in das inhaltliche Verständnis hineinführen. Die Arbeit an Irenäus hat mit der gesamten Edition ein Maß gefunden, das nicht leichtfertig beiseite gelassen werden darf. Sich gegen ihre Kompetenz zu stellen, wird in allen Punkten sehr schwer. Es muß als ein Zeichen wissenschaftlicher Ignoranz angesehen werden, wenn man sich heute über Irenäus äußert, ohne den Text der neuen Edition zugrundezulegen.

R. gibt im 1. Bd eine perfekte Beschreibung über Aufbau und Gedankengang. Er zeichnet die großen Linien der Darstellung, was dann eine richtige Einordnung der einzelnen Daten ermöglicht. Er besticht durch ebenso einfache wie überzeugende Beobachtungen. Irenäus geht bei der Darstellung der Gnosis in I 1–9 so vor, daß er in einem Zweierschritt zuerst die Lehren als solche und dann die gnostische Exegese mitteilt. Diese von ihm durchaus mit Absicht vorgenommene Trennung zeigt, daß sein Ziel von vornherein die Auseinandersetzung mit den Gegnern ist (Bd 1, 117).

Buch I gliedert sich in drei Teile, deren erster, die kritische Darlegung, die Kapitel 1–9 umfaßt. Wenn die Kapitel 8,1–9,4 über die Exegese zu den Vorgängen außerhalb des Pleromas eine literarische Einheit bilden, was R. nach dem Prinzip der Inklusion überzeugend aufweist (Bd 1, 127), dann ist die übliche Abgrenzung der großen Mitteilung fraglich geworden. Daß dabei die Exegese des Johannes-Prologs eine relative Eigenständigkeit hat, soll freilich nicht übersehen werden (vgl. Bd 1, 127, Anm. 1).

Neu ist die Auffassung, daß Teil zwei schon mit Kapitel 10 beginnt. R. leitet sie aus der Beobachtung der Aussagen in 9,5 ab. Irenäus will nicht einfach die verschiedenen valentinianischen Systeme darstellen, sondern ihre Verschiedenheit auf dem Hintergrund der Einheit des kirchlichen Glaubens vor Augen führen; sein Ziel ist wieder die Auseinandersetzung (Bd 1, 131 ff). Und Irenäus weist schon in 9,5 auf den (positiven) Aufweis hin, der dann vom III. Buch an beginnt. Er hat von vornherein einen Gesamtplan von der Anlage seines Werkes (Bd 1, 132; vgl. 146). Eigenständig ist R. weiter, wenn er im 2. Teil den ganzen Abschnitt 13–21 auf Markus den Magier bezieht (also auch den Ab-

schnitt über den unbekannten Vater). Seiner Strukturierung des Textes ist kaum zu widersprechen (Bd 1, 136f). Der dritte Teil handelt nach R. nicht einfach von der Genealogie der Gnosis, sondern von den Ursprüngen des Valentinianismus und läßt sich dann nach den entfernteren und unmittelbaren Vorgängern gliedern (Bd 1, 150).

Das gesamte Buch I hat damit eine lucide Gliederung gefunden, die es als ein einheitlich konzipiertes Ganzes sichtbar macht. Die von R. immer wieder aufgewiesene gestalterische Absicht des Irenäus ist von größter Bedeutung für die theologische Interpretation. Die oft weitergegebenen Urteile der Dogmengeschichtsschreibung, nach denen Irenäus ein Kompilator ohne große Eigenständigkeit gewesen sei, werden wieder einmal mehr als völlig unzutreffend erwiesen.

Der erarbeitete und begründete Text kann in vollem Umfang nur in der intensiven Arbeit mit ihm gewürdigt werden. Hier seien einige besonders hervorstechende Einzelheiten hervorgehoben, wobei der Auswahl natürlich eine unvermeidliche Willkür zugrunde liegt.

Der Fortschritt gegenüber Harvey zeigt sich auf den ersten Blick in den exakten, mit großem Gespür erarbeiteten Hinweisen auf die Schrift (s. nur zu I Praef). Dann aber bietet R. auf der ganzen Linie einen in jeder Hinsicht überlegten schlüssigen Text, der in solcher Kompetenz vorgestellt wird, daß Ausstellungen an ihm nur schwer möglich erscheinen.

Zum einzelnen: Bei I 2,4 entscheidet er sich für die Version von der Kreuzigung der Begierde durch den Horos (Bd 1, 179f). In I 2,5, bei der Bekehrung der Äonen durch Christus, erkennt er auf eine nicht mehr aufzuhellende Textverderbnis (Bd 1, 181). Gut stellt er zu I 4,5 heraus, daß nach gnostischer Auffassung der Erlöser der erste Demiurg ist (Bd 1, 193). Daß die Furcht einmal zum Hylischen, dann aber auch zum Psychischen führen soll (I 5,4), erscheint als eine Unausgeglichenheit, die wohl schon auf die Irenäus vorliegende Quelle zurückgeht (Bd 1, 198f). Gegen Foerster, der in I 6,1 das Pneumatische durch psychische Zuchtmittel erzogen sehen will, begründet R. überzeugend die Version des lateinischen Textes, nach dem das Psychische der psychischen Mittel zur Erziehung bedarf (Bd 1, 210ff). In I 7,5 bietet die lateinischen Übersetzung die richtige Reihenfolge von pneumatisch, psychisch, choisch (Bd 1, 210f; ein Hinweis im griechischen Apparat fehlt allerdings). I 11,1 spricht nicht einfach von „den von uns ‚falschen Gnostiker' Genannten" (Foerster), sondern von den „Gnostikern", über die Irenäus später, im Kap. 29,30, handeln will (Bd 1, 230f).

R. versucht immer, einfache Erklärungen zu finden, die einen glatten Sinn ergeben: So frappiert er mit dem Vorschlag, in I 14,1 einen Lesefehler anzunehmen, der aus dem „Samen", den Markus der Magier der Welt übergeben will, den unverständlichen „Mangel" gemacht habe (Bd 1, 244). Bei der Exegese der Markosier über den unbekannten Vater (I 20,2) deutet R. das Agraphon im Munde Christi: „Oft habe ich begehrt ...", in einen Plural um: „Oft haben sie begehrt ...". Obschon das eine Konjektur bleiben muß, ergibt sich so tatsächlich ein einwandfreier Sinn (Bd 1, 264f). Selbstverständlich ist das detaillierte Eingehen auf die Texte zum Ritus der Erlösung bei den Markosiern (Bd 1, 270–276). In I 29,1, wo R. einen neuen Abschnitt beginnen läßt, möchte er das Wort „Barbelo" als Glosse streichen und statt dessen von der „Menge der Gnostiker" überhaupt sprechen; und es gelingt ihm über die Tatsache hinaus, daß Barbelo hier keinen rechten Sinn ergibt, in der Tat eine Fülle von Indizien – immer im Rahmen von adv. haer. – zu liefern, die seinen Vorschlag stützen. Hilfreich ist in diesem Zusammenhang eine Übersicht über den Gebrauch des Wortes „Gnostiker" in Buch I (Bd 1, 296–300). Notiert seien schließlich zwei hilfreiche und überlegte Konjekturen zur Darstellung der Ophiten (I 30,3.6, Bd 1, 304ff.306) und die endlich zu einem guten Sinn führende Übersetzung von I 30,8, nach der Jadalbaoth (und nicht Eva) sündigt, indem er eine gefälschte Kopie des Menschen und der ersten Frau macht (Bd 1, 307f). Endlich schlägt er einen logisch schlüssigen Sinn für I, 31,3 vor, der die Gliederung des 3. Teils bestätigt (Bd 1, 313ff).

Die Mühe um den Text geht aus diesen Beispielen gut hervor. R. will nichts Fremdes an die Texte herantragen, sondern versucht, sie im Rahmen der irenäischen Anschauungen zu interpretieren, wobei ihm seine Textkenntnis eine schier unerschöpfliche Fülle von Parallelen zur Verfügung stellt. In Anbetracht der Quellenlage läßt sich für Irenäus nicht ohne Konjekturen auskommen. Die von R. zeichnen sich durch inhaltliche Zurückhaltung aus, in Anwendung des irenäischen Prinzips, daß die dunklen durch die klaren Stellen erläutert werden müssen. Formal mit großem Aufwand vorgestellt, bleiben sie immer ein – notwendiger – Versuch, zum eigentlichen Aussagesinn vorzustoßen. Bei aller Bemühung um eine evidente Begründung läßt R. dem Leser die Möglichkeit, seine Entscheidung nachzuvollziehen oder nicht, wenngleich seine massive Bewreiskraft doch ihren Eindruck nicht verfehlen kann. Insofern bedeutet die Entscheidung für seinen Text auch schon eine gewisse Vorentscheidung hinsichtlich der theologischen Deutung.

Ziel der Ausgabe ist es, zu einem rechten Verständnis der ursprünglichen Intentionen zu gelangen. Darum bietet R., wie schon bei den anderen Bden, wieder eine Reihe von inhaltlichen Erklärungen, die schon weit in die irenäische Theologie vorstoßen, etwa die Ausführungen über die Rolle des Hl. Geistes nach dem kirchlichen Credo (I 10,1; Bd 1, 223) oder die schöne Bemerkung zur Glaubensverkündigung durch die Kirche (I 10,2; Bd 1, 225f). Daß im Ausdruck gratias agere (I 10,3) eine Anspielung auf die konkrete Eucharistie vorliegt, führt zu einer vertieften Erkenntnis der irenäischen Sehweise (Bd 1, 227f). Hilfreich ist weiter die Erläuterung der Auffassung der Markosier, der Demiurg sei der Lüge gefolgt, unfähig, ein Abbild der wahren Dinge zu erstellen (I 17,2; Bd 1, 261f). In einer ausführlichen Erklärung zu dem berühmten Wort Mt 11,28f (I 20,3), die seine frühere Deutung (zu IV 6,1) aufnimmt und ergänzt, legt R. dar, daß der entscheidende Unterschied bei den Gnostikern der Gebrauch des Aorist sei: Bis zur Ankunft Christi h a t niemand den Vater erkannt. Und dann zeigt er, daß im irenäischen Verständnis die vom Sohn geoffenbarte Erkenntnis die des Sohnes und darin die des Vaters ist (Bd 1, 266–269). Das Hermaszitat (I 22,1) bietet er mit einer gegenüber Buch IV leicht modifizierten Übersetzung: „der aus dem Nichts alle Dinge geschaffen hat, auf das sie seien", und der theologischen Ausdeutung, daß das einmal Geschaffene nicht ins Nichts zurückfällt. Im Hintergrund steht eine jüngst gemachte gegenteilige Behauptung (Bd 1, 276ff). Schließlich findet sich eine tiefgreifende Erklärung des Satzes von I 22,1, daß Gott die zeitlichen Dinge und damit auch den Menschen propter quandam dispositionem gemacht, d. h. im Blick auf sein Heilsgeheimnis geschaffen hat (Bd 1, 278ff). Die Schwierigkeit endlich, Hyginus als 9. Bischof von Rom nach I, 27,1 mit der Bischofsliste von III 3,3 (vgl. III 4,3), wo er an 8. Stelle steht, zu vereinbaren, legt R. offen dar. Eine Lösung müßte sich zwischen einer Textänderung, die er nicht favorisiert, oder der Annahme eines anderen Zählverfahrens in I 27,1, nach dem Petrus als 1. Bischof mitgezählt würde, entscheiden (Bd 1, 294f).

R. theologische Erklärungen sind über alle Kenntnisse hinaus geprägt von einer spürbaren Liebe zur Theologie des großen Bischofs von Lyon. Ohne Übertreibung läßt sich sagen, daß sie oft eine tiefe spirituelle Dimension haben. Sein ganzes Bemühen um das Textverständnis, sei es auf der Ebene der Philologie oder der Theologie, ist geprägt von großer Sorgfalt, Umsicht und Ehrfurcht. Die bei Eusebius überlieferte Beschwörung des Irenäus an einen Empfänger seiner Schrift: Über die Achtzahl, er solle seine Abschrift auf das sorgfältigste korrigieren – sie ist dem Textband als Motto vorangestellt –, wird von R. ebenso wie von Doutreleau für den lateinischen Text, auf Schritt und Tritt ernstgenommen.

Der deutsche Leser ist freilich ein wenig traurig angesichts der Tatsache, daß für den deutschen Sprachraum eine ähnliche Unternehmung wie die vorliegende Irenäusedition nicht in Aussicht ist. Abgesehen von der Realisierbarkeit könnte sie kaum einen eigenständigen Platz neben der großen Leistung von Doutreleau und R. beanspruchen. Denn sie müßte diese in allen wichtigen Fragen voraussetzen. Nun kommt, der Quellenlage entsprechend, der Übersetzung der Bücher adversus haereses eine ganz entscheidende Rolle zu. Da der Urtext im Original nicht erreichbar ist, stellt sie das Urteil der Hrsg. über die wahrscheinliche Fassung des Originals dar. Der Rez. hält es darum für wünschenswert, daß doch eine neue deutsche Übersetzung angefertigt wird, die mit der vorliegenden Edition abgestimmt werden müßte. Sie brauchte keine philologische Eigenständigkeit aufzuweisen, würde aber doch den deutschsprachigen Theologen den Zugang zum Werk des Irenäus erschließen und sie mit den Fortschritten in der Arbeit über ihn vertraut machen.

So legen wir denn langsam endgültig die Bde von Harvey an die Seite, ein bißchen wehmütig zwar, weil wir uns an das handliche Format und die Übersichtlichkeit gewöhnt hatten, aber doch mit dem reichen Gewinn, den uns der neue Text schenkt.

Münster Hans-Jochen Jaschke

Origenes. Die griechisch erhaltenen Jeremiahomilien. Eingeleitet, übersetzt und mit Erklärungen versehen von Erwin S c h a d e l. – Stuttgart: Hiersemann 1980. X, 384 S. (Bibliothek der griechischen Literatur Bd 10) Ln. DM 168.–

Von den etwa 600 Predigtstenogrammen des Origenes sind nur 21 im griechischen Original überliefert. 20 von diesen, 1901 von Erich Klostermann im 6. Bd von GCS ediert, werden in der vorliegenden Ausgabe erstmals in vollständiger deutscher Übersetzung dargeboten (51–235). Es handelt sich hier also um Texte, die (in

gewissem Gegensatz zur lateinischen Überlieferung des origeneischen Werkes) unbestreitbar den „authentischen" Origenes repräsentieren. Eben dieser Umstand mag die ausführliche wissenschaftliche Bemühung um die Jeremiahomilien des Origenes rechtfertigen. In der „Einleitung" (1–50) und in den „Einzelerklärungen" (239–336) kommt dasjenige zur Sprache, was sowohl einen historischen als auch einen systematischen Zugang zu den vorgenommenen Homilientexten ermöglicht. Hinsichtlich des Philologisch-Historischen (äußere Umstände der Entstehung, Datierung, Überlieferung der Homilien u. a.) kann Schadel vielfach auf die Vorarbeiten des französischen Origenesforschers Pierre Nautin zurückgreifen. Dessen Thesen integriert er (meist zustimmend) in seiner Gesamtdarstellung, dessen „‚Abstinenz' in spekulativen Fragen" (11) betrachtet er jedoch als ein erhebliches methodisches Hindernis zur vollen Sinnerschließung. Er versucht es zu überwinden, indem er – durch Historisches hindurch – über Nur-Historisches hinauskommt. Die in Theologie und Geisteswissenschaft noch immer überbetonte „historisch-kritische Methode" will er „von innen her ... überschreiten: Durch intensive Beschäftigung mit den Einzelheiten soll der Blick für das Ganze und Allgemeine frei werden" (IX).

Der erstrebte „Einblick in den origeneischen Denkansatz" (23) spezifiziert sich dabei in Grundstrukturen einer triadischen Metaphysik, welche als Gesamthorizont der Einzeluntersuchungen anzusehen ist (IX). Die Triadik gleicht einem ‚diamantenen Netz', in dem der systematische Ertrag der origeneischen Bibelauslegung zusammengefaßt wird (im einzelnen vgl. im Sachregister „Triadik", 381–383). Sowohl der Schöpfungsbegriff (269–272) als auch die oftmals als obskur verschrieene Apokatastasislehre des Origenes (307–311) erfahren so eine überraschende ontologische Zentrierung und Aufhellung. Bemerkenswert ist hierbei der von Schadel entwickelte Begriff einer Negativ-Trias: „Weil unvollendete Schöpfung ontologisch ‚zwischen' dem absolut unvollendeten Nichts und dem absolut vollendeten Alles anzusiedeln ist, muß sie auch an beiden Bereichen teilhaben, an der Zerstreuung des Nichts und an der Sammlung des Alles. Diese ihre Zwiespältigkeit drückt sich dadurch aus, daß sie auch in der äußersten Nichtsverfallenheit ihre Allheit nicht (völlig) verlieren kann: Die vollendete Allheit von Seiendem, die Triade des selbstmächtig-vernünftigen Seins, prägt auch dem Unvollendetsten, insofern es überhaupt ist, seinen Charakter auf, dies, daß sich in allen möglichen und denkbaren Zerwürfnissen drei Bereiche voneinander unterscheiden lassen: der der Bosheit, der der Torheit und der der Krankheit (des physischen Übels)" (309f). Von dieser Konzeption aus, die seinstheoretisch in einem zugespitzten Analogieverständnis gründet, ließen sich Anregungen zur Neubearbeitung der Theodizeefrage und des Gottesproblems im allgemeinen entnehmen. Ähnliches wäre auch, um nur noch zwei von den Einzelerklärungen herauszugreifen, von der trinitarischen Interpretation der origeneischen Erkenntnistheorie (285–287) sowie des ethisch-anthropologisch höchst relevanten Theologumenons der ‚Gottesgeburt' (281–283) zu sagen.

Die Triadik ist auch das Formprinzip des zweiten Teiles der „Einleitung", der mit „Methode und Systematik der origeneischen Predigt" überschrieben ist (23–50). Er führt in dicht gedrängter Form in die Grundmotive der sog. allegoretischen Bibelauslegung ein. Diese wird „in der analogen Übereinkunft" mit dem sich selbst erkennenden Liebesakt des innertrinitarischen Prozesses gesehen (vgl. 30) und (im Sinne von Hans Andrés Paradoxon der ‚Annäherung durch Abstand') als dialektische Gedoppeltheit entfaltet: „Erst dann, wenn sich das erkennen wollende Subjekt durch anzweifelndes Fragen in einen ‚Abstand' zum Erkenntnisobjekt versetzt, d. h. wenn es ein inneres Objekt hervorbringt, wird die Bedingung für die ‚Annäherung' im klarsichtigen Erkenntnisvollzug geschaffen" (34). Denn „der integren Verbindung wegen wird unterschieden. Die läuternde Unterscheidung aber ist Voraussetzung für wirkliches und wahrhaftes Verbinden" (32). Deutlich wird bei alledem, daß Origenes' berühmte und häufig wohl mißverstandene Allegorese im Grunde nichts anderes als die triadisch-trinitarisch dimensionierte und in die exegetische Praxis umgesetzte philosophische Lehre von der ‚analogia entis' darstellt (vgl. 37–42: „Übergängliches Schauen", ferner 383–384). Origenes' Einbindung in diesen Bereich der philosophia perennis hätte freilich noch etwas deutlicher herausgestellt werden können. Von der analogisch-trinitarischen Basis aus wird schließlich noch auf das Problem der sog. „drei Schriftsinne" des Origenes eingegangen (42–50). In der engagierten Auseinandersetzung mit dem französischen Origenologen Henri de Lubac treten wichtige hermeneutische und sprachontologische Gesichtspunkte hervor (wobei sich u. a. die in der derzeitigen Bibelphilologie betriebene Hypostasierung des Literalsinnes als „sinn-los" [47] erweist).

Schadels Bemühung um die nicht immer leicht zugänglichen Meditationsgüter der origeneischen Exegese fördert so Denkaspekte zutage, die in der Prinzipienreflexion – sowohl in der Theologie als auch in der Philosophie – zu methodischen ‚Fermenten' werden könnten. Es ist offensichtlich sein Bestreben, in der Triadik einen Begegnungsraum zwischen beiden Disziplinen zu eröffnen. Er sieht sich darin in Übereinstimmung mit Origenes, weist auf dessen trinitatische Auslegung von Ex 3,16 hin und resümiert dazu: „Geht man davon aus, daß sowohl die Philosophie, insofern sie die Struktur von Seiendem auszumachen versucht, als auch die Theologie, insofern sie sich ernsthaft um die ‚christliche' Wahrheit bemüht, in einer triadischen Metaphysik zusammenkommen können, so wird einsichtig, daß Pascals „Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants" keine Alternative darstellt" (45[147]).

Der vorliegende 10. Bd der BGL, der sich drucktechnisch vorzüglich präsentiert, ein detailliertes Verzeichnis der Origenes-Werke enthält (339–355) und durch reichhaltige Register erschlossen wird (357–384), könnte in vielem ein Anstoß sein. Vom systematischen Standpunkt aus wäre zu wünschen, daß die Ansätze einer triadischen Metaphysik, die an verschiedenen Stellen verstreut liegen (und vom interessierten Leser erst zusammengesucht werden müssen) in einer geschlossenen monographischen Darstellung noch weiter ausgearbeitet würden.

Bamberg-Salzburg Heinrich Beck

Beatrice, Pier Franco: **Tradux peccati. Alle fonti della dottrina agostiniana del peccato originale.** – Milano: Vita e Pensiero. Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacre Cuore. 1978. 332 S. (Studia Patristica Mediolanensia 8) kart. Lire 17 000.

Amato, Angelo: **I pronunciamenti tridentini sulla necessitá della confessione sacramentale nei Canoni 6–9 della sessione XIV** (25 novembre 1551). Saggio di ermeneutica conciliare. – Roma: LAS Libreria Alteneo Salesiano (1974). 398 S. Ppb. Lire 8500 (Bibliotheca Theologica Salesiana, Ser. I, vol. 7)

Es ist sinnvoll, diese beiden Werke zusammen zu rezensieren, nicht nur weil beide durch detailliertes Quellenstudium ein Problem der Dogmengeschichte und -hermeneutik zu lösen suchen, sondern auch auf hervorragende Weise bezeugen, wie sehr im letzten Jahrzehnt die italienische Theologie sich gerade im Bereich der Patrologie und Dogmengeschichte profiliert hat.

Die Studie von B. über die Erbsünde, genauer: über die Quellen der augustinischen Erbsündenlehre scheint zunächst – in ihren ersten Kapiteln – einen schon vielfach beackerten Boden nochmals zu pflügen. Ausgehend von der Fragestellung: War Augustinus der „Vater des Erbsündendogmas"? (J. Gross) oder: Hat es „der katholische Glaube von alters her geglaubt" (Augustinus)?, stellt der Autor im ersten Teil eingehend Werden und Bedeutung der ausgustinischen Erbsündenkonzeption dar. Auch wenn diese Lehre des Bischofs von Hippo schon Gegenstand zahlreicher Untersuchungen war, sind hier so viele Aspekte der neuesten Literatur verarbeitet und prägnant entfaltet, daß selbst der Spezialist sie noch einmal gern mit Nutzen zur Kenntnis nimmt. Besonderen Nachdruck legt der Autor auf die in augustinischen Gedankengängen oft hervorgehobene Verbindung von Erbsünde, Konkupiszenz, Ursprung der Seele und sexueller Zeugung einerseits und auf die Problemeinheit von Erbsünde und Säuglingstaufe (bzw. Verdammnis der ungetauften Kinder) andererseits – ein Akzent, der für die weitere Untersuchung wichtig sein wird.

Vom Gesamtbild der augustinischen Erbsündenlehre her fragt der zweite Teil zurück nach den möglichen biblischen und patristischen Quellen. Augustinus ist ja selbst der festen Überzeugung, kein Novum in der Kirche gelehrt zu haben. Daß die Schriftzeugnisse kein zureichender Grund für die spezifisch augustinische Konzeption sind, wird – auch dies nicht zum ersten Mal! – eingehend gezeigt. Anders verhält es sich mit den Kirchenschriftstellern, auf die Augustinus sich beruft oder die eine gewisse Nähe zur augustinischen Lehre aufweisen: Ambrosiaster, Ambrosius, Hilarius, Cyprian u. a.; hier gibt es in der Tat Elemente der späten ausgustinischen Sehweise, so z. B. neben einer pessimistischen Sicht der postlapsarischen sexuellen Zeugung und der durch sie übertragenen (und durch die Taufe zu tilgenden) „Unreinheit" das mehr oder minder feste Muster eines Schriftbeweises für das „In-Sünde-Geborensein" (Ijob 14,4, Ps 50,7, u. ä.), ohne daß diese Elemente zu einer geschlossenen Erbsündenlehre – wie bei Augustinus – geführt

haben. Immerhin stellt sich von daher die Frage des dritten Teils, der nun wirklich neue und z. T. „aufregende" Ergebnisse bringt: Wenn sich bereits in der vor- und nebenaugustinischen Theologie Elemente der späteren Erbsündenlehre finden, so muß – folgert der Vf. – hier eine ältere christliche Tradition vorliegen, wonach nämlich auf Grund sexueller Zeugung in den Neugeborenen etwas aus der Sünde kommendes „Unreines" zu tilgen ist, – eine Tradition, die je verschieden (positiv aufgegriffen oder korrigierend zurückgewiesen) ihren Niederschlag in der voraugustinischen Theologie gefunden hat. Diesen Traditionszusammenhang sucht der Vf. im einzelnen nachzuweisen: ihr ältester Reflex ist bei Klemens von Alexandrien zu finden, der im dritten Buch der Stromata enkratitische Auffassungen, insbesondere die des Julius Cassianus, zurückweist. Die Urquelle der augustinischen Erbsündenlehre ist demnach (bei aller Korrektur im einzelnen) der jüdisch-christliche Enkratismus mit seiner Verachtung von Ehe und Zeugung. Der Enkratismus, der im Messalianismus weitergeht, weist zwar gewisse Beziehungen zur Gnosis und zum Manichäismus auf, ist aber etwas durchaus Eigenständiges. Er verbreitete sich stark in der ganzen Kirche und bildete auch den „Sitz im Leben" der Praxis der Säuglingstaufe. Insbesondere in Afrika fand er ein weites Echo. Aus dieser enkratitischen Mentalität schöpfte nach Meinung des Vf.s Augustinus, der daraus – mit allen gebührenden Modifikationen – eine umfassende systematisierte Erbsündenlehre schuf. – Ein Kapitel über die Beziehung der römischen zur afrikanischen Theologie, woraus hervorgeht, daß Rom sich im 4. und 5. Jh. nie die spezifisch afrikanische (augustinische) Erbsündenlehre zu eigen gemacht hat, schließt den Hauptteil der Untersuchung.

Der Schlußteil trägt zu Recht den Untertitel: Elemente für eine neue Geschichte der Ursprünge der augustinischen Erbsündenlehre. In der Tat: Sollten die Ergebnisse des Vf.s zutreffen, von denen R. Cantalamessa im Vorwort bemerkt, daß sie ein „Angebot an die ernsthafte und konstruktive Diskussion von Fachleuten sind", so muß die Geschichte der Erbsündenlehre neu geschrieben (und neu verstanden) werden.

Im Rahmen einer knappen Rezension seien an die Studie nur einige Fragen gerichtet: 1. Ist für die Erbsündenlehre des Bischofs von Hippo die „sexuelle Komponente" wirklich derart konstitutiv, wie der Vf. es darstellt? Immerhin gibt es größere Passagen Augustins über den tradux peccati, die auch ohne diesen Begründungszusammenhang auskommen. Sollte aber die sexuelle Komponente ein zwar wichtiges, aber letztlich doch nur hinzukommendes Interpretament für die Erbsündenlehre sein, ist der Zusammenhang, den der Vf. zwischen augustinischer Lehre und Enkratismus konstruiert, nicht mehr so strikt gegeben. 2. So sehr die Ergebnisse dieser Studie als ein Element der Vorgeschichte der augustinischen Erbsündenlehre einleuchten können, fragt sich, ob das geschichtliche Material so unikausal zu deuten ist. Könnten nicht die bisherigen Forschungsmeinungen über die Ursprünge der spezifisch augustinischen Lehre (z. B. der Hinweis auf die vom Manichäismus beeinflußte Biographie des Augustinus und/oder auf den soziokulturellen Kontext der afrikanischen Kirche insgesamt) neben der enkratitischen Herkunft wichtige Erhellung leisten, so daß es gar nicht eine, sondern viele Quellen gibt?

Aber das sollen keine Einwände, sondern wirkliche Fragen sein, die eingehender zu klären wären. Somit wird die Studie von B. mit ihren wichtigen Ergebnissen noch einige Nacharbeit erfordern und – sollten sich diese bestätigen – erhebliche Konsequenzen für die Interpretation der Erbsündenlehre nach sich ziehen müssen.

Von gleicher, wenn auch anders gelagerter Wichtigkeit ist die Untersuchung von A. Diese Arbeit – eine Veröffentlichung der Salesianerhochschule in Rom – stellt die z. Z. wohl gründlichste und ausführlichste neuere Studie zur tridentinischen Lehre über die Notwendigkeit der sakramentalen Beichte dar. Die Untersuchung hat bereits teilweise ihren Niederschlag in zahlreichen neuen Veröffentlichungen gefunden, so z. B. im Handbuch der Dogmengeschichte IV,3 sowie im entsprechenden Abschnitt von Mysterium Salutis. Dennoch bleibt der Rückgriff auf diese Studie für jede differenzierte Auseinandersetzung mit der Bußlehre von Trient unerläßlich.

Das hervorstechende Kennzeichen dieser Arbeit ist die Verbindung eines profunden Quellenstudiums mit einem klar formulierten hermeneutischen Problembewußtsein in Sachen theologischer Sprach- und geschichtlicher Dogmeninterpretation. Für die historische Arbeit greift der Vf. nicht nur auf alle bis 1972 veröffentlichten und einsehbaren konziliären Quellen zurück (zwei schwer erreichbare Texte: das „Votum de poenitentia" von Chr. Patavino und das 20. Kapitel des Liber sacerdotalis von A. Castellani „De paenitentia imponenda infirmo" sind überdies u. a. im Anhang beigefügt), sondern auch auf die theologische Vorgeschichte des Konzils. Die reformatorische Theologie und die mit reichem Material angeführte vorangehende katholische Kontroverstheologie bilden den Verstehenszusammenhang und den „Sitz im Leben" der konziliären Debatten und Dokumente.

Der Hauptteil der Arbeit geht bei jedem der Can. 6–9 über die sakramentale Beichte so vor, daß (1) die Position der reformatorischen Theologie, (2) die Reaktion der katholischen Kontroverstheologie, (3) die konziliären Debatten eingehend dargestellt und (4) differenzierte Interpretationen des betreffenden Kanons geboten werden. Sein besonderes Augenmerk richtet der Vf. dabei auf die genaue Bedeutung von Schlüsselbegriffen wie z. B. ius divinum, anathema, fides, haeresis, peccatum, actus iudicialis usw. Es würde hier zu weit führen, die äußerst umsichtigen und zugleich höchst bedeutsamen Ergebnisse der Studie im einzelnen zusammenzufassen, zumal einige von ihnen in den Veröffentlichungen der letzten Jahre schon aufgegriffen wurden. Es sei nur darauf hingewiesen, daß für den Vf. nur der erste Teil von Can. 6 (die Praxis eines sakramentalen Bekenntnisses in genere, also abgesehen von dessen konkreter Ausgestaltung z. B. als Einzelbeichte o. dgl.) ius divinum im strikten (= heutigen) Sinn ist. Die Aussage des Can. 7 (die Forderung eines detaillierten und integralen Einzelbekenntnisses) ist für den Vf. nicht (strikt) göttlichen, sondern kirchlichen Rechts, so daß das entsprechende Anathem nur die Verurteilung der contumacia gegenüber einer legitimen kirchlichen Praxis bedeutet. Auf striktes ius divinum bezieht sich dagegen Can. 9 („richterlicher" Charakter der Absolution). Dabei ist allerdings einschränkend zu bedenken, daß „richterlicher Charakter" zur Zeit des Konzils eine andere Bedeutung als heute hatte und eher im Sinne von „bevollmächtigter amtlicher Handlung" zu verstehen ist.

Mit den in dieser Studie immer gut begründeten Interpretationen der tridentinischen Canones ist ein großer Freiraum für die katholische (und ökumenische) Theorie und Praxis des Bußsakraments eröffnet. Eine Reihe von neueren Publikationen über die tridentinische Bußlehre müßten von hier aus revidiert werden. Der Vf. selbst schreibt in seiner Schlußbetrachtung: „Das Tridentinum bedeutet in der Tat keine Begrenzung für einen theologisch-dogmatischen Fortschritt der Kirche. Vielmehr stellt es eine besondere Etappe der Besinnung, des Bewußtwerdens des katholischen Glaubens hinsichtlich der Notwendigkeit der sakramentalen Beichte in einer bestimmten Zeitepoche und in einer bestimmten kirchlichen Situation dar" (332).

Angesichts dieser vorzüglichen Studie hat der Rez. nur eine kleine Zusatzbemerkung zu machen: Obwohl der Vf. in seinen hermeneutischen Überlegungen ausdrücklich darauf hinweist, daß dogmatische Formulierungen in der Hl. Schrift gründen und somit auch von der Schrift her ihren eigentlichen Sinn erhalten (27ff), wird dieser hermeneutische Schritt (Blick auf die Schrift) im allgemeinen vom Vf. nicht durchgeführt. Dies ist bei dem Umfang des Themas verständlich, und doch würde gerade diese Sicht des „Dogmas unter dem Wort Gottes" für manche in der Studie behandelten Probleme aufschlußreich sein. So könnte z. B. die Interpretation des „richterlichen Charakters der Absolution" von dem her, was in der Schrift „Gericht Gottes" und „Rechtfertigung" bedeutet, ihr eigentliches Profil gewinnen.

Frage: Könnte diese Studie ihrer Wichtigkeit wegen nicht ins Deutsche (oder eine allgemeiner zugängliche Fremdsprache) übersetzt werden?

Wien Gisbert Greshake

Pietas. Festschrift für Bernhard Kötting. Hrsg. von Ernst Dassmann und K. Suso Frank. – Münster: Aschendorff (1980). XIII, 593 S., 1 Titelbild, 17 Abb. im Text, 89 Abb. auf Tafeln (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 8. 1980). Ln DM 215.–

Es erweist sich immer als heikel, eine Festschrift gebührend zu würdigen. Im vorliegenden Fall sind die berechtigten Ansprüche an den Rez. noch schwerer zu erfüllen. Handelt es sich doch darin um die recht beachtliche Zahl von zweiundvierzig Beiträgen, in denen das wichtige Thema der Pietas unter ganz verschiedenen Gesichtspunkten zur Sprache kommt. Allerdings kann man gerade in der langen Reihe derjenigen, die ihrem einstigen Lehrer, ihrem Kollegen und Freund ihre Dankbarkeit und Verbundenheit ausdrücken wollten, sowie in der bunten Vielfalt ihrer Arbeiten einen sprechenden Hinweis auf das umfassende Werk sehen, das der Geehrte selbst in den vielen Jahren seiner akademischen Tätigkeit

im westfälischen Münster vollbracht hat (vgl. die Bibliographie auf IX–XIII).

Wie die beiden Herausgeber in ihrem Vorwort feststellen, ging es ihnen nicht bloß darum, das grundlegende Thema der Pietas in seinen verschiedenen Ausdrucksformen zur Sprache kommen zu lassen. Sie wollten auch mit Hilfe der vielfältigen Studien aufzeigen, wie die antike pietas ergo deos zur christlichen pietas erga deum geworden ist, wobei sie freilich in Kauf nahmen, daß die pietas erga homines weniger ins Blickfeld kam.

Die mannigfachen Beiträge selbst sind auf fünf Sachgruppen aufgeteilt worden. Den Anfang machen die Studien zur „Philosophie und Religion". Sie erhalten ihre Grundlegung in den Überlegungen von Heinrich Dörrie „zum Wesen antiker Frömmigkeit" (3–14, mit einem Textbeilag). Darin wird der Unterschied zwischen der „Frömmigkeit" im modernen Sinn und der antiken Pietas stark herausgestellt (3f 11). Vielleicht wird dabei jedoch bei dieser die persönliche Mitbeteiligung gegenüber derjenigen im neuzeitlichen Verständnis etwas zu gering eingestuft (vgl. unten). Albrecht Dihle vertieft diese Überlegungen mit seinen Hinweisen auf die „Festfreude" in der spätantiken Kultfrömmigkeit (39–54), während Peter Stockmeier in seinem Aufsatz über Konstantins Apostelkirche und das Hierothesion des Antiochos eine der lebenskräftigsten Wurzeln der altchristlichen Frömmigkeit, den Totenkult für einen Herrscher, aufdeckt (105–113). Mehr von den Voraussetzungen der Pietas handeln die weiteren Studien. So deutet Werner Beierwaltes in seinen Hinweisen „Zur Rezeption des griechischen Wahrheitsbegriffes in der frühchristlichen Theologie" auf die verschiedenen Komponenten dieses für die „Frömmigket" der alten Christen so wichtigen Begriffes hin (15–29). In der gleichen Linie bewegt sich Barbara Aland in ihrer auf die Frage nach dem Cogitare Deum in den Confessiones Augustins eingeschränkten Untersuchung (93–104). Wenn die Vf.in in einer letzten Anm. (104[54]) hervorhebt, daß bei Augustinus der Gottesbegriff mehr von der humanitas Christi als vom Gekreuzigten her gedacht werde, im Unterschied zu einer aus Paulus zu begründenden Theologie des Kreuzes, mag das für die Confessiones zutreffen. Immerhin müßte man dabei bedenken, daß sonst die Angst des Menschen vor dem Tod und damit auch das Kreuz, an dem Jesus selbst die menschliche Todesangst durchgestanden hat, ganz im Zentrum der augustinischen Theologie stehen. Von andern Gesichtspunkten aus werden ebenfalls die Voraussetzungen der Pietas beleuchtet. So im Aufsatz von Jan Heinrich Waszink, der von der angeborenen Natur, von der angenommenen „zweiten Natur" und von der durch die Sünde geschädigten Natur handelt (30–38). Ebenso von Wolfgang Speyer in seinen Darlegungen über die Epiphanie-Vorstellung im Zusammenhang mit dem Krieg (55–77). Schließlich auch von Klaus Schmölle in seiner Studie über die christliche Geschichtsmetaphysik bei Klemens von Alexandrien (78–92). Die Bemerkungen von Otto Hiltbrunner über die Zusammenhänge der Umschriften der sog. Benedictus-Medaille und dem Brief 81,22 von Seneca können als Anhang des ersten Teiles betrachtet werden (114–117).

Der zweite Teil der Festschrift steht unter dem Titel „Frömmigkeit und Kirche". Hier werden vor allem Fragen aufgeworfen, die die Orthodoxie, d. h. einen besonderen Sinn der Wörter Eusebeia und Pietas betreffen. Zwei Beiträge befassen sich mit der Eusebeia bei Origenes. Der erste von Norbert Brox, in dem aufgezeigt wird, wie man unter Berücksichtigung der origenischen Spiritualität zu einer viel positiveren Beurteilung des von einer späteren Orthodoxie her verketzerten Alexandriners gelangen kann (140–154). In einem weiteren Sinne behandelt Maria Barbara von Stritzky die Eusebeia bei Origenes als die wahre Gottesverehrung. Es ist die höchste aller Tugenden, die im Zusammenhang der Lehre von der Teilhabe und Nachahmung Christi verstanden sowohl im Denken wie in der Tat realisiert werden muß (155–164). Zwei weitere Aufsätze betrachten das Problem der Orthodoxie vom Gesichtspunkt der Ketzertaufe bei Cyprian und Ambrosius: von Anne-Lenne Fenger (179–197), bzw. von demjenigen der Polemik und Gesetzgebung gegen den Donatismus: von Alfred Schindler (228–236). Die erste der beiden Studien hat das Verdienst, herauszustellen, daß die Auffassung des Bischofs von Mailand sich in Bezug auf die Ketzertaufe kaum von derjenigen des Bischofs von Karthago unterscheidet. Immerhin hätte bei der Behandlung der Tauflehre des zweiten die Gegenwart Christi mehr beachtet werden sollen. Das Problem der Ketzertaufe wird auch von einem anderen Gesichtspunkt angegangen. Joseph A. Fischer spricht davon in Rücksicht auf die ersten Konzilien im römischen Nordwest-Afrika (217–227). Leider geht er dabei zu wenig auf die politischen Modelle der kirchlichen Synoden ein. In den gleichen Zusammenhang können auch zwei Arbeiten hineingestellt werden, die sich mit dem Manichäismus auseinandersetzen. Erich Feldmann handelt von der Christus-Frömmigkeit der Mani-Jünger und berücksichtigt dabei in besonderer Weise den jungen Augustinus (198–216). Er kann sich dabei auf die eigenen Untersuchungen für seine umfangreiche Diss. über die Einflüsse des Hortensius und des Manichäismus auf Augustinus um 373 stützen. Carsten Colpe geht in seiner Arbeit über Bar Hebräus († 1286) der Frage nach, wie man viel später über den Manichäismus gedacht hat (237–242). Schließlich untersucht Jakob Speigl die Frage der Orthodoxie auch unter dem Gesichtspunkt von Tradition und Fortschritt bei Tertullian (165–173). Leider benützt er dabei die grundlegenden Ausführungen über nova et vetera bei J. C. Fredouille, Tertullien et la conversion de la culture antique (Paris, 1972), 235–300, nicht.

Am Anfang des zweiten Teiles steht im übrigen ein sowohl wegen seiner Thematik wie wegen seiner Dokumentation sehr beachtenswerter Artikel, der sich allerdings wenger leicht in den Zusammenhang von Eusebeia im Sinne von Orthodoxie einordnen läßt. Unter dem Titel „Noch einmal: das Problem der Anonymität und Pseudonymität in der christlichen Literatur der ersten beiden Jahrhunderte" verteidigt Kurt Aland seine früher geäußerte Auffassung, wonach es bei den ersten christlichen Schriften nicht auf den Namen des Vf.s ankommt, sondern es sich dabei um eine Geist-, d. h. Gottesrede handeln muß (121–139, vgl. bes. 134f). Wie weit diese These zu Recht besteht, soll hier nicht beurteilt werden. Auf jeden Fall hat Aland mehr als Recht, wenn er verlangt, daß man die Schriften, die damals in den christlichen Gemeinden entstanden und gelesen worden sind, im geschlossenen Zusammenhang verstehen muß (vgl. besonders die nützlichen Zusammenstellungen auf 127–130).

Im dritten Teil steht ein Gebiet zur Diskussion, das dem Jubilaren sicher immer besonders am Herzen lag, die Verehrung der Martyrer und Heiligen. Eine Reihe von Studien ist einzelnen Zeugnissen gewidmet. Willy Rordorf behandelt das Polykarp- und Pioniusmartyrium (245–249). Heinrich Kraft befaßt sich mit dem Brief der Gemeinden von Vienne und Lyon, allerdings im größeren Zusammenhang der Geschichte des Montanismus (250–266). Die in die von B. Kötting geleiteten „Münsterische Beiträge zur Theologie" aufgenommene Diss. von H. J. Jaschke, Der Heilige Geist im Bekenntnis der Kirche (Münster, 1976), hätte sicher geholfen, diese für die Kirchengeschichte und für die Entwicklung der Pneumatologie so wichtige Episode noch gründlicher zu erfassen (vgl. bes. Jaschke, 148–160). Theofried Baumeister spricht vom Martyrer Philemon (267–279, mit einer Abbildung). Baudoin de Gaiffier schließlich macht uns mit einer Heiligen aus dem 7. Jh., Angadrisma, bekannt (280–283). – Im weiteren gehen zwei Artikel auf größere Zusammenhänge der Heiligenverehrung ein. John M. McCulloh weist in seiner Arbeit „From antiquity to the middle ages: continuity and change in papal relic policy from the 6th to the 8th century" nach, wie sich unter dem Einfluß der Notwendigkeiten der päpstlichen Politik die altrömische Einstellung zur Translation der leiblichen Reste der Heiligen geändert hat (313–324). Louis Reekmans geht der äußerst interessanten Frage nach, wie sich im Vorderen Orient, später aber auch im Rheinland um die Wallfahrtsstätten herum die Siedlungen gebildet haben (325–355, mit verschiedenen Situationsplänen). – Von besonderem Interesse mag der Beitrag von Michaela Puzicha sein, in dem am Beispiel des zweiten Dialogs Gregors des Großen wichtige Aspekte der altchristlichen Hagiographie beleuchtet werden (284–312). Bei dieser sicher instruktiven und spirituell auch tiefen Arbeit kann man sich allerdings fragen, ob die Vf.in dem Problem der Historizität der Vita Benedicti nicht doch zu schnell ausgewichen ist. Schließlich kommt sie im letzten Punkt ihrer Zusammenfassung doch wieder darauf zurück, setzt dabei allerdings die Kenntnis der Regula Benedicti von seiten Gregors zu leicht voraus. Leider konnte sie für diese Fragen noch nicht alle Arbeiten von A. de Vogüé gebrauchen. Vgl. A. de Vogüé, La mention de la „Regula monachorum" à la fin de la Vie de Benoît (Grégoire, Dial. II, 36). Sa fonction littéraire et spirituelle: Regula Bendicti Studia 5 1978) 289–298, sowie Benedikt von Nursia: TRE 5 (1980) 538–549.

Das vierte Sachgebiet umfaßt unter dem Titel „Gelebte Frömmigkeit" vorerst einmal eine Reihe von Einzelfragen, deren Beant-

wortung für den Gesamtzusammenhang recht belangreich sind: die Hinweise von Klaus Thraede zum historischen Hintergrund der „Haustafeln des NT" (359–368), die Untersuchung von Josef Frickel über die frühchristlichen Auffassungen vom Zöllner als dem Vorbild von Demut und wahrer Gottesverehrung (369–380), die Arbeit von Friedrich Normann über die Laienfrömmigkeit bei Johannes Chrysostomus (399–410), leider ohne die Benützung der Studien von A.-M. Malingrey), die Studie von Christian Gnilka über die Tageslieder des Prudentius (411–446, mit 1 Tafel), die gründliche Quellenforschung zur Gebetsmaxime Benedikts „Mens concordet voci" von Winfrid Cramer, die die oben besprochenen Ausführungen von Hermann Dörrie in einem etwas anderen Licht erscheinen läßt (447–457. – Unter den frühen Texten könnte man auch 2 Klem 3,4 zitieren, wo es heißt, man soll Christus nicht nur mit den Lippen, sondern auch mit dem Herzen und dem ganzen Geist [διάνοια] ehren und dazu Jes 29,13 zitiert wird), sowie schließlich die biographische Notiz zu Eugenius II von Toledo von Hans-Joachim Diesner (472–480). Drei Aufsätze gehen über Einzelfragen hinaus. So die Bemerkungen von Wilhelm Schneemelcher zur Vita Antonii des Athanasius, die die Bedeutung des Kreuzes für die Abwehr der Dämonen herausstellen (381–392). Noch mehr die Untersuchung von Alfred Stuiber über die Entwicklung von der von der Synagoge übernommenen Psalmenlesung zum späteren Psalmengesang (393–398). Ebenso die Arbeit von K. Suso Frank, die das Vorwort der Regula Magistri in den Zusammenhang der altchristlichen Taufkatechese hineinstellt und damit auch einen Schlüssel für die Interpretation der Regula Benedicti gibt, auch wenn deren Prolog die vom Magister ausgeführte Erklärung des Herrengebetes nicht übernommen hat (458–471).

Der letzte Teil der Festschrift rundet das Thema von der Pietas von der Ikonographie und der altchristlichen Kunstgeschichte her ab. Es geht darin vorwiegend um sehr spezielle Fragen. Es kommen zur Behandlung: Der Sinn des „corna"-Gestus (Spott oder Abwehr?) durch Josef Engemann (483–498, mit Abb. von etruskischen Spiegelgravierungen und 5 Tafeln), die Interpretation des Sarkophages von Marcia Romania Celsa durch Paul van Moorsel (499–508, mit 6 Tafeln), die Christus-Petrus-Szene mit dem Hahn auf den frühchristlichen Sarkophagen durch Ernst Dassmann (509–527, mit 5 Tafeln), der Hintergrund des Nabuchodonosor-Bildes (Dan 3: Verweigerung der Anbetung des Bildes und frühchristliche Darstellung) durch Max Wegner (528–538, mit 4 Tafeln), die Bedeutung zweier Mensaplatten aus Syrien durch Thilo Ulbert (559–565, mit 3 Zeichnungen und 1 Tafel), die Ikonologie der Goldbrakteaten XVII und ihre Bedeutung für die Religionsgeschichte durch Karl Hauck (566–583), mit 7 Zeichnungen und 3 Tafeln), sowie die Darstellung der „Dexterarum iunctio" bei Giotto durch Renate Schumacher-Wolfgarten (584–593, mit 3 Tafeln). Doch in all diesen Spezialuntersuchungen werden immer auch weitere Horizonte, sei es in inhaltlicher, sei es in methodologischer Hinsicht, eröffnet. Das gilt schließlich auch von den Betrachtungen zur Madebakarte in Göttingen von Carl Andresen, in denen klar und deutlich wird, wie archäologische Zeugnisse auch geschichtliche Zusammenhänge in ein helleres Licht stellen können (539–558, mit einer Palästinakarte und einer doppelseitigen farbigen Tafel).

Mit dieser sehr summarischen Aufzählung der einzelnen Beiträge zur Festschrift Pietas ist natürlich der Reichtum des Sammelbandes kaum annähernd beschrieben. Auch die wenigen kritischen Bemerkungen zu einzelnen Studien werden nicht viel weiter helfen. Immerhin mögen sie beweisen, daß jeder, der sich für die Geschichte der frühen Christenheit interessiert, darin für seine eigenen Gebiete reiche Anregungen finden kann. In diesem Sinne verdienen gewiß die beiden Hrsg. unseren besonderen Dank dafür, daß sie sich die Mühe gemacht haben, diese Festschrift zu Ehren ihres Lehrers vorzubereiten.

Rom Basil Studer

Bauch, Andreas: **Quellen zur Geschichte der Diözese Eichstätt.** Bd II: Ein bayerisches Mirakelbuch aus der Karolingerzeit. Die Monheimer Walpurgis-Wunder des Priesters Wolfhard. – Regensburg: Pustet (1979). 372 S. mit 2 Faltkarten, 1 Kunstdruckblatt (Eichstätter Studien Neue Folge Bd XII) Lw. DM 24.80

Im Auftrag seines Bischofs Erchanbald (882–912) sammelte am Ende des 9. Jahrhunderts, zwischen 894–899, der aus dem ehemaligen Benediktinerkloster Herrieden zum Eichstätter Domklerus herübergewechselte Priester Wolfhard Berichte von Vorgängen, die sich am Heiligtum der hl. Walburga in Monheim, östlich von Eichstätt im Saalfeld gelegen, ereignet hatten und als Wunder der Fürbitte dieser Heiligen zugeschrieben wurden. Diese Mirakelsammlung aus einer an literarischen Erzeugnissen nicht gerade reichen Zeit war der Aufmerksamkeit der historischen Forschung bisher keineswegs entgangen. Schon 1887 hatte sich die Kirchengeschichtsforschung des schon früher edierten Werkes erneut angenommen. O. Holder-Egger hatte in Bd XV, 1 der Scriptores der Monumenta Germaniae Historica jene Teile des Textes kritisch ediert, die er für den Historiker als wichtig erachtete. Es liegt auf der Hand, daß eine so aufgrund subjektiver Kriterien veranstaltete fragmentarische Ausgabe angesichts der inzwischen gewandelten Einstellung zum historischen Wert hagiographischer Literatur des Mittelalters den heutigen Anforderungen nicht mehr genügen konnte. Mit der vorliegenden ersten wirklich brauchbaren, auf der besten Textüberlieferung aufbauenden Gesamtausgabe dieser Mirakelsammlung hat B. nicht nur diesen Mangel beseitigt, sondern zugleich auch die Augen geöffnet für den unschätzbaren historischen Wert dieser Quelle. – Im zweiten Teil seines Werkes bietet der Vf. den kompletten Text der vier Bücher der Miracula, wobei er sich der Wertung der handschriftlichen Überlieferung in der MGH-Ausgabe im allgemeinen anschließt (141–348). Zur leichteren Orientierung fügt er dem Text Seiten- und Zeilenzählung der früheren Teiledition bei. Die Textabschnitte, die Holder-Egger glaubte auslassen und durch Punkte ersetzen zu sollen, sind durch spitze Klammern gekennzeichnet. Außerdem ist der Text mit den Varianten der zweitbesten Handschrift versehen. Ein eigenes Kapitel III: „Textgeschichte und vorliegende Gesamtausgabe" (37–40) gibt die notwendigen Erklärungen zur Textgestaltung. – Dankenswerterweise bietet der Vf. parallel zu dem sehr schwer verständlichen lateinischen Text eine deutsche Übersetzung, deren Korrektheit er von seinem Kollegen Fr. Dörr überprüfen ließ (10). Schon diese beiden Leistungen, Edition und Übersetzung, verdienen dankbares Lob. – Aber der Vf. begnügt sich damit nicht. In umsichtiger und sorgfältiger Kleinarbeit führt er an den Text heran und erschließt fast erschöpfend seinen Inhalt in 14 einleitenden Kapiteln und in den zahllosen Anmerkungen zum Text. Die 14 Kapitel des „Kommentars" (19–140) sind der notwendige Zugang zum Verständnis des unserer heutigen rationalen Mentalität zunächst so fernstehenden Textes. Die Kapitel I–III befassen sich mit dem Vf., Wolfhard, und mit seinem Werk (19–40), wobei Kap. II (27–36), das „Wolfhards Arbeitsweise" analysiert, die besondere Aufmerksamkeit des Historikers verdient. Die Kapitel IV–XI (41–111) untersuchen, vom Allgemeinen zum Speziellen voranschreitend – eine Darstellungsweise, die der Vf. konsequent überall beibehält – die Mirakelbücher im großen Zusammenhang des mittelalterlichen Frömmigkeitslebens. Eingehend wird das Phänomen der mittelalterlichen Wallfahrt unter den verschiedensten auch soziologischen Gesichtspunkten untersucht (bes. VI.–VII. Kap. S. 53–67). Nach einer kritischen Würdigung des Wunderglaubens (VIII. Kap. S. 68–73) werden die „Heilungswunder" (IX. Kap. S. 74–90) und „Sonstige Mirakelgeschichten (XI. Kap. S. 108–111) analysiert und systematisch erfaßt (mit 3 Tabellen: S. 75–77; S. 83; S. 108f). Das X. Kap. „Medizinhistorische Anmerkungen" von Hubert Enzinger, Bad Wörrishofen (91–107) bietet den Kommentar eines Mediziners. Mit Interesse wird man ihn lesen und darin u. a. besonders die nachdenklichen S. 100–102 über die in IV, 12 berichtete Nahrungslosigkeit der Friderada aus Treuchtlingen (Text S. 324–338). Die letzten drei Kapitel des Kommentars behandeln neben der Geschichte und kulturhistorischen Bedeutung des Klosters und Wallfahrtszentrum Monheim (XII. Kap. S. 112–123) den „reichs- und kirchengeschichtlichen Hintergrund" (XIII. Kap. S. 124–135) und geben so dem zunächst unbedeutend erscheinenden Werk Wolfhards die historische Dimension. Dem dient auch, beschränkt allerdings auf den Gesichtspunkt der Kultgeschichte, das XIV. Kap. (136–139), dem die beiden am Schluß des Buches beigegebenen Karten über den Einzugsbereich von Monheim – Fernbezirke, Nahbereich – zugeordnet sind. – So wie jedes Kapitel des Kommentars verfügt auch die Textedition nach jedem einzelnen der 4 Bücher über einen ausführlichen Anmerkungsapparat. – Ein Literaturverzeichnis, das nicht die gesamt benutzte Literatur umfaßt (349–352) und durch das Abkürzungsverzeichnis (13f) zu ergänzen ist, sowie drei Register – je ein Orts- (355–358), Personen- (359–364) und Sachverzeichnis (365–372) – machen den reichen Inhalt von Text und Kommentar von

allen Fragen her leicht zugänglich. – Was das sorgfältig gearbeitete Werk so wertvoll macht, ist die mühevolle Umsicht, mit welcher der Vf. die Mirakelsammlung Wolfhards aufschließt und als beredte Quelle für sämtliche Aspekte der Lebenswirklichkeit am Ende der Karolingerzeit darstellt. Für Profan- und Kirchengeschichte, Frömmigkeit- und Kultgeschichte, Liturgie-, Kultur- und Medizingeschichte ebenso wie für Soziologie und Volkskunde wird man künftig Wolfhards Mirakelbuch mit größerem Nutzen als bisher zu Rate ziehen können und müssen. Dabei ist noch besonders die eher zögernde Zurückhaltung des Vf.s in der Deutung des Textes bemerkenswert, der sich allzuschnellen Schlußfolgerungen versagt. Es fällt schwer, angesichts solcher Leistung Kritik anbringen zu wollen. Es sind eher Wünsche, die zu formulieren gestattet seien: So hätte ein philologischer Kommentar mit einer lateinischen Wortliste am Ende des Buches dem Mediävisten noch zusätzliche Dienste leisten können. Die äußerst vorsichtige Art des Vf.s führt dazu, daß sowohl in den Kapiteln des Kommentars als auch in den Anmerkungen beider Teile manche Wiederholungen vorkommen, wo Verweisungen genügt hätten. Zudem erschwert die Sammlung aller Anmerkungen am Schluß eines jeden Kapitels bzw. nach jedem der vier Bücher die Benutzung des Werkes. Bei einer Neuauflage sollte man die Mühe nicht scheuen, die Anmerkungen auf die zugehörigen S. zu verteilen. – Noch als Anregung sei der Wunsch hinzugefügt, eine gesonderte Ausgabe von Text und Übersetzung gleichsam „in usum scholarum" zu veranstalten. Alles in allem, der Vf. legt eine in jeder Beziehung Maßstäbe setzende mustergültige Arbeit vor. „Die Gefahr, daß der Leser diese Wunderberichte nach der Lektüre weniger ‚Miracula' das Buch beiseite legt", wie der Vf. im Vorwort befürchtet (9), ist bei und nach dem vorliegenden Werk nicht mehr gegeben. Den wesentlichen Inhalt seines Kommentars hat der Vf. in einem lesenwerten Artikel veröffentlicht, der mit einer Reihe von Artikeln anderer Vf. zum 1200jährigen Gedächtnis des Todestages der hl. Walburgis 1979 erschienen ist: Monheim, ein Wallfahrtszentrum der Karolingerzeit. Frühe Walpurgisverehrung, in: Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige 90 (1979) 32–44.

Regensburg Karl Josef Benz

Evans, Gillian Rosemary: **Anselm and a New Generation.** – Oxford: Clarendon Press 1980, XVIII, 212 S. Ln £ 12.–

Hatte E. bereits in einer kurz zuvor erschienenen Monographie ihre Vertrautheit mit dem Werk Anselms von Canterbury bewiesen*, so versucht sie nun, die theologische Bewegung zu erfassen, die von Anselm bis zur Mitte des 12. Jh.s führt. Dies geschieht in der sympathischen Form, die uns in der angelsächsischen Forschung – hinsichtlich Anselms und seines geschichtlichen Kontextes besonders bei R. W. Southern – häufig begegnet: ein lebhaftes Interesse am historischen und philologischen Detail setzt neue Durchblicke auf die theologische Sache frei und verbindet sich vor allem mit dem Bemühen, auch für den Laien verständlich zu reden.

So beginnt der Vf. nach einem knappen Vorwort mit einem kleinen „Who's Who", in dem die Autoren, um die es vor allem geht, und die Schulen, an denen sie lehrten, kurz vorgestellt werden. Sie macht sodann, in der Einleitung und einem ersten Kapitel, den „Szenenwechsel" deutlich, von dem her die erstaunliche Verschiebung von Perspektiven verständlich wird, die in jener kaum mehr als eine Generation umfassenden Zeitspanne trotz im wesentlichen gleichbleibender theologischer Thematik stattfand. Die Atmosphäre, in der Anselms Hauptwerke – zumindest bis hin zum „Cur Deus homo" – entstanden, ist sehr verschieden von der rauhen Luft an den Kathedralschulen, wo Mobilität, Konkurrenz und intellektuelle Neugierde das Klima bestimmten. Dem Fragen aus der Mitte gefestigten Glaubens auf seinen rationalen Kern folgte ein Fragen oft nur um der neuen Möglichkeiten des Fragens willen, die das freiere Spiel der „artes", besonders der technisch versiertere Gebrauch der Dialektik nahelegte. Dem entspricht die Bevorzugung anderer und neuer literarischer Genera. Anselms Hauptwerke sind – wenn auch oft in dialogischem Aufbau – als Traktate verfaßt, in denen Schrift und Vätertradition am je systematischen Ort zur Sprache kommen. Die mannigfachen Formen von Schriftkommentaren und der variierende Zugang zu den Vätertexten in den folgenden Jahrzehnten sind ein Indiz für eine neue Weise des Fragens – in einem gewandelten Kontext von Lehren, Hören und Schreiben –, das noch nach dem entsprechenden Ausdruck ringt.

Die Erfahrung neuer Fragen vollzog sich nicht nur im „künstlichen" Rahmen des Studiums der Dialektik. Sie wurde auch an lebendigen Gesprächspartnern anderen Glaubens, besonders im Dialog mit den Juden, gewonnen. Während man – ein wenig später – den Vertretern des Islam über die Aristotelesüberlieferung vor allem als philosophischen Autoritäten begegnete, wurde der jüdische Glaube in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts als Frage nach dem Kern des christlichen Glaubens selbst empfunden. Wohl nie hatte der jüdische Dialogpartner im Blick des Christen eine größere Würde als dort, wo die Frage nach der Notwendigkeit von Menschwerdung und Kreuz vom gemeinsamen Blick auf den alleinigen und souveränen Herrn der Schöpfung und Geschichte, und nicht – wie dann schon bei Abälard – vorrangig vom „homousios hēmin" ausging. Interessante Einsichten in den (abbrechenden) Dialog mit den orientalischen Christen ergeben sich aus dem Vergleich der Schriften Anselms von Canterbury und Anselms von Havelberg über die Frage des „filioque" (41–59).

In einem zweiten Kapitel wird der Wechsel der theologischen Situation anhand der Beurteilung wissenschaftstheoretischer Fragen und der sich verändernden Argumentationsweisen aufgezeigt. Wo nahmen die „artes" ihren Ursprung? Wieweit lassen sich Grammatik und Dialektik auf den „Spezialfall Gott" übertragen? An solchen Fragen etwa entschied sich die jeweilige Position zum grundsätzlichen Verhältnis von Theologie und Philosophie, dessen Bestimmung durch die Vielfalt neuentdeckter Argumentationsmöglichkeiten sich weitaus schwieriger gestaltete als bei Anselm von Canterbury. Schwieriger als dort erschien damit auch die Abgrenzung der logischen Formen von Sophisma, Paradox und Widerspruch gegeneinander.

Das dritte Kapitel umkreist die soteriologischen Fragen, die seit dem Beginn des 12. Jahrhunderts in den Brennpunkt der Diskussion gerückt waren. Nach einem Blick zunächst auf Theologen, die in der unmittelbaren Nachfolge Anselms standen oder sich zumindest in der Linie seiner Gedanken bewegten, wird vor allem die Christologie Abälards der des hl. Anselm gegenübergestellt. Wie sich auch sonst häufiger in dieser Studie zeigte, überwiegt dabei das Interesse der Vf., unter den verschiedensten formalen Perspektiven das „Cur Deus homo" je lebendiger für sich sprechen zu lassen.

Damit ist schon angedeutet, wo Rez. die Stärke dieser Arbeit sieht: in den Partien, wo neues Licht auf die Denkweise Anselms von Canterbury fällt, weniger, wo die theologischen Ansätze der Folgezeit im Vergleich mit der Konzeption Anselms zur Sprache kommen. Der Vf. scheint auch in der Beurteilung dieses Neuen zu schwanken, das da in schwer greifbarer Gestalt an den Kathedralschulen Raum gewinnt. War es im letzten nur die größere intellektuelle „curiosity" (dieser Ausdruck begegnet allein sechsmal auf 194f!), die hier anstelle der gesammelten Kraft Anselmischer Theologie trat? Oder ging es um die Bewältigung einer vom theologisch-philosophischen Anspruch her so komplexen Aufgabe, vor der sich der methodische Ansatz Anselms als an sich unzureichend erweisen mußte? (Vgl. z. B. 6f, 68.) Mit der Beantwortung dieser Frage – vor allem, wenn man sie, wie Evans, in Zusammenhang mit der Not heutiger Pluralität bringt – entscheidet sich die grundsätzliche Einschätzung der systematischen Konzeption Anselms und ihres Werts für unsere eigene theologische Arbeit. E. berücksichtigt – im Unterschied zu R. W. Southern – wohl zu wenig die Wahl, die Anselms Weg in die klösterliche Stille in Bec (und nicht an eine der doch schon zu seiner Zeit blühenden nordfranzösischen Kathedralschulen!) darstellte und das bewußte Programm, das sich damit verband: angesichts eines der Kontrolle entratenden philosophisch-theologischen Fragens die Suche nach der „rectitudo voluntatis servata propter se ipsam" mit allen sich hieraus ergebenden Konsequenzen durchzuhalten.

Essen Hansjürgen Verweyen

* Anselm and Talking about God, Oxford 1978.

Hintner, Dietmar: **Die Ungarn und das byzantische Christentum der Bulgaren im Spiegel der Register Papst Innozenz' III.** – Leipzig: St. Benno 1976. XIX, 238 S. (Erfurter Theologische Studien Bd 35) kart. M 21.50

Die vorliegende Arbeit des Endre-von-Ivanka-Schülers ist ein Musterbeispiel dafür, wieviel Neues und bisher wenig Beachtetes aus schon längst erschlossenen Quellen herauszuholen ist, sofern ein Forscher mit Fleiß und Akribie an sie herangeht.

Die Zielsetzung des Autors ist auf der Grundlage der Sekundärliteratur und anhand der in den Vatikanischen Registern erhaltenen Korrespondenz Innozenz' III. (1198–1216) festzustellen, ob und welcher Art Beziehungen zwischen den Ungarn und dem byzantinischen Christentum der Bulgaren um die Wende vom 12. zum 13. Jh. existierten (18). Um das Ergebnis vorwegzunehmen, sei festgestellt: der Nachweis einer sehr engen politischen wie kirchenpolitischen Beziehung des ungarischen Königreiches zum

byzantinischen Christentum der Bulgaren, auf deren Grundlage Innozenz III. versuchte, eine Kirchenunion mit Rom, wenigstens jedoch eine Rückverbindung mit der abendländischen Kirche herzustellen, ist dem Vf. hervorragend gelungen.

Er stellt sich schon in dem einleitenden Forschungsbericht als ein souveräner Kenner der Quellen und der Sekundärliteratur vor. Daß er als Deutscher dabei auch die ungarische Sprache beherrscht und die ungarische Fachliteratur heranzieht, ist heutzutage selbst unter den Experten eine wahre Rarität. Freilich ging seit Fertigstellung des Manuskriptes (Juni 1974) die ungarische Forschung ein großes Stück voran und so fehlt heute in seinem Bericht sowie in seinen Schlußfolgerungen die Berücksichtigung einer ganzen Reihe von neuen Ergebnissen. (Hier sei auf einige grundlegende Arbeiten von Thomas von Bogyag, György Györffy – zusammenfassend besonders István király és müve, „König Stephan und sein Werk". Budapest 1977. S. 44–53, 539–540 – und Jenö Gutheil, Az Árpád-kori Veszprém. „Veszprém in der Arpaden-Zeit", Veszprém 1977, bes. S. 138–165, 280–286, hingewiesen.) Die Beweisführung des Autors besticht, auch wenn seine Liebe zum orthodoxen Christentum ihn ab und zu zu einer Fehlbeurteilung kontroverser Fragen verleitet (János Karácsonyi leugnete z. B. nicht die religiösen Beziehungen Ungarns zu Byzanz, sondern die Christianisierung Ungarns seitens der Byzantiner, 3–4).

In den folgenden vier Kapiteln geht der Vf. auf das eigentliche Thema, die Unionsbemühungen Innozenz' III. zu den Bulgaren, ausführlich ein. Da das seit 1186 entstandene Zweite Bulgarische Reich nicht nur eine lange gemeinsame Grenze zu Ungarn hatte, sondern auch im Begriffe war, den bisher unbestrittenen Machtbereich des Königreiches Ungarn auf dem Balkan streitig zu machen, so mußte auch die Unionspolitik des Papstes Rückwirkungen in der politischen und kirchenpolitischen Konzeption der ungarischen Könige haben. Die Ungarn führten schon 1202–1203 Kriege gegen die Bulgaren, dabei griffen sie auch tief in die Organisation der bulgarischen Kirche ein. Der Papst war bereit, um der Union willen, die politische Sachlage zugunsten der Bulgaren zu beurteilen. Er mußte jedoch bald einsehen, daß eine Politik, auch eine Unionspolitik, sich nicht im Rücken, sondern nur in Kooperation mit dem ungarischen König und dem Episkopat bewerkstelligen ließ. Die Interessen der Ungarn waren aber allererst politischer Natur, denn sie wollten die balkanischen Länder unter ihre Kontrolle bekommen. So nutzten sie die eingesetzten päpstlichen Unionsverhandlungen als Mittel zum Zweck aus, selbst die Forderung, die Weihen der bulgarischen Kirche durch ungarische Bischöfe spenden zu lassen, zielte auf diese Politik ab. Die päpstlichen Verhandlungen verliefen zwischen 1199 und 1204 in drei Etappen durch drei Legatensendungen. König Imre (1196–1204) setzte als Druckmittel die Gestattung oder das Verbot der Benützung des Transitweges durch Ungarn gegenüber den Legaten ein und so erwirkte er auf beiden Seiten Zugeständnisse. Als der Papst jedoch die Union selber gefährdet sah, wich er von seiner bisherigen Unionpraxis ab und gewährte den Bulgaren das Recht, in ihrem eigenen Ritus die Weihen selbst zu spenden. Die Folge war eine schwere Belastung der päpstlichen Beziehungen zu Ungarn, denn das Letztere sah in Bulgarien einen ernsthaften Konkurrenten auf dem Balkan erwachsen. Nun lenkte der Papst ein und beschwichtigte die Ungarn durch verschiedene Gunsterweisungen. So konnte im November 1204 die Union schließlich doch zustandekommen. Bei allen Gegensätzen zwischen Bulgarien und Ungarn war die Tatsache beachtlich, daß sich beide Völker noch als völlig gleichwertige Mitglieder des einen und einzigen Christentums betrachteten. Von einem Schisma war in der Praxis noch nichts zu spüren. Trotz der Union blieb jedoch Bulgarien aus der abendländischen Völkerfamilie ausgeschlossen. Bulgarien betrachtete zwei Jahre nach dem Abschluß der Union Ungarn immer noch als einen seiner lateinischen Gegner. So blieb die Union mit den Bulgaren eine Episode südosteuropäischer Kirchengeschichte. Zu berücksichtigen wäre vielleicht noch die einige Jahre später einsetzende große Missionstätigkeit der ungarischen Hierarchie im Kumanenland; folgerichtig stand das Königreich Ungarn und seine Kirche einer Balkanmission keineswegs ablehnend gegenüber.

Ist das Ergebnis dieser ungewöhnlich fleißigen und hervorragend belegten Untersuchung bestechend, so ist jedoch ihre Lektüre äußerst mühsam, ermüdend, ja sogar langweilig, weil ihre Methode dem Leser unzumutbar ist. Jedes päpstliche Dokument wird einzeln nach Inhalt, Intention und Aussagen eigens getrennt untersucht. Zwar werden dadurch neue Gesichtspunkte, Erkenntnisse sichtbar, jedoch auch ganze Passagen unnötigerweise wiederholt. Methologisch ist also die Arbeit nicht nur ungewöhnlich, sondern auch unpraktikabel. Dies schmälert die Verdienste des Autors kaum. Sein tragischer, früher Tod beraubte den wissenschaftlichen Nachwuchs der Byzantologie einer großen und berechtigten Hoffnung.

Bonn Gabriel Adriányi

Schröcker, Alfred von: **Ein Schönborn im Reich.** Studien zur Reichspolitik des Fürstbischofs Lothar Franz von Schönborn (1655–1729). – Wiesbaden: Steiner 1978. VIII, 148 S. (Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit, H. 8) kart. DM 38.–

Worauf sich die „Studien zur Reichspolitik des Fürstbischofs Lothar Franz von Schönborn" besonders konzentrieren, erläutert Vf. in seiner Einleitung durch zwei wichtige Präzisierungen. Danach liegt bei der Untersuchung der von Schönborn vertretenen Kurmainzer und Bamberger Reichspolitik (die beiden Reichsstände werden als die reichspolitisch handelnden Subjekte gesehen) der Akzent nicht auf den historischen Einzelheiten oder auf bestimmten Vorgängen. Erforscht werden soll vielmehr das, was hinter diesen Erscheinungen als das eigentlich bewegende Interesse steht. Nicht „Ereignisgeschichte" will die Studie betreiben, sondern Interessen-, Struktur- und Problemuntersuchung. Das Materialobjekt der Studie sind einige exemplarisch stehende Aspekte der genannten Reichspolitik, letztere für Vf. nicht nur verstanden als bloße Diplomatie, sondern auch in enger Beziehung stehend zu dem weiten Feld der sozialen und ökonomischen Bedingungen.

Bevor sich dann Vf. seiner eigentlichen Thematik zuwendet, der Reichspolitik des Schönborn und seiner politischen Vertrauten nämlich, analysiert und diskutiert er deren Reichsverständnis, dem nach ihm nebst förderativer Reichsauffassung reichsständisch orientiertes absolutistisches Machtstaatsdenken zugrunde liegt, Macht dabei verstanden als das Gesamt des wirtschaftlichen, militärischen und diplomatischen Entscheidungs- und Durchsetzungsvermögens (8). Zu einem Zentralpunkt der gesamten Studie stößt er vor, wenn er dann, in Anlehnung an Differenzierungen und den Sprachgebrauch heutiger Politikwissenschaftler, für das 18. Jh. unterscheidet in Reichsform („Verfassung") und Reichswirklichkeit, die „forma imperii", gewachsen aus dem traditionellen Gesamt von Rechtssätzen, von der Wirklichkeit überholt sieht und von daher ausgehend das Kurmainzer Reichsverständnis funktional interpretiert, d. h. in die Aufgabe genommen, unter allen Umständen die bestehende Reichsform gegen alle Bestrebungen einer Änderung oder Angleichung an reale Machtverhältnisse zu verteidigen, und zwar weil nur in der unveränderten Ordnung und Reichsform die eigenen familiären, konfessionellen und reichsständischen Interessen nachhaltig zu verwirklichen seien (8–14). Nach Vf. fungiert somit für Mainz die Reichsform als Mittel, um eigene Belange durchzusetzen. Folgerichtig sieht er die von dem Schönborn vertretene Kurmainzer und Bamberger Reichspolitik daraufhin angelegt, einen stets befürchteten Umsturz des Reiches, herbeigeführt im Innern durch die „potentiores" oder die großen armierten Reichsstände, allen voran das protestantische Brandenburg-Preußen, und von außen her vornehmlich durch Frankreich, zu verhindern.

Am Beispiel der von Mainz intensiv betriebenen Kreisassoziationen (25–47), des themen- und nuancenreichen Verhältnisses von Kurmainz zum Wiener Hof (48–65), der diversen kurmainzischen Stellungnahmen und Aktivitäten zur kaiserlichen Ständigen Wahlkapitulation (119–123) und zu den wichtigen und Mainz besonders tangierenden Reichsinstitutionen wie Reichserz- und Reichsvizekanzleramt, Reichstag, Reichshoftag und Reichskammergericht (83–119) versucht Vf., die von ihm vertretene Furcht- und Verhinderungstheorie zum Zwecke der Sicherung und Wahrung der Schönbornschen, der kurmainzischen und reichsständischen Interessen ausführlich nachzuweisen. Nach jedem Abschnitt kommt er in den Zusammenfassungen stets zum gleichen Ergebnis: die Grundmaximen aller Kurmainzer Reichspolitik sind Selbsterhaltung und Selbstbehauptung, und zwar im Rahmen der gegebenen Reichsform, die als der sicherste Garant für die Verwirklichung und Durchsetzung der eigenen Interessen verteidigt und geschützt werden muß.

Diese Ergebnisse üben, wie des Vf.s Forschungssatz, methodisches Vorgehen, Stoffbeherrschung, Theorien und Thesen über-

haupt, eine gewisse Faszination aus. Die vorliegende Studie, gespickt mit reichem Detailwissen und über weite Strecken hinweg an der direkten Quelle orientiert, weiß wichtige Aussagen zu machen und regt an zu neuem Überdenken bestehender und nicht selten verkrusteter historischer Meinungen und Vorstellungen. Und dennoch überzeugt sie nicht ganz. Ihre Ergebnisse scheinen zu glatt, die Haus-, System-, Standes- und Territorialinteressen der in Mainz politisch Agierenden treten zu dominant auf und werden zum fast alles bestimmenden Faktor. Lothar Franz und die Seinen werden kaum noch aus rein standesegoistischem Denken und Taktieren entlassen. Sicher wollten Kurmainz und die übrigen Reichsstifte keine institutionelle Veränderung, weil damit für sie reale Gefahr bestand, von den großen Armierten verschluckt zu werden. Doch daraus zu schließen, ihr Reichsverständnis sei nur noch von der Funktion her bestimmbar, und die Angst vor dem Umsturz, näherhin noch die Angst des etablierten Adels (ein vom Vf. häufig verwandter Begriff) vor dem sozialen Abstieg, sei der Schlüsselbegriff zum Verständnis der kurmainzischen Reichspolitik, dürfte eine zu eingeengte Betrachtungsweise sein.

Trotz dieser kritischen Anmerkung gebührt Schröcker für seine gediegene und engagierte Studie Anerkennung und Dank.

Mainz Friedhelm Jürgensmeier

Bierbaum, Max / **Faller,** Adolf: **Niels Stensen. Anatom, Geologe und Bischof.** Mit einem Kapitel von Anne-Liese Thomasen: Der Wandel des Stensenbildes – Münster: Aschendorff, 2., umgearbeitete und erweiterte Auflage (1979), XI, 203 S. Lw. DM 48.–

Adolf Faller, seit vielen Jahren ausgewiesen als Fachmann für Niels Stensens naturwissenschaftliches Werk, legt Max Bierbaums verdienstvolles Stensenbuch in einer Neuauflage vor. Ohne den von Bierbaum gesteckten Rahmen wesentlich zu überschreiten, hat er dem Text eine gründliche Überarbeitung widerfahren lassen und ihn dem Stand der Forschung entsprechend erweitert. F. hat versucht, B.s Darstellung weitestgehend zu übernehmen, sie aber vielfach gestrafft und um manche Ausschmückung gekürzt. Die Hand des Mediziners ist besonders bei naturwissenschaftlichen Details zu spüren.

Hatte B. Stensens Weg als Naturwissenschaftler deutlich von seinem Wirken in der Kirche abgehoben, so gibt F. diese Zweiteilung auf, um die innere Einheit der Person und des Wirkens von Stensen deutlich zu machen. Diese Sicht zeigt sich auch im veränderten Untertitel, der von Stensen als „Anatom, Geologe und Bischof" spricht und nicht mehr auf einen Weg „von der Anatomie zur Theologie" abhebt.

F.s Kapiteleinteilung folgt praktisch B.s Aufriß. Nach der Übersicht über die anatomischen Forschungen fügt er zwei zum Teil neue Abschnitte über Stensen als Geologen und seine Stellung zur Philosophie ein. Er schildert den Weg zur Konversion, Stensens Wirken als Bischof bis zu seinem Tod im fernen Schwerin, schließt eine Würdigung seiner Theologie an, wobei er stärker als B. Stensens Bedeutung für die Ökumene hervorhebt, und sammelt in einem letzten Kapitel Urteile im Blick auf den Seligsprechungsprozeß und Stensens heutige Aktualität. Eingefügt ist ein kurzer Abschnitt von Anne-Liese Thomasen, Kopenhagen, über den Wandel der Stensendarstellungen. Ihrer Mitarbeit ist auch die ausführliche, gut geordnete Bibliographie am Ende des Bandes zu verdanken.

Der Wert des Buches liegt auf der Hand. Es bietet zuverlässige erste Informationen über die Persönlichkeit Stensens und weckt weiteres Interesse. Vom Rahmen her muß freilich manches zu allgemein bleiben, seien es die Ausführungen zur Philosophie oder die Seiten über seine theologischen Ansätze. Die erzählende Methode des Buches führt eher zu einer Aneinanderreihung als zu einer durchdringenden Darstellung. Ebenso wünschte man sich einen bescheidenen Anmerkungsapparat, der die jeweiligen Behauptungen und Erklärungen belegt. Trotz der angedeuteten Grenzen bleibt das Buch für den Stensenfreund unverzichtbar. Es gehört neben den Arbeiten von G. Scherz zu den Grundlagen, auf denen die weitere Beschäftigung mit Stensen aufbauen muß.

Dem Rez. ist aufgefallen, daß Stensens berühmtes Gebet einmal richtig (100) und zweimal falsch übersetzt ist (X, 177). Es muß heißen, daß dem Geist der Gedanke nicht ohne Gottes Willen gelingt.

Münster Hans-Joachim Jaschke

Weber, Christoph: **Kardinäle und Prälaten in den letzten Jahrzehnten des Kirchenstaates.** Elite-Rekrutierung, Karriere-Muster und soziale Zusammensetzung der kurialen Führungsschicht zur Zeit Pius' IX. (1846–1878). Stuttgart: Hiersemann 1978. XXXI, VII, 833 S. (Päpste und Papsttum Bd 13, I und II). 2 Halbbände.

W., der sich schon in seinen Büchern über die Beilegung des Kulturkampfes (1970) und über Leo XIII. (1973) als vorzüglicher Kenner der römischen Kurie, ihrer Politik und ihrer Organisation im 19. Jahrhundert erwiesen hatte, geht in diesem gewichtigen Doppelband über die bisherigen Fragestellungen der Forschung weit hinaus. Er beschreibt das kuriale und kirchenstaatliche Regierungssystem, wie es sich seit dem späten 16. Jahrhundert herausgebildet hatte, samt seiner sozialen Voraussetzungen und Konsequenzen. Als erster bietet er eine (auch von neueren italienischen Arbeiten nicht erbrachte!) Sozialgeschichte des Kirchenstaates, vor allem seiner Führungsschichten, die wegen deren Verflechtung mit den Eliten benachbarter Staaten umfangreiche Materialien für eine Sozialgeschichte der italienischen Oberschichten insgesamt in den Jahrzehnten des Risorgimento aufbereitet. Die Methoden der modernen Eliteforschung werden auf die traditionale Führungsschicht des Kirchenstaates angewendet. Die soziale Herkunft der Bürokratie und die Laufbahnstufen bis in die Spitzenpositionen, die Gruppenbildungen und die darin ausgedrückten Interessen, außerdem verwandtschaftliche und regionale Verflechtungen werden gründlich recherchiert und analysiert. Der besondere Wert des Werkes liegt darin, daß W. sich mit solchen Analysen nicht begnügt, sondern politisch oder ideologisch motivierte Gruppenbildungen und Spaltungen einbezieht; so kann er nachweisen, daß und wie im 19. Jahrhundert die neuen Spannungen um Staatserhaltung oder Nationalbewegung, um konservativere oder liberale Kirchlichkeit die alten sozialen Zuordnungen überlagert haben.

Von den vier Teilen des ersten Teilbandes behandelt der erste und umfangreichste (11–183) die soziale Schichtung Roms und des Kirchenstaates und darüber die Zusammenhänge zwischen Staat und Gesellschaft. Dabei wird u. a. aufgewiesen, daß der Hochadel, der in der Hauptstadt seine Grundrenten verzehrte und auf dem Land wenig investierte, etwa in der Mitte zwischen altem Feudaladel und modernem Agrarkapitalismus stand und daß diese Mitte durch Fideikommisse bestimmt war, welche eine statische Ordnung begründeten. Diese ist ebenso charakteristisch für ganz Mittel- und Unteritalien wie die Bedeutung der Familienstruktur überhaupt; sie galt auch im Bürgertum, dessen vermögendere Angehörige (so aus Familien von Juristen und Landpächtern) mehr Aufstiegschancen hatten, als meist angenommen wird. Da der Eintritt in die Prälatur u. a. von Nachweis eines recht hohen Vermögens abhing, dominierten freilich die Oberschichten. Hierüber wie über die Prälatur als nichtspezialisierte, homogene Regierungs- und Verwaltungselite wird sodann ebenso ausführlich berichtet wie über „Familienprälaturen", Karrieremuster und die höchst komplizierten Einkommensverhältnisse.

Der zweite Teil (185–264) behandelt einzelne Karrieren: Hofprälaten und Nuntien, Delegaten (Provinzgouverneure) und Kammerkleriker, Richter an kurialen Gerichtshöfen, Kongregationssekretäre, Konsultoren und Diözesanbischöfe, wobei zwischen diesen und der römischen Prälatur eine Kluft bestand: Einerseits haben von den insgesamt 124 kirchenstaatlichen Kardinälen aus der Zeit Pius's IX. nicht mehr als 26, etliche davon nur kurze Zeit, einem Bistum vorgestanden; andererseits verstand es die römische Prälatur, die einträglichen Bistümer des Kirchenstaates mit Männern aus ihren Reihen zu besetzen.

Im dritten Teil (265–355) werden Parteiungen und politische Entwicklungen im Kardinalskollegium geschildert: konservative, gemäßigt-liberale und antijesuitische Kardinäle, sodann die auf das erste vatikanische Konzil und den Untergang des Kirchenstaates hinweisenden Zuspitzungen der 1860er Jahre und die Zeit der Stagnation zwischen 1870 und dem Tode Pius' IX. Ohne die üblichen Klischees werden Persönlichkeit und Regierungssystem Antonellis dargestellt, der die „grossa borghesia" verkörperte und nur zu Reformen im Rahmen der traditionellen Herrschaftsverhältnisse bereit war. Die Kirchenregierung überließ er dem Papst, aber die Politik des Staates bestimmte er allein; an die Spitze der inneren Verwaltung berief er tüchtige private Gefolgsleute, auch wenn sie nicht integer waren; zu Nuntien bestellte er unbedeutende Männer, die ihm nicht gefährlich werden konnten; alle potentiellen Konkurrenten schaltete er systematisch aus; im Kardinalskolleg dominierte das Mittelmaß!

Der vierte Teil (357–420) zieht die Schlußfolgerungen: Nicht das adelige Übergewicht in Kardinalskollegium und Prälatur, sondern die Regierung einer fest geschlossenen Kaste, in die man nur kooptiert werden konnte, hat im 19. Jahrhundert den unüberbrückbaren Gegensatz zwischen Staat und Gesellschaft im Kirchenstaat begründet, dem andererseits bescheinigt wird, daß er keine Theokratie darstellte und daß seine Staatlichkeit früh und hoch entwickelt war.

Im zweiten Teilband sind hervorzuheben die „Biogramme" der 124 Kardinäle (421–529), von denen 26 dem höchsten, 34 dem hohen, ca. 30 dem niederen Adel entstammten. Nicht nur die einzelnen Karrieren werden darin rekonstruiert; W. gibt auch instruktive Auskünfte zur Geschichte der jeweiligen Familien samt ihrer früheren und späteren Beziehungen zur Kurie und überhaupt zur Politik, nur das Nebeneinander italienischer und deutscher Amtsbezeichnungen wirkt störend. Es folgen ein Quellenanhang (531–764) mit vierzehn umfangreichen Dokumenten, meist „Tableaus des Cardinaux" aus der Feder französischer, österreichischer und bayerischer Diplomaten sowie bisher unbekannte Aufzeichnungen eines sehr gut informierten Insiders (Mons. T. Bellà), schließlich Stammtafeln kardinalizischer Familien (765–820).

Insgesamt ein vorzügliches, durch Register gut erschlossenes Werk, dessen reiche Bibliographie etliche Aspekte der inneren Geschichte Italiens im 19. Jahrhundert erschließt.

Passau Rudolf Lill

Kirche und Staat in der Bundesrepublik Deutschland 1949–1963, in: Beiträge zur Katholizismusforschung, Reihe B, hrsg. von Anton Rauscher in Verbindung mit C. Bauer, B. Casper, A. Hollerbach, A. Langner, H. Maier und K. Repgen, Paderborn-München-Wien-Zürich, Schöningh 1979, DM 21.80

Zunehmend richtet sich das Interesse der zeitgeschichtlichen Forschung auf die Jahre des „Wiederaufbaus" nach 1945. Der Arbeitskreis „Deutscher Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert" hat demgemäß sein drittes Symposion über „Kirche und Staat in der Bundesrepublik Deutschland 1949–1963" vom 12.–14. Oktober 1978 in Augsburg gehalten, dessen Referate und Diskussionen (Zusammenfassung) in dem vorliegenden Band dokumentiert sind. Es ist einhellige Auffassung aller Beteiligten, daß die „Ära Adenauer" von der Verabschiedung des Grundgesetzes 1949 bis zu Beginn der 60er Jahre eine Periode umschließt, deren staatskirchenrechtliche Regelungen im Geiste freundschaftlicher Kooperation zwischen Staat und Kirche getroffen wurden; diese bestimmen bis heute das Verhältnis zwischen Staat und Kirche in der Bundesrepublik Deutschland.

Während der Direktor des Instituts der deutschen Bistümer für Staatskirchenrecht, der Augsburger Professor Joseph Listl SJ, nachzeichnet, wie facettenreich und umfänglich die Klärungen und Regelungen verfassungs- und vertragsrechtlicher wie auch gesetzlicher Art in diesem Zeitraum waren, skizziert sein Augsburger Kollege Karl Forster Entwicklungslinien, die im Ausbau und in der Stabilisierung einer neuen gesellschaftlichen Präsenz des Katholizismus bestanden, bis Ende der 50er Jahre neue Orientierungen sich anzeigten. Nach der Übernahme der Weimarer Kirchenartikel in das Grundgesetz von 1949 war die für die weitere Entwicklung des Staatskirchenrechts folgenreichste Entscheidung das Urteil des Bundesverfassungsgerichts von 1957, das nach langen Auseinandersetzungen in einer gewundenen Entscheidung die Fortgeltung des Reichskonkordats von 1933 bestätigte. Auf diesem kirchenpolitischen Gebiet ist es vor allem der langjährige Leiter des Kommissariats der deutschen Bischöfe in Bonn, Prälat Wilhelm Böhler, gewesen, der durch seine Persönlichkeit, seine Verbindungen und Kompetenzen dieser Zeit seinen Stempel aufdrückte. Den institutionalisierten Kontakten zwischen Kirche und staatlich-politischen Instanzen in ihrer Geschichte, ihrer jeweiligen Art und ihren rechtlichen Grundlagen geht Dr. Johannes Niemeyer, stellvertretender Leiter des Kath. Büros in Bonn, nach.

Ein früher Streitpunkt der Auseinandersetzungen zwischen Staat und Kirche, in denen die evangelischen Kirchen andere Wege gingen, war die Frage der Konfessionsschule und der konfessionellen Lehrerbildung. Schon bei den Verfassungsberatungen hatte das Recht der Eltern auf die Erziehung ihrer Kinder und die Wahl des weltanschaulichen Schultyps eine nicht unbedeutende Rolle gespielt, an der das Zentrum, aber auch z. B. der Bischof von Münster, Dr. Michael Keller, das Grundgesetz scheitern lassen wollten. Der notdürftige Verfassungskompromiß kam am Ende der Ära Adenauer ins Wanken; in allen Bundesländern traten in den 60er Jahren neue Regelungen in Kraft. Zu diesem Themenkomplex äußert sich der ehemalige Vorsitzende der Schulkommission der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof em. von Aachen Dr. Johannes Pohlschneider, der aus eigenen Erfahrungen vom „Schulkampf" berichten kann.

Besonderen Reiz erhält der vorliegende Band durch den Beitrag des Bonner Staats- und Kirchenrechtlers Ulrich Scheuner, der die Stellung der evangelischen Kirche und ihr Verhältnis zum Staat in der Bundesrepublik Deutschland für denselben Zeitraum untersucht. Bei unterschiedlicher Ausgangslage verliefen Entwicklungen und Strömungen oft anders als in der katholischen Schwesterkirche. Einerseits wirkten die Auseinandersetzungen im Verhältnis zum NS-Staat noch erheblich nach, andererseits waren – im Gegensatz zur Weimarer Zeit – jetzt die evangelischen Kirchen Vorreiter vertragsrechtlicher Vereinbarungen zwischen Staat und Kirche (Loccumer Vertrag von 1955).

Es ist ein Verdienst des Arbeitskreises „Deutscher Katholizismus", frühzeitig durch Symposien und Publikationen diese Zeit nach 1945 zum Gegenstand wissenschaftlicher Forschung gemacht zu haben, zumal die damals gesetzten Wegmarken und Entscheidungen noch kräftig in die Gegenwart hineinwirken. Man darf erwarten, daß der Arbeitskreis auch in Zukunft noch interessante Entwicklungen und Aspekte des Katholizismus dieser Zeit untersuchen und publizieren wird.

Münster Heinz Mussinghoff

Dembowski, Hermann: **Menschliches Leiden und der dreieinige Gott.** – Freiburg/Schweiz: Imba (1978). 92 S. (Imba impulse. 10) kart. DM 9.80

Die hier angezeigte Schrift stellt die erweiterte Fassung eines mehrfach gehaltenen akademischen Vortrags dar (7). Sie ist in einem flüssigen, um Anschaulichkeit bemühten Stil verfaßt und in drei Hauptkapiteln untergliedert, 1: „Menschliches Leiden als Provokation der Christenheit" (9–30), 2: „Die Antwort der Christenheit: Der Trost Gottes" (31–65), 3: „Die Antwort der Christenheit: Die Provokation Gottes" (66–91). Der Argumentationsgang läßt sich etwa folgendermaßen skizzieren: Das vielgestaltige Phänomen des menschlichen Leidens wird im 1. Kapitel in eindringlichen und bisweilen drastischen literarischen Beispielen vor Augen geführt (Peter Handke, Max Frisch, Carolina Maria de Jesus u. a.). Das Interesse zentriert sich dann um Hiob, der zu einer Symbolgestalt menschlichen Leids stilisiert wird: „Hiob geht durch die Zeiten. Man trifft ihn allerorten. Er ward von den Assyrern massakriert und als Ketzer verbrannt, als Jude vergast, als Systemkritiker eingesperrt und als Neger gelyncht. Er verhungert in Indien und resigniert in Prag" (22). Die Christen, so D., haben auf die Frage des in der Geschichte leidenden Hiob in zweifacher Form zu antworten versucht: im tätigen Mit-leiden (28f: französische Arbeitspriester, Elisabeth v. Thüringen, Kolping, Florence Nightingale usf.) und dadurch, daß sie den „Trost Gottes" (30) versprachen. Was letzteres bedeutet, soll im 2. Kapitel untersucht werden. D. nimmt sich (allerdings ohne nähere Kenntlichmachung) die Lehrmeinung vor, welche „in den klassischen Dogmatiken" (33) zu finden ist: „Dem Vater schrieb man die Schöpfung der Welt ... zu, dem Sohne ... die Erlösung der Menschheit, dem Heiligen Geist die Spendung neuen Lebens" (31f). Die sich daraus ergebende dreifache ‚Tröstung' wird einer kritischen Beleuchtung unterzogen. D. meldet seine Vorbehalte an; die „fromme Ergebung" (36) fordernde dogmatische Leideserklärung bleibt ihm „problematisch" (36). „Den Leidenden", meint er, „betrügt sie um sein Leiden, sie will es klein machen, ausstreichen, ohne es ernst genommen zu haben. Sie läßt den Leidenden allein unter dem kalten Himmel umfassender Sinn- und Ordnungshorizonte, sie führt ihn in Isolation, Resignation, Apathie" (36). Sie brachte zudem „furchtbare Entgleisungen" (45) hervor (sadomasochistische Erscheinungen wie Geißlerzüge, Raubzüge der Konquistadoren, Ketzer- und Hexenverbrennung usw.). Kurzum: „Hiob klagt sein Leid. Die Christenheit hat ihn vom dreieinigen Gott her zu trösten versucht. Hiob widerspricht diesem Trost" (65).

Im 3. Kapitel versucht D. über die „billige Vertröstung" (66) traditioneller Trinitätstheologie hinauszukommen und dem leidenden Hiob eine neue Antwort zu geben. Er will nicht bei den „Ergebnisformeln" der trinitarischen Dogmenentwicklung einsetzen (67), sondern die Trinitätslehre „von der Christologie her ... er-

schließen" (68); er will, anders formuliert, nicht von der „apathische(n) Jenseitigkeit" (68) des dogmatischen Gottesverständnisses, sondern „vom Geschehen" der „Selbstauslegung" Gottes „in Jesus Christus" (68) einen Trost zusprechen. Nichtsdestoweniger geht er von einer dogmatischen „Ergebnisformel" aus, die der Auseinandersetzung mit den Arianern (4./5. Jh.) bzw. den antitrinitarischen Sozinianern (16./17. Jh.) entstammen könnte: „Jesus Christus ist Gott selbst" (69). Die wohl erhebliche Distinktion zwischen menschlicher und göttlicher Natur außer acht lassend, folgert er daraus: „In Jesus Christus leidet Gott" (69) (D. versucht auf diese Weise offensichtlich, die apostrophierte „apathische Jenseitigkeit" Gottes zu überwinden. Den sich aus seinen Voraussetzungen ergebenden Schluß, daß, wenn der göttliche Christus am Kreuz wirklich gelitten hat und gestorben ist, Gott tot sein müsse, zieht er allerdings nicht mehr. Es findet sich bei ihm auch keine Andeutung einer trinitarischen Interpretation des Passionsgeschehens, wie sie etwa Origenes versucht hat; vgl. etwa Sources chrét. Bd 67, 70–73. – Sollte man das Axiom ‚Corruptio optimi pessima' so schnell beiseite lassen?)

D. ist primär am ‚Geschehen' im Sinne des (bloßen) geschichtlichen Ereignisses interessiert. Er meint, sich von daher über die Notwendigkeit ontologischer Prioritätsbestimmungen hinwegsetzen zu können, er meint, die Frage nach dem Möglichkeitsgrund der in Geschichte geschehenden ‚Selbstauslegung' Gottes ausblenden zu können und kommt so zur Auffassung, daß (die beiden göttlichen Personen) „Vater und Geist ... Aspekte des Wirkens Jesu Christi" darstellen (78). (Im Hintergrund der D.schen Ausführungen steht also das Problem einer einsichtigen Verhältnisbestimmung von ‚metaphysischer' und sog. ‚heilsgeschichtlicher' Trinitätsauffassung. Hinsichtlich dieses Dilemmas neuerer Trinitätstheologie vgl. M. Schmaus, Die Denkform Augustins in seinem Werk de trinitate. München 1962. – Die kennzeichnende Dimensionsverwechslung wird ebd. S. 23 angedeutet: „Es ist Augustinus nicht vollkommen gelungen, das Metaphysische in das Heilsgeschichtliche zu integrieren". Als ob Augustinus überhaupt je auf die Idee gekommen wäre, so etwas versuchen zu wollen!) Wie es scheint, wäre es, um das Problem der genannten Verhältnisbestimmung angehen zu können, doch notwendig und hilfreich, Denkansätze der spekulativen Metaphysik – Begriffe wie ‚analogia entis' bzw. ‚analogia trinitatis' (ein Beispiel dafür unten) – in die Überlegung aufzunehmen. Weltgeschichte und das menschliche Leid in ihr müßten dann nicht der Horizontlosigkeit des sich zu verabsolutieren versuchenden Zeitlichen und dem bloßen Aktionismus verfallen (vgl. etwa 79 u. 86). Das menschliche Leben wäre dann nicht – substanzlos – als „Geflecht von Relationen" (16) zu bestimmen; im Trinitarisch-Absoluten könnte es seinen vorgängigen Seinsanfang, seine gestaltende Mitte und seinen erfüllenden Abschluß finden. Der von Nietzsche erkannte ‚circulus vitiosus' des Weltenlaufes ließe sich auf die von D. unbeachtete, integre und von daher Leiden wahrhaft zu überwinden vermögende intertrinitarische ‚circulatio' zurückbergen. Die ‚Tiefe' der „tiefe(n) Diesseitigkeit", die D. im Anschluß an D. Bonhoeffer für das Christentum seiner Vorstellung vindiziert (74), ließe sich mit diesem absolut jenseitigen – und d e s w e g e n ‚tief' immanenten – innergöttlichen Liebes- und Erkenntnisvollzug identifizieren. (Überhaupt hätte D. wohl zu beachten, daß Korrelativa wie ‚Diesseits' und ‚Jenseits' in sich sinnlos werden, sobald man sie aus ihrer Korrelation – wie immer diese auch näher zu bestimmen wäre – herauslöst und in vordialektischer Weise auffaßt.) Mit der intendierten Abwertung des ‚Jenseitigen' bzw. Aufwertung des ‚Diesseitigen' (vgl. 62, 68, 74f, 88, 90f) erweist sich D. unversehens (und wohl auch unbeabsichtigt) als Spätling im nihilistischen Experiment, „der Welt d e n Sinn zu geben, der sie nicht zu einem bloßen Durchgang in ein Jenseits herabsetzt" (vgl. M. Heidegger, Nietzsche II, Pfullingen 1961, 81).

Man kann D. ohne weiteres zustimmen, wenn er auf die „Entgleisungen" christlicher Lebensführung hinweist. Er demonstriert damit, daß die christliche Lehre fortwährend ideologiegefährdet ist und in manchen geschichtlichen Phasen tatsächlich wohl auch in Ideologie umgeschlagen ist. (D.s Darlegungen könnten eine aufrüttelnde und in manchen Fällen reinigende Funktion haben.) Die Frage ist nur, ob dafür, wie er es hinstellen möchte, die traditionelle Trinitätstheologie (zumal in ihrem genuinen Denkvollzug) verantwortlich zu machen ist (vgl. 31), ob nicht grobes Pauschalieren vorliegt, wenn diese als „mehr oder weniger" gescheitert betrachtet wird (31), wenn behauptet wird, daß die trinitarischen Lehrsätze „in frommem Unverstand eins und eins und eins ist eins zählen!" (67). Gewiß, der von D. abgelehnten (und leider nicht durch Besseres ersetzten) Trinitätsspekulation ging es um die Einheit, doch nicht um die Einheit eines drei-gespaltenen Gottes, sondern um eine in sich differenzierte Einheit und deswegen – weil die Differenz darin als beständigendes Drittes gedacht wird – um die Einheit als seiende Gedoppeltheit trinitarischer Selbstbezüglichkeit. (So etwa könnte wohl der Augustinische Begriff der ‚distinctio inseparabilis' ausgelegt werden; vgl. Conf. 13,11,12; dazu R. Berlinger, Augustins dialogische Metaphysik. Frankfurt/M. 1962, 47f). Würde D. die nominalistisch-sozinianistisch-positivistischen Implikationen seines Denkansatzes von innen her überwinden, so könnte sein Blick für die Wirklichkeitsbedeutung trinitarischer Spekulation frei werden. Es könnte dann ein i n n e r e r Zusammenhang zwischen dem menschlichen Leiden, dem Bösen in der Welt überhaupt, und dem Dreieinigen selbst sichtbar werden. (Dieser Zusammenhang wird vom Titel des D.schen Werkes suggeriert, in den Ausführungen allerdings vergeblich gesucht.) Ein Beispiel: C a m p a n e l l a (Metaphysica. Parisiis 1638 [Repr. Torino 1961], Pars II, 82 u. 94) analogisiert den aktuellen Selbstvollzug des absoluten Dreieinigen als wechselseitige Durchdrungenheit von ‚potentia', ‚sapientia' und ‚amor'. Die Natur des allem geschaffenen Endlichen beigemischten Nicht-Seienden (ontologisch für: Leiden, Böses, Übel) legt er von daher als N e g a t i v - T r i a s aus, als distinkte „Einheit" von ‚im-potentia', ‚in-sipientia' und ‚dis-amor' (bzw. ‚odium'). Dies läßt lich nachvollziehen. Denn körperliches Gebrechen (malum physicum) ist in seiner Erscheinung zweifellos etwas anderes als geistiges Unvermögen (malum noeticum) und beide wiederum unterscheiden sich von sittlicher Verderbtheit bzw. Bosheit (malum morale). Nichtsdestoweniger machen diese drei mala die Allheit der die menschliche Existenz bedrohenden Negativität aus. (Hätte D. seine mehr oder weniger willkürlich verstreuten ‚Illustrationen' für menschilechs Leiden in den Kontext dieser Negativ-Trias eingegliedert, so hätte er w i r k l i c h illustrieren können.) In dieser Negativ-Trias wird menschliches Leiden keineswegs verkleinert und nicht ernst genommen, wie D. gegen metaphysische Leiderklärung argwöhnt (vgl. 36). Sie deckt jedoch die wahrhaft zu trösten vermögende Einsicht auf, daß trinitarisches Sein v o r allem Nichts ‚ist', daß dieses nur als ‚relatives' sein kann, insofern es vom Sein selbst her seine Prägung empfängt. (Auch ‚absolutes' Nichts könnte überhaupt nichts anderes als nicht ‚sein'.) Von daher kann der Mensch in seiner Gesamtheit als körperliches, denkendes und handelndes Wesen – trotz äußerster Annäherung ans Nichts (in seinen ‚Grenzsituationen') – nie radikal nichts sein. Er muß immer schon sein, um krank ‚sein' zu können; er muß immer schon sein, um töricht und dumm ‚sein' zu können; er muß immer schon sein, um boshaft ‚sein' zu können: Trinitarisches Sein– die vorgängige, unverzichtbare und unüberwindbare Bedingung für (alles Seiend-Positive u n d) alles Nichtseiend-Defiziente. Je mehr der Mensch im Zeit-Raum seiner Geschichte, in der Dimension des Relativen, von der absolut-unwandelbaren (n i c h t unbeweglichen, n i c h t ‚apathischen') Relationalität dieses integren Seins abfällt, desto mehr macht er e contrario deutlich, was seine eigentliche Bestimmung ausmacht: Gesunde Körperlichkeit, hellsichtiges Erkennen und lauteres Gemüt.

D. mag zu dieser Auffassung des Leidens sagen, daß sie „weder biblisch noch christlich" sei (37). An ihm wäre es dann freilich, zu zeigen, wie die Bibel bzw. biblische Hermeneutik, wie das Christliche überhaupt in allgemeinverbindlicher Weise zu verstehen seien.

B a m b e r g E r w i n S c h a d e l

Moser, Roger: **Gotteserfahrung bei Martin Buber.** Eine theologische Untersuchung. – Heidelberg: Schneider 1979. 389 S. (Phronesis. Eine Schriftenreihe Bd 5) Lw. DM 76.–

Wer Martin Bubers „Ich und Du" kennt, wird wissen, daß dort „Erfahrung" der Ich-Es-Welt zugeordnet wird, d. h. jenem Weltverhältnis, durch das der Mensch sich von der Teilnahme an der wahren Wirklichkeit abschnürt. M. unternimmt es nun, aus Bubers späterem Werk zu zeigen, daß es dem Vf. von „Ich und Du" in seinem Denken gleichwohl um nichts anderes als um Erfahrung ging.

Um für seine Untersuchungen zum Verständnis von Erfahrung und schließlich von Gotteserfahrung festen Boden zu gewinnen, arbeitet M. anhand von Autoren wie Husserl, Gadamer, C. G. Jung, Newman, Guardini u. a. zunächst mögliche Verständnisse von Erfahrung aus (29–70). Daß eine solche Ausarbeitung skizzenhaft bleiben muß, liegt allerdings auf der Hand. Es stellt sich auch die Frage, ob hier nicht vor allem auf das durch die neuzeitliche Naturwissenschaft bedingte Erfahrungsverständnis eingegangen werden müßte. Andererseits ist es hilfreich, daß der Vf. seinen eigenen Fragehorizont ausdrücklich namhaft macht.

In zwei großen, kenntnisreichen und klug gegliederten Kapiteln stellt M. sodann das Phänomen des „abgelösten Geistes", welcher Erfahrung und damit auch Gotteserfahrung verunmöglicht, dem Phänomen des „existenzverbindlichen Geistes" gegenüber. Dabei darf man es als einen glücklichen Griff ansehen, daß M. das, was „existenzverbindlicher Geist" heißt, gerade von den Schriften Bubers zur Bibel her darstellt. Der existenzverbindliche Geist zeigt sich letztlich als die Ruach Gottes. Ich halte dafür, daß in dem vielschichtigen und epochenreichen Werk Bubers im Begriff der Ruach Gottes, die den Menschen ergreift, Bubers Dialogik interpretatorisch in der Tat zu ihrer größten theologischen Deutlichkeit gebracht werden kann. Von hierher gelesen erweist sich Bubers Denken dann auch ohne Zwang letztlich als zeugnisgebendes Denken, dessen Erfahrungsverständnis infolgedessen mit Recht z. B. von dem Husserls abgesetzt werden kann.

Angesichts der Einsicht in die Eigenart des „existenzverbindlichen Geistes" stellt M. dann seine eigene These auf, in welcher die eigentliche innovatorische Leistung seiner Diss. besteht. Diese behauptet, daß zwischen dem biblischen Verständnis der Ruach JHWH und dem existenzverbindlichen Geiste im Sinne Bubers bei aller Nähe zugleich dennoch eine deutliche Differenz bestehe (247f). Diese Differenz liege darin begründet, daß Buber die „biblischen Ruachaussagen ... formalisiert und damit allgemeingültig macht" (275). Buber scheint keinen „Platz mehr ... für jene singuläre pneumatische Erwählung und Berufung Israels" zu haben, „an die alle universale Geistwirksamkeit gebunden bleibt" (276). Nun ging darum der Streit allerdings bereits zwischen Buber und Rosenzweig. Seltsamerweise erwähnt M. diesen Streit nicht. Denn er hätte ihn sehr wohl zur Stützung seiner These verwenden können. Buber ist hier, wenn wir ein solches mißverständliches Schema anwenden dürfen, viel eher Existenzphilosoph (etwa im Sinne von Jaspers) als Offenbarungstheologe. Und M. erkennt auch völlig zu Recht, daß diese Position das Gespräch zwischen Buber und der christlichen Theologie erschwert (283). Denn, so formuliert M. vom Standpunkt der christlichen Theologie aus: „Das Konkretum Jesus erst darf beanspruchen, die Grenzen Israels zu sprengen und in dieser Konkretheit von allen Menschen Gehorsam zu verlangen" (289).

Nun ist theologisch freilich zu fragen, ob nicht auch schon das Konkretum des Dekalogs z. B. den Anspruch erheben dürfte, die Grenzen Israels zu sprengen und von allen Menschen Gehorsam zu verlangen. Man wird dies auch als christlicher Theologe kaum verneinen können. Und ruhen auf dieser Einsicht nicht wichtige Aussagen über das Verhältnis zwischen Judentum und Christentum, die das II. Vaticanum in „Nostra aetate" gemacht hat?

Die wahren Fronten werden klarer, wenn man von Bubers Satz ausgeht „Offenbarung ist nicht Gesetzgebung" (Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten. Heidelberg 1973 II, 222) und Rosenzweigs Antwort darauf (a.a.O.). Diese Antwort Rosenzweigs stößt Buber übrigens mit der Nase auf eine „existenzverbindliche Erfahrung": „Wissen und Unwissen gilt da nichts vor der gemachten Erfahrung". Nimmt man dazu noch die als eigene Schrift erschienene ausführliche Stellungnahme Rosenzweigs zu Bubers „Reden über das Judentum" „Die Bauleute". Über das Gesetz. An Martin Buber. (Frankfurt 1925; wiederabgedruckt in: F. Rosenzweig. Kleinere Schriften. Berlin 1937, 106f), so wird deutlich, daß die Einmaligkeit des geschichtlichen Konkretums der Offenbarung, die denn auch zu einem das Tun verpflichtenden Charakter des Gesetzes führt, keineswegs eine kontroverse Materie zwischen Judentum und Christentum ist. Sondern eher, – und dazu führen im Grunde auch M.s Einsichten –, eine kontroverse Materie zwischen Buber einerseits und einem Judentum und Christentum andererseits, die daran festhalten, daß Gott den Menschen in einmaliger geschichtlicher Erfahrung einfordert. In solcher Offenbarung stellt nach christlichem Verständnis dann allerdings die Inkarnation eine letzte Aufgipfelung dar, von der her auf das Ganze der Geschichte und des Menschseins noch einmal ein neues Licht fällt (vgl. Hebr. 1,1). Insofern kann man der theologischen These M.s zustimmen, daß sich für den Christen das, was existenzverbindlicher Geist heiße, erst in Jesus Christus vollends kläre.

Auf andere wichtige Einsichten M.s kann hier aus Raumgründen nicht eingegangen werden. Insgesamt stellt das Werk einen reichen, sehr differenzierten und hilfreichen Beitrag zur Buberliteratur dar, dessen Früchte sowohl der systematischen wie der praktischen Theologie und der Religionsphilosophie zugute kommen werden.

Freiburg Bernhard Casper

von **Sardes,** Maximos, Metropolit: **Das ökumenische Patriarchat in der orthodoxen Kirche.** Auftrag zur Einigung. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1980). 456 S. (Veröffentlichungen der Stiftung Oratio Dominica), kart. DM 88.–

Der Vf. ist Mitglied der Heiligen Synode und Leiter der Synodalkommission für die Beziehungen zu den anderen christlichen Kirchen und Gemeinschaften. Obwohl sein Werk erstmals 1972 griechisch in Thessaloniki und einige Jahre später französisch erschienen ist, kommt die deutsche Ausgabe zu einem günstigen Zeitpunkt heraus, da gerade der offizielle theologische Dialog zwischen der katholischen Kirche und der orthodoxen Kirche (soweit ihre Einzelkirchen volle Kirchengemeinschaft mit dem Ökumenischen Patriarchat haben) begonnen hat. Der bekannte Historiker des östlichen Christentums, Wilhelm de Vries SJ vom Päpstlichen Orientalischen Institut in Rom, hat für dieses Werk eine sachkundige Einführung geschrieben.

Die Bedeutung des Ökumenischen Patriarchats im Einigungsprozeß der orthodoxen Ortskirchen (Autokephalien) geht weit über das hinaus, was ein unbefangener Leser zunächst unter dem Begriff „Ehrenprimat" verstehen könnte. Der Primat des Stuhles von Konstantinopel ist ein Primat der Autorität und des Dienstes für den Gesamtleib der orthodoxen Kirche. Hinzu kommt, daß die Kirche von Konstantinopel, Neu-Rom, für viele dieser Ortskirchen die Mutterkirche ist. Die Autorität, die Konstantinopel gegenüber den autokephalen Ortskirchen auch heute besitzt, ist indes nicht jurisdiktioneller Natur, sondern sollte eher „affektiv", d. h. als Liebesbund der Mutter mit ihren erwachsenen Töchtern, verstanden werden. Deswegen warnt der Vf. schon in seiner Einführung davor, dem Ökumenischen Patriarchen eine Art „Papstgewalt in der Ostkirche" zuzuschreiben. Da die Kirche der früheren Reichshauptstadt die erste der orthodoxen Ortskirchen ist, kann man andererseits nicht ihre ganz besondere Stellung und ihre „höchsteigenen Rechte ... innerhalb der Gesamtheit der autokephalen orthodoxen Ortskirchen ... ignorieren" (13).

„Um es frei herauszusagen: Nur durch diesen ökumenischen Thron und dadurch, daß sie mit ihm in ständiger Fühlungnahme und Verbindung stehen, sind die orthodoxen Kirchen förmlich miteinander verbunden und bilden den Leib der orthodoxen Kirche, jener einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche, deren Haupt kein anderer ist als Er selbst, der Ursprung und die Vollendung des Glaubens, Jesus Christus" (31).

Im ersten Kapitel „Allgemeine Vorbedingungen" entfaltet der Vf. die orthodoxe Lehre von der Kirche, und zwar als „eucharistische Ekklesiologie". Kirche ist nur von der Eucharistie her begreifbar. Ausgehend vom ntl Befund, vor allem auf der Basis der paulinischen Briefe, macht er deutlich, daß die Kirche als „Leib Christi" (aber nicht nur unter diesem Begriff!) nur im Rahmen der Eucharistieerfahrung verständlich ist als etwas Lebendiges, als organisches Leben, ausgerichtet auf den „vollkommenen Menschen" nach dem Vorbild „der ganzen Fülle Christi". In seiner Person vereinigt der Herr alle Ämter in der Kirche. Das bischöfliche Amt ist für das Leben der Kirche wesentlich, da der Bischof „Stellvertreter Gottes" und „Abbild Christi" ist. In der vom Bischof gefeierten Eucharistie ist die ganze Kirche präsent. Das Kirchenbild des hl. Ignatius von Antiochien ist somit die Basis und der Ausgangspunkt der orthodoxen Ekklesiologie und der Einheit der Kirche.

„Die Einheit der Kirche ist nicht nur einfach eucharistisch, sondern sie wird ebenso hierarchisch, und das aufgrund jenes Bezogenseins, das zwischen Bischof und Eucharistie da ist ... Es kann auch unmöglich von Kirche oder Gemeinschaft ohne den Klerus, das heißt ohne den Bischof, die Presbyter und die Diakone die Rede sein" (43).

Erst mit dem Aufkommen der Häresien erwächst dem Bischof als Apostelnachfolger die zweite Aufgabe, Sachverwalter der apostolischen Lehre zu sein.

Die folgenden Kapitel sind im Grunde historisch-kanonistisch, d. h. sie beschreiben die konkrete Gestaltwerdung der Kirche als

sichtbare menschliche Gemeinschaft und ihr Leben unter den wechselnden Bedingungen der Geschichte.

Das zweite Kapitel befaßt sich mit der Entfaltung der kirchlichen Organisation, der Bildung von Gemeinden außerhalb der Bischofsstadt, der Zunahme der Bischofssitze, der Institution der Chor- oder Landbischöfe (in Abhängigkeit vom Stadtbischof), dann mit dem Verhältnis der Mutterkirchen zu den Tochterkirchen und der Einheit der Ortskirchen untereinander. Schließlich zeigt der Vf. die Entwicklung der hierarchischen Strukturen bis zum ersten ökumenischen Konzil von Nikaia auf.

Breiten Raum widmet der Vf. der Vorgeschichte, dem Verlauf und den kirchenrechtlichen Leistungen des vierten ökumenischen Konzils von Chalkedon (159–331). Von besonderem Interesse für den Kanonisten erscheint daher das folgende Kapitel „Kanones, Kanonizität und kanonisches Bewußtsein". Sehr ausgewogen setzt sich der Vf. sowohl von den „Ultra-Konservativen" als auch den „Ultra-Liberalen" unter den Erklärern der kirchenrechtlichen Satzungen ab. Er befindet sich weitgehend in Übereinstimmung mit dem vor der Jahrhundertwende lehrenden Apostolos Christodoulos und dem vor einigen Jahren verstorbenen Amilkar Alivizatos, dem wohl bedeutendsten griechischen Ökumeniker vor und während des Zweiten Vatikanischen Konzils.

„Das Maß der kirchlichen Gestaltung ist ... nicht der Buchstabe des Kanons, sondern das lebendige Zeugnis der Überlieferung der Kirche, wie es sich ihrem Leben und ihrer Praxis eingeprägt hat" (349). – „Denn das kirchliche Bewußtsein, welches jeweils im Brauche seinen Ausdruck findet, erscheint im Laufe der Jahrhunderte als glaubwürdiges Zeugnis der traditio continuativa zur wirklichen kanonischen Überlieferung der traditio constitutiva" (350).

Wie in der Praxis der Kirche der Primat des Stuhles von Konstantinopel im Hinblick auf die anderen autokephalen orthodoxen Kirchen gelebt wurde, zeigt das Schlußkapitel, das nacheinander die Zeit zwischen dem Konzil von Chalkedon und 1453, von 1453 bis zum 19. Jh und vom 19. Jh. bis zur Gegenwart behandelt. Im letzten Abschnitt werden die Probleme des Phyletismus, der orthodoxen Diaspora und die Entwicklung im 20. Jh. (bis 1968) nicht ausgeklammert. Sie zeigen, welche wichtigen Punkte einer Lösung durch die angekündigte Pan-Orthodoxe Synode bedürfen.

Eine reiche Bibliographie, ein Personen- und Sachregister sowie ein Register der Kanones (angefangen von der Synode von Ankyra, 314, bis zum Trullanum, 691) beschließen dieses für die Wissenschaft bedeutsame Werk, das verdientermaßen den großen Preis der Athener Akademie erhalten hat. Es dürfte als Standardwerk für das Studium der Rolle des Ökumenischen Patriarchats innerhalb der Gesamtorthodoxie gelten. Bei all seiner Liebe zu seiner eigenen Kirche ist die Einstellung des Vf.s gegenüber den nicht orthodoxen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, vor allem gegenüber der katholischen Kirche, von einer echten ökumenischen Offenheit, die sich von jeder billigen Polemik freihält. Seine Ausführungen sind sowohl für den Dogmatiker als auch für den Historiker und den Kanonisten von besonderer Relevanz. Im ökumenischen Bereich wird man dieses Werk auf keinen Fall unberücksichtigt lassen dürfen. Wir begrüßen daher das Erscheinen der deutschen Ausgabe uneingeschränkt.

Paderborn Johannes Madey

Hotz, Robert: **Sakramente – im Wechselspiel zwischen Ost und West.** – (Zürich, Köln, Gütersloh): Benziger/Mohn (1979). 342 S. (Ökumenische Theologie Bd 2) kart. DM 48.–

H. untersucht in dieser inhaltsreichen Studie das reiche Wechselspiel zwischen östlicher und westlicher Sakramententheologie. Der geschichtliche Verlauf dieses Wechselspiels, von den biblischen Anfängen bis heute, bildet den weiteren Rahmen der 4 Teile des Buches. Ausgangspunkt ist der christliche Mysterienbegriff und die erste Differenzierung durch die lateinische Übersetzung von mystêrion durch sacramentum (17–63). Im 2. Teil werden „die getrennten Wege in Ost und West" weiter verfolgt: die scholastische Sakramentelehre, der „Einbruch aristotelischen Gedankengutes", bis hin zur recht ausführlich behandelten Reaktion Luthers und der Sakramentenlehre des Tridentinums. Der 3. Teil wendet sich der nachreformatorischen orthodoxen Theologie zu, in der sich protestantische und katholische Einflüsse den Rang streitig machen, wobei der katholische, lateinisch-scholastische Einfluß die Oberhand gewinnt. Es kommt zu einer ostkirchlichen Sakramentenlehre stark lateinischer Prägung, die Siebenzahl setzt sich weitgehend aber nie vollständig durch (11/170; 266–278), bis im 19. Jahrhundert die ostkirchlich-patristische Eigenüberlieferung wiederentdeckt und der „lateinische Überbau" (145) allmählich abgebrochen wird. Der 4. Teil, der mit dem 3. für den westlichen Leser wohl am meisten Neues bringt, ist dieser Entwicklung gewidmet (173–300). Hier wird auch ausführlich ein epikletisch-pneumatologisches Sakramentenverständnis entwickelt, das für die westliche Sakramententheologie viele Anregungen bringt.

Es ist kaum möglich, auf die Fülle interessanter Informationen, besonders über die orthodoxe Theologie von der Reformation bis heute, einzugehen. Im Folgenden soll vor allem die Leitidee der Arbeit diskutiert werden, die auch viele Einzelbeurteilungen mitbedingt.

Diese Leitidee kann mit den Worten des Russen M. B. Wyscheslatzew so formuliert werden: „Für die religiöse Kultur Rußlands hat Plotin einen außergewöhnlichen Wert, ... eine geistige und mystische Bedeutung. In Plotin und den Neuplatonikern sahen die östlichen Kirchenvätern den Gipfelpunkt des hellenistischen Denkens. Plotin ist in unserer Tradition im selben Maß aufgenommen wie Aristoteles in der katholischen Theologie ... Soweit das russische Denken ursprünglich ist, wird es immer platonisch bleiben" (in: Poutj 1928, Bd X, S. 124). Ausgeweitet auf das orthodoxe Denken als Ganzes könnte der letzte Satz geradezu als Motto über der Arbeit von P. Hotz stehen. Nach ihm ist der Neuplatonismus „Sprache und Denkform der frühen Kirche" (30), welche sich im christlichen Osten im Grunde immer durchgehalten haben. Hingegen gilt von der westlichen Entwicklung: „Die Abwendung vom Neuplatonismus und der Aufbau einer allgemeinen Sakramentenlehre mittels vorwiegend aristotelischer Kategorien durch die Scholastik bedeutete (...) eine eigentliche Trennung zwischen Ost und West im Begriffverständnis von ‚mysterion' und ‚sacramentum' (111). Die teilweise Rezeption der lateinischen Sakramentenlehre in der Ostkirche wird als eine „ihrer scholastischen Form und neuaristotelischen Denkstruktur nach für die Orthodoxie artfremde Adaption" (144) beurteilt, In dieser katholisierenden Sakramententheologie unterscheidet H. demgemäß „zwischen dem aristotelisch beeinflußten ‚Überbau' (...) und der neuplatonisch beeinflußten ‚Basis'" (146): nach ersterer sei die allgemeine Sakramentenlehre gebildet, die einzelnen ‚heiligen Handlungen' werden weiter im Geist der letzteren behandelt. Der „Überbau" war nur aufgesetzt und blieb deshalb „östlicher Denkungsart weitgehend fremd" (154); selbst bei den latinisierenden Theologen blieb die ursprüngliche neuplatonische Auffassung „noch immer gegenwärtig" (152). Nach H. hat A. S. Chomjakov (1804–1860) das Verdienst, „zum traditionell neuplatonisch orientierten östlichen Denken" zurückgekehrt zu sein, das „unter dem Firnis des aus dem Westen übernommenen Aristotelismus der Scholastik noch immer lebendig war" (184): „Indem sie (die slavophil geprägten neueren orthodoxen Theologen) an die platonisierende Spiritualität der griechischen Kirchenväter anknüpfen, schlossen sie den Kreis, der, von den östlichen Vätern ausgehend, über den scholastischen Aristotelismus wieder zu den Quellen der eigenen Tradition zurückführte" (217).

Dieses Geschichtsschema mag manche Verstehenshilfen bieten, ist aber in dieser systematischen Form sowohl historisch kaum haltbar, als auch theologisch recht fragwürdig. Fragwürdig ist die Kategorie „artfremd" (144), wenn es um theologische Traditionen geht. Was im Wechselspiel der Traditionen positiv, was negativ zu beurteilen ist, kann nicht nach dem Kriterium kultureller „Artgemäßheit" entschieden werden. War es notwendigerweise eine „Entfremdung", als orthodoxe Theologen auf die lateinische Schultheologie zurückgegriffen, um auf die Einflüsse der Reformation in einem Bereich zu reagieren, in dem die eigene, östliche Tradition bisher kein theologisches Instrumentarium entwickelt hatte? Dann müßte dasselbe von den griechisch-patristischen Einflüssen im Westen gesagt werden, die theologisch oft wichtige Klärungen brachten (z. B. die Übernahme des durch Johannes von Damaskus an Thomas von Aquin vermittelten organon-Gedankens: über die Schultheologie konnte der Gedanke der Instrumentalursächlichkeit wieder zurückwirken auf die orthodoxe Sakramentenlehre: echtes Wechselspiel!).

Es ist ein theologiefremdes Kriterium (das Vf. sich zu eigen macht), wenn slawophile Autoren fordern, „daß alle artfremden katholischen und protestantischen Einflüsse aus der orthodoxen Theologie ausgemerzt werden müssen" (190). Hier zeigt sich m. E. der sehr fragwürdige Einfluß des slawophilen Messianismus, für den das Faktum nationaler und kultureller „Östlichkeit" selbst schon quasi heilsbedeutsam wird.

Es ist aber auch historisch sehr fragwürdig, nach slawophiler Art aristotelisches Gedankengut als einen „Fremdkörper im östlichen platonisierenden Denken" (188) zu bezeichnen, da die ostkirchliche Tradition weder primär von einer Philosophie her zu verstehen ist, noch ihre Philosophie primär platonisch ist.

So ist etwa die für die Ostkirche so typische und für ihre Sakramententheologie so wichtige Bildauffassung m. E. nicht primär von einer Philosophie, der platonischen (31f), bestimmt, sondern trinitarisch und christologisch begründet: Christus als vollkommenes Ab- (Bild) des Vaters und Urbild des nach Gottes Bild geschaffenen Menschen (Belege in meiner Arbeit: L'Icône du Christ. Fondements théologiques . . ., Freiburg/Schw. ²1978). Von daher, und nicht „durchwegs aus dem neuplatonischen Urbild-Abbild-Denken heraus" (40), ist auch primär das sakramentale Mysterium zu verstehen: ist in ihm die Urbild-Abbild-Beziehung nicht primär eine heilsgeschichtlich-typologische (man vergleiche Melitons Paschahomelie!) und eine trinitarisch-christologische (deutlich in Maximus' Mystagogie!)? Zu synkretistisch ist auch die Väterphilosophie, um so einseitig als (neu-)platonisch bezeichnet zu werden. Die Rolle des Stoizismus und das lange Wechselspiel zwischen platonischen und aristotelischen Elementen (H. erwähnt es einmal: 68f) prägen vielmehr das Bild (vgl. G. Podskalsky, Theologie und Philosophie in Byzanz, Byzantinisches Archiv Bd 15, München 1977, 64–87).

Folge der Leitidee von der typisch platonisch-östlichen „Geisteshaltung" (31) ist eine m. E. weitgehend überzogene Entgegensetzung von westlicher und östlicher Sakramententheologie. Ein Beispiel solcher Opposition ist es, wenn H. von manchen neueren orthodoxen Autoren einen scharfen Gegensatz von östlicher eucharistischer Epiklese und einem damit verbundenen Verständnis des Priesters als „Bild Christi" einerseits und westlichem „in-persona-Christi"-Handelns des Priesters durch die Einsetzungsworte anderseits annimmt: letzteres sei „eine Vorstellung, welche der orthodoxen Tradition völlig zuwiderläuft" (237). In dieser Ausschließlichkeit ist die Behauptung angesichts des historischen Befundes nicht haltbar.

Der Begriff des in-persona-Christi ist, wie die Studie von B.-M. Marliangeas (Clés pour une théologie du ministère. In persona Christi. In persona Ecclesae, Paris 1978) zeigt, der griechischen und der lateinischen Tradition besonders als Terminus der christologischen Exegese gemeinsam. Seine Anwendung auf die ministerielle Rolle des Priesters in der Eucharistie ist nicht „für die Griechen . . . absolut unbekannt, ja sogar undenkbar", wie P. Evdokimov behauptet (264, A. 1056). Wenn Johannes Chrysostomus vom Priester in der Eucharistie sagt, er erfülle die Rolle des symbolon Christi (PG 62, 612; zit. Vaticanum II, LG 21; vgl. H. 237); er spreche die Einsetzungsworte als Christi σχῆμα πληῶν (PG 49, 380 C; vgl. Hesychius von Jerusalem: figuram ferunt Christi, PG 93, 894 B), während die Macht und Gnade von Gott komme (Chrysostomus spricht hier übrigens deutlich von der Wandlung durch die Einsetzungsworte, was H. 237 unerwähnt läßt), wenn Chrysostomus sagt, die Priester hätten nur „den Rang von Dienern inne, Christus hingegen ist es, der die Gaben heiligt und wandelt" (PG 58, 744 B), so ist das alles schwerlich in Gegensatz zum in-persona-Christi-Wirken des Priester zu bringen, wie die östliche Tradition selber zeigt. So etwa der schöne Text von Severus von Antiochien, der hier Zeuge der antiochenischen Tradition ist, nach dem die Dienstfunktion des Priesters beim Sprechen der in Christi Kraft wirkenden Einsetzungsworte ausdrücklich mit dem In-persona-Christi begründet wird (E. Brooks, The sixth Book of the select Letters of Severus of Antioch, t. II, London 1904, S. 237f, zit. bei Marliangeas, op. cit. 48). So etwa noch beim Liturgiekommentator Theodor von Andida (XI.–XII. Jh.), bei dem der Dienst der Bischöfe als dreifache Repräsentation verstanden wird: als Mittler zwischen den Menschen und Gott; als Nachahmer der himmlischen Mächte; als τὸ τοῦ μεγάλου ἀρχιερέως (sc. Christi) φέρουσι πρόσωπον bzw. als ἐκ τοῦ προσώπου . . . τοῦ Κυρίου sprechend, letzteres auch im Hinblick auf die Einsetzungsworte (PG 140, 456A–457A), denen im Osten erst durch die katholisch-orthodoxe Polemik um den Wandlungsmoment die konsekratorische Wirkung zum Teil abgesprochen wurde.

Wie wenig das In-persona-Christi der ostkirchlichen Tradition fremd ist, zeigen auch gerade die schönen Texte, in denen der Priester als Ikone Christi bezeichnet wird (vgl. etwa Theodor von Studion, PG 99, 493 CD: Der Priester als Nachahmer, Typos und Ikone Christi). Wie wenig auch für moderne orthodoxe Autoren hier ein Gegensatz vorliegen muß, zeigt Erzbischof Antony Bloom (London), wenn er vom Priester am Altar sagt, er sei „comme une icône, in persona Christi" (Le Monde, 2/3. 1. 1977).

Die hier vorgebrachte Kritik an der Leitidee des Buches und an gewissen, von ihr bedingten, zu scharfen Oppositionen soll nicht die Fülle wertvoller Information vergessen lassen, die hier geboten wird. Die oft pointierte Parteinahme für Positionen orthodoxer Theologen macht, gerade zu Beginn des offiziellen orthodox-katholischen Dialogs, deutlich, daß wir noch recht weit von einer irenischen theologischen Begegnung zwischen Ost und West entfernt sind.

Fribourg/Schweiz Christoph von Schönborn

Kirche und Bekenntnis. Historische und theologische Aspekte zur Frage der gegenseitigen Anerkennung der lutherischen und der katholischen Kirche auf der Grundlage der Confessio Augustana. Hrsg. von Peter Meinhold. – Wiesbaden: Steiner 1980. 145 S. (Institut für Europäische Geschichte Mainz). kart. DM 19.80

Das „Augsburger Bekenntnis" von 1530 damals und heute. Hrsg. von Bernhard Lohse und Otto Hermann Pesch. – (München/Mainz): Kaiser/Grünewald (1980). 267 S. kart. DM 34.–

Aufgrund des Jubiläums der Confessio Augustana wurden Kolloquien und Vorlesungsreihen durchgeführt. Die entsprechenden Veranstaltungen des Instituts für Europäische Geschichte in Mainz und des Theologischen Fachbereichs der Universität Hamburg werden in den vorliegenden Publikationen dokumentiert. In Mainz wurden sechs Vorträge gehalten, in denen kaum die Confessio Augustana selbst thematisiert wird, sondern der historische und theologische Rahmen sowie die sich daraus ergebenden kirchlichen Konsequenzen. So hat H. Immenkötter den „politischen und reichsrechtlichen Hintergrund des Reichstages von 1530" skizziert und G. Seebaß „die reformatorischen Bekenntnisse vor der Confessio Augustana" analysiert. Letzterer zeigt vier Ansatzpunkte für die Bekenntnisbildung auf: 1. das Bedürfnis, eine lehrhafte Form für das neu erkannte Evangelium zu finden, 2. die Obrigkeit, die sich dem Geschehen nicht entziehen konnte, wo „der gemeine Mann" sich mit der neuen Sache identifizierte, 3. die Notwendigkeit, sich von den sogenannten „Schwärmern" zu distanzieren und 4. die Bündnisbestrebungen im Protestantismus. B. Lohse hat „das Konkordienwerk von 1550" behandelt, das trotz seines „runden" Gedenktages hinter dem Augustana-Jubiläum fast ganz in den Hintergrund getreten ist. Entgegen den bisher weitverbreiteten Klischees wertet B. Lohse das Ringen um das Konkordienwerk positiv: es hat „dazu geholfen, daß die lutherische Kirche zu neuer Klarheit über ihre Lehre gelangt und damit ihre Identität gewinnt".

Grundsätzliche Fragen werden in den übrigen Vorträgen beantwortet: Joachim Staedtke, der im Dezember 1979 starb, sprach über „Bekenntnis und Kirche aus reformierter Sicht" – es ist der letzte Beitrag dieses Mannes gewesen, den er fertigstellen konnte –, Harding Meyer stellte sich dem Problem, ob die Confessio Augustana einen „Weg zur Einheit der Christen" eröffnet, und Walter Kasper ging der „gesamtchristlichen Relevanz der reformatorischen Bekenntnisschriften" nach. Aufgrund des Selbstverständnisses der Confessio Augustana fragt er: „Was bedeutet es für die katholische Kirche, wenn ein solcher universaler und insofern katholischer Anspruch außerhalb der katholischen Kirche gestellt wird?" Die Schwierigkeit, daß die Antwort des Augsburger Bekenntnisses auf die Krise der spätmittelalterlichen Kirche inhaltlich anders ausfällt als die „des tridentinischen und vatikanischen Katholizismus", wird nicht verschwiegen. Aber es wird auch auf Annäherungen zwischen den Kirchen aufgrund der Entwicklung seit dem 2. Vatikanischen Konzil verwiesen: Für den Katholizismus stehe das Lehramt „nicht über, sondern unter dem Wort Gottes", und in bezug auf das Verhältnis der reformatorischen Bekenntnisschriften zur katholischen Kirche gelte, daß „die Gemeinsamkeit im Fundamentalen und Zentralen wesentlich größer" sei „als das Trennende". W. Kasper formuliert: „Wir stehen heute auf dem Weg der Rezeption am Anfang einer ökumenischen Bekenntnisbildung . . . Es gilt . . ., die Vielheit der einander teilweise bis heute gegenseitig ausschließenden Bekenntnisse auf dem Weg wechselseitiger Rezeption in eine neue Vielfalt zu transformieren, bei der die eine Kirche im Bekenntnis der anderen ihren eigenen Glauben . . . wiedererkennt." M. E. mit Recht wird es als eine zentrale Frage angesehen, wie Kirche heute verbindlich lehrt. Kasper antwortet: „Ich glaube, sie kann es je länger je mehr nur noch ökumenisch." Diese Beiträge erfassen also historische wie theologische Sachverhalte, die niveauvoll und zugleich auch engagiert vorgetragen werden.

Nicht anders ist dies bei der weiter gespannten Vorlesungsreihe des Hamburger Theologischen Fachbereichs, die im Wintersemester 1979/80 durchgeführt wurde. Allerdings hat man sich hier auch den inhaltlichen Aussagen der Confessio Augustana zugewandt und etwa ihr Kirchenverständnis, ihre Rechtfertigungslehre oder ihre Aussagen „im Lichte der Heiligen Schrift" analysiert. Die Spannungsbreite der Aussagen ist groß. Während etwa U. Wilckens fragt, ob die lutherische Kirche heute der Lehre des Augsburger Bekenntnisses gerecht wird, betont H. Fischer den Abstand: „Wir erkennen uns in dem alten Dokument (nämlich

der Confessio Augustana) nicht mehr oder doch nur sehr partiell wieder." O. H. Pesch geht der Spannung zwischen Rechtfertigung und Gerechtigkeit nach, für die wir heute sensibler geworden seien als die Menschen des 16. Jh.s. Er hält den Rechtfertigungsartikel des Bekenntnisses für „blaß und profillos", meditiert aber dennoch aufgrund seiner Aussagen „über die Rechtfertigung des Sünders" und bemüht sich um eine Aktualisierung der damaligen Lehre, die trotz des Vorlesungscharakters den Gehalt einer geistlichen Rede annimmt, in der sich viele hilfreiche und weiterführende Gedanken finden.

Zum „Augsburger Bekenntnis in der Geschichte des 16. Jahrhunderts" wurden fünf Vorlesungen gehalten: B. Moeller behandelt aufschlußreich die Thematik von Reich und Kirche in der frühen Reformationszeit, H. Gülzow den „religiösen Pluralismus im 16. Jahrhundert" (zugleich seine Hamburger Antrittsvorlesung), E. Iserloh die „Schicksalstage des Augsburger Reichstags" und R. Wohlfeil „Das Schicksal der Reformation vor und nach dem Augsburger Reichstag". M. Kroeger verspricht mehr, als er einlösen kann. Das Thema heißt zwar: „Das Augsburger Bekenntnis in seiner Sozial- und Wirkungsgeschichte", wird aber sofort auf Deutschland beschränkt und kommt auch über die bekannten Klischees nicht hinaus. Man fragt sich, was wohl Hörer, die etwas von der Sache verstehen, gedacht haben, als ihnen erklärt wurde: „Seit 1577/80 erscheint die CA oft als Teil des Konkordienbuches", denn das Konkordienbuch gibt es erst seit 1580 und natürlich gehörte das Augsburger Bekenntnis stets dazu. Kroeger setzt sich für „die Verwandlung der Bekenntnisbindung in freie Theologie" ein und hält „die Subjektivität, die kritische und freie Vernunft auch in theologischen Angelegenheiten, die freie Religiosität und Autonomie des Menschen, der in seinen eigenen Erfahrungen wählen und entscheiden können möchte und seine Dekaloge selber mitgestaltet" (sic!) für „essentielle neue theologische Dimensionen". Unter diesen Voraussetzungen kann ein ökumenisches Gespräch über die Confessio Augustana nur überflüssig sein, denn sie gehört zum Mittelalter, wir aber sind natürlich Menschen der Neuzeit, die ein „autonomes Lebensverständnis" und neue theologische Dimensionen entwickelt haben. Gegen vorschnelle Verurteilungen wie die der Satisfaktionslehre wendet sich dann auch Pesch, und eine öffentliche Disputation zum Schluß der Veranstaltungsreihe geht trotz des Beitrages von Kroeger der ökumenischen Problematik nach. Wer also weitgespannte und in ihrem Argumentationsniveau unterschiedliche Vorlesungen nicht scheut, findet hier Anschauungsmaterial.

Sollte jemand erwarten, in Veranstaltungen, wie sie in diesen Bden dargestellt werden, werde nur Neues gesagt, so wird er enttäuscht. Wer sich aber klar macht, wieviel bereits über das Augsburger Bekenntnis gearbeitet worden ist, kann die Fülle von Anregungen nur erfreut zur Kenntnis nehmen, die hier zum Ausdruck kommt.

Erlangen Gerhard Müller

Dantine, Johannes: **Die Kirche vor der Frage nach ihrer Wahrheit.** Die reformatorische Lehre von den „notae ecclesiae" und der Versuch ihrer Entfaltung in der kirchlichen Situation der Gegenwart. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1980). 158 S. (Kirche und Konfession. Veröffentlichungen des Konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bundes Bd 23) kart. DM 32.–

Der Titel dieser Wiener Habilitationsschrift klingt zunächst etwas eigenartig (Kirche vor der Frage nach ihrer Wahrheit), ist aber mit Bedacht gewählt: Nicht um die Wahrheit einer Kirche (einer Konfession, eines Bekenntnisses) im Vergleich zu anderen Kirchen soll es gehen, denn Wahrheit ist nicht etwas, was die eine Kirche „hat" und die andere nicht. Die der Kirche eigentümliche Wahrheit ist nicht „in" ihr als „Besitz", sondern bedeutet Relation, Relation zur Wahrheit des Wortes Gottes. Kirche ist dann „wahr", wenn sie sich vom Wort Gottes durchdringen läßt und dessen Herausforderung annimmt.

Diese durch und durch reformatorische Frage wird angegangen über die Lehre von den „notae Ecclesiae", die Produkt der Kontroverstheologie des 16. Jh.s ist. Die katholische „notae"-Lehre wird (in der Einleitung) nur gestreift, wobei einerseits eine Annäherung zur evangelischen Position konstatiert, andererseits vorsichtig formuliert wird, es werde „abzuwarten sein, wie die Entwicklung des katholischen Denkens an diesem Punkt weiter gehen wird" (21). So bleibt die „kontroverstheologische" Frage und Fragestellung, die man von der Veröffentlichungsreihe und auch prinzipiell vom Thema her erwartet hätte, doch eher am Rande. Schon umfangsmäßig widmet sich die Studie ganz überwiegend Vorgängen und Perspektiven aus dem reformatorischen Christentum.

Ein erstes Kapitel referiert anhand der Beispiele Luther, Melanchthon und Calvin (sowie der reformierten Bekenntnisschriften) die Lehre von den „notae" in der Reformation. Das Ergebnis für den Fortgang der Untersuchung ist aber eher negativ: „Die selbstkritische Funktion der Lehre von den notae ecclesiae wurde von Luther noch kaum wahrgenommen und verblieb auch in der Folgezeit verborgen. Auch andere Ansätze der lutherischen Ekklesiologie kamen noch zum Tragen und gingen verloren" (57). Melanchthon und Calvin haben ohnehin mehr die institutionelle Seite der Kirche akzentuiert. – Erst im deutschen Kirchenkampf wird die Frage nach wahrer und falscher Kirche erstmals selbstkritisch gestellt (K. Barth, D. Bonhoeffer): Häresie wird hier als Möglichkeit der Kirche selbst erkannt, „wahre" Kirche ist dort, wo Gottes Wort gehört wird (zweites Kapitel). – Im dritten Kapitel wird der Ansatz, daß die Kirche ihre ganze Wahrheit vom Wort Gottes her hat und nur insofern, als sie sich dem Wort Gottes verantwortlich stellt, exemplarisch dargestellt und reflektiert. Ob die Kombination von dogmatischen, soziologischen und pädagogischen Erwägungen kohärent gelungen ist, bleibe dahingestellt (trotz methodischer Salvierung des Vf.s bleibt die Reflexion über „pädagogische Grundprobleme", 109–113, doch eher ein Fremdkörper). – Nach einem sehr kurzen, überleitenden vierten Kapitel, das sich mit dem Verhältnis von Wahrheitsforderung und Pluralismus beschäftigt, wird im fünften der Versuch der Bestimmung von „notae Ecclesiae" heute unternommen. Was hier an möglichen „notae" zusammengetragen ist (Kirche, die sich ihrer Unzulänglichkeit bewußt ist; „offene" Kirche; Ökumenizität; Leiden usw.), will als Entfaltung der Grundnota, dem Hören auf das Wort Gottes, verstanden sein.

Das Buch bietet auch für die katholische Ekklesiologie eine Reihe von bedenkenswerten Anregungen. Gerne wird man im Geist des 2. Vatikanums dem Grundgedanken zustimmen, daß die Kirche auf dem Wort Gottes gegründet ist und von dorther ihre Wahrheit je neu empfängt (was sie zugleich immer neu fordert). Vielleicht wäre von der Studie zu erwarten gewesen, daß sie sich ausführlich an einer Transposition der im Glaubensbekenntnis genannten „notae" ins Heute versucht hätte (eine, heilige, katholische und apostolische Kirche). Wenn der Vf. seine Vorschläge zur Neuformulierung von „notae" ohne sonderliche Berücksichtigung dieser Tradition unternimmt, hat das immerhin den Vorteil, daß er die Aktualität dieses Fragenkomplexes deutlich macht und neu ins Bewußtsein hebt.

Häufige Druckfehler stören besonders bei Verfassernamen (z. B. „W. Kaspar" statt richtig „W. Kasper", 10, „T. Zaplena" statt richtig „T. Zapelena", 16).

Schwäbisch Gmünd Harald Wagner

Zenk, Georg: **Evangelisch in Katholizität.** Ökumenische Impulse aus Dienst und Werk Hans Asmussens. – Frankfurt, Bern, Las Vegas: Peter Lang 1977. 650 S. (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII Theologie, Bd 99) kart.

„Warum gibt es noch kaum eine Asmussen-Rezeption?" fragt der Laientheologe Z. am Anfang dieser der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Würzburg vorgelegten Diss. Die vom Vf. teils klar ausgesprochene teils nur angedeutete aber auf jeden Fall richtig erfaßte Antwort lautet: weil Asmussen zu sehr Einzelgänger war, die Freunde im evangelischen Lager bis zum Skandal abstoßend, den von ihm mal bewunderten mal auch scharf getadelten Katholiken nicht immer verständlich, Wissenschaftler gleich welcher Provenienz befremdend durch seinen gelegentlich atemberaubenden Biblizismus und eine kaum zu überbietende pauschale Absage an neuzeitliche Philosophie.

Worin bestand der von Asmussen erregte Skandal im eigenen Lager? „Sein Fehler war außer einer fast unkritischen Vorliebe für Rom die Verkoppelung seiner kirchlichen mit politischen Motiven: die evangelische Kirche sollte ihre größere Nähe zu Rom und ihre stärkere Ferne zu Moskau begreifen": so der 1964 formulierte Vorwurf von Heinz Brunotte. Asmussens Glaubensgenosse E. Barnikol hatte schon 1938 im Topf dunkelster konfessioneller Vorurteile und Leidenschaften umgerührt und den Einwand noch schärfer formuliert: „Wir sind bereit, irrende und katholisierende Theologen Ihrer Art ... evangelisch-brüderlich zu tragen und evangelisch-brüderlich zu lehren (!), aber nie und nimmer in der evangelischen Kirche unserer Väter gegen das Reformationserbe und gegen die Belange des deutschen Gesamtprotestantismus herrschen zu lassen." Ganz zutreffend bezeichnet der Vf. diese Geisteshaltung als „jenen Konfessionalismus, der außerstande ist, die lutherisch-

katholische Einheit als Konsequenz, als katholische Erfüllung ja gerade des Reformatorischen selbst zu erfassen".

Als Anfang der 50er Jahre zunächst zwei von Asmussens drei erwachsenen Kindern und schließlich 1955 seine Frau zur katholischen Kirche übertraten, war für viele seiner Glaubensgenossen das Maß voll. Asmussen war in weiten evangelischen Kreisen Deutschlands vollkommen diskreditiert.

Hinzu kam das Unverständnis weiter katholischer Kreise für den keineswegs unkritischen und oft unbequemen Freund jenseits des konfessionellen Grabens. „Ich habe keine katholisierenden Neigungen, aber eine katholische Leidenschaft", schrieb der 60jährige Asmussen 1958. Sie zeigte sich in eigenartiger Weise. Dem vorkonziliär katholischen Beharren auf Rückkehr der nicht nur getrennten sondern irrenden Brüder in den Schoß der Mutterkirche setzte Asmussen den für viele katholische Ohren unbequemen Einwand entgegen: „Die römische Kirche würde in allergrößte Schwierigkeiten geraten, wenn ... die evangelischen Kirchen zurückkehren würden. Was wollte Rom wohl mit uns anfangen?" Wieviele Katholiken erinnerten sich der nicht unähnlichen Warnung von John Henry Newman schon hundert Jahre früher. Es müßten nicht nur Konvertiten auf die Kirche sondern auch die Kirche müsse auf die Konvertiten vorbereitet werden. Ob diese Wahrheit auch heute allgemein ins katholische Bewußtsein eingedrungen ist?

1963 gestand Asmussen fünf Jahre vor seinem Tod, es habe ihn oft belastet, in seinen Schriften immer ein Nein gegen andere ausgesprochen zu haben. „Ich habe viel Polemik getrieben; aber meine Leidenschaft ist das nie gewesen." Den Grund dafür fand er selbst in der ihm durch äußere Umstände auferlegten Notwendigkeit des Protests: bis 1945 gegen den Nationalsozialismus, nachher gegen „Fehlentwicklungen in den eigenen Reihen". Das vom Vf. gezogene Fazit: „In kämpferischen Duellen riskierte Asmussen eine Wucht und Unschärfe der Polemik, die der Argumentation – zumal der theologischen – nicht zuträglich ist."

Gewiß ungerecht wäre es jedoch, Asmussen einfach als ruhmlosen und gescheiterten Mahner und Kritiker zu schildern. Mit Recht schreibt der Vf., „daß Asmussen nicht als Wissenschaftler, nicht professoral, sondern auf der Ebene der Gemeinden, der theologisch interessierten aber nicht spezialisierten Kirchenglieder Eingang, Gehör, Zustimmung fand". Asmussen selbst erkannte dies: „Die Laien verstanden mich oft besser als die Fachgenossen."

1972 stellte der Rez. Asmussen als „Prophet ohne Ruhm" dar und belegte dieses Urteil mit folgender, auf die Gestalt der atl Propheten basierenden, Erklärung:

„Der Prophet macht wenig Zugeständnisse an die Assimilationskräfte seiner Zuhörer ... ist niemals ausgeglichen und objektiv. Er ist radikal und unausgeglichen, ein militanter Parteigänger für die brennende Vision der Wahrheit, die sein innerstes Wesen verzehrt und die ihn mit Jesaja ausrufen läßt: ‚Weh mir ... denn ich habe den König gesehen, den Herrn der Heerscharen' (Jes 6,5) ... Der Prophet wägt niemals seine Worte. ... Vergleicht man seine Aussagen bei verschiedenen Gelegenheiten, so ist es nicht schwer, den inneren Widerspruch des Propheten zu beweisen. ... Seine Gegner sind zufrieden, wenn er sich schließlich in Mißkredit gebracht hat. ... Solch ein Prophet war Hans Asmussen. [J. J. Hughes, „Hans Asmussen, Prophet ohne Ruhm": Die Spur 12 (1972) 120–129, 120f.]

Das Verdienst dieser sauber bearbeiteten, konsequent durchgeführten Arbeit ist es, die Gründe für dieses Urteil erläutert und Asmussen für eine Generation verständlich gemacht zu haben, die vielleicht besser imstande ist, seinen bleibenden Beitrag und seine trotz unübersehbarer Schwächen und Lücken doch echte geistliche Größe abzuschätzen, als das den allermeisten seiner Zeitgenossen möglich war.

St. Louis, Missouri John Jay Hughes

Reiter, Johannes: **Der Moraltheologe Ferdinand Probst** (1816–1899). Eine Studie zur Geschichte der Moraltheologie im Übergang von der Romantik zur Neuscholastik. – Düsseldorf: Patmos Verlag (1978). 270 S. (Moraltheologische Studien. Historische Abteilung Bd 4) kart. DM 38.80

Die vorliegende Diss. (Trier 1977) wurde von Professor Dr. J. G. Ziegler (Mainz) in die „Historische Abteilung" der „Moraltheologischen Studien" aufgenommen, weil sie einem Mann gewidmet ist, der im 19. Jh. das dynamisch-geschichtliche Denken seiner Vorgänger (Drey, Sailer, Hirscher) mit der scholastischen Tradition (Thomas von Aquin) zu verbinden suchte. Ferdinand Probst, um den es hier geht, ist ein Mann der Wende, die sich um die Mitte des 19. Jh. in der Theologie – aber nicht nur hier – unverkennbar anbahnte. Seine „Katholische Moraltheologie" (Bd I 1848; II 1850), die er als 30jähriger Pfarrer verfaßte, hat ihm die Ehrendoktorwürde der Universität Tübingen eingebracht, an der er zuvor seine theologische Ausbildung genossen hatte. Die Tübinger Professoren Kuhn, Hefele und Welte hatten – nach eigenen Angaben – sein theologisches Denken besonders geprägt (16).

Die Diss. von R. besteht aus zwei Teilen. Der erste Teil (15–78) umfaßt zwei Kapitel und informiert über Person und Zeitgeschichte. Hierbei wird bereits die solide Arbeitsweise des Verfassers erkennbar. Aufgrund von gedruckten und ungedruckten Akten zeichnet er den Lebensweg von Probst nach (15–30). Erstmals wird ein vollständiges Verzeichnis seiner Schriften erstellt (30–49). Im zweiten Kapitel (50–78) wird der geistesgeschichtliche Rahmen für die weitere Untersuchung skizziert. R. kommt zum Ergebnis: „Auf diesem geistigen Hintergrund der Aufklärung, des Hermesianismus und Güntherianismus einerseits, der Romantik, des Einflusses der Tübinger Schule und der Neuscholastik andererseits, muß der Versuch der ‚Neukonstruktion' der Moraltheologie durch Probst gesehen werden" (78).

Im zweiten, umfassenderen Teil seiner Diss. (79–235), der in elf Kapitel aufgegliedert und in zwei Abschnitte unterteilt ist, beschreibt (1. Abschnitt, Kap. 3–5) und analysiert (2. Abschnitt, Kap. 6–13) R. die zweibändige „Katholische Moraltheologie" von Probst, die als Lehrbuch für Priester gedacht war. Die Anliegen, von denen sich Probst leiten läßt, sind nach R. folgende: „Entheologisierung der Moral", „Das ‚gesamte' Leben des Christen Gegenstand der Moraltheologie". „Rückgang zu den Quellen". „Neben Augustinus vor allem Thomas folgen". „Eine geschlossene Systematik anstreben". „Dem Entwicklungsgedanken Rechnung tragen" (89f). Dabei steht für Probst fest, daß die Moraltheologie auf der Dogmatik aufbauen muß, ohne die „wohl eine Psychologie, aber keine Moral" geschrieben werden kann (96). Im Unterschied zum Hermesschüler Braun (der für „viele" andere genannt wird), will Probst jedoch die Moral nicht als „angewandte Dogmatik" verstanden wissen (97f). „Nein, wie Drey sagt, die umgewandte ist sie" (99). „Dort ist es ein Herabkommen der Gottheit zur Kreatur, hier ein Hinaufsteigen der Kreatur zu Gott" (100f).

Nach diesen Ausführungen „zum Ganzen der ‚Katholischen Moraltheologie' " (1. Abschnitt, 79–126), geht R. über zur Analyse der „Tragenden Einzelvorstellungen und Motive" (2. Abschnitt, 127–235). Es sind folgende Grundzüge, die R. in der ‚Katholischen Moraltheologie' von Probst ermittelt hat: Der Systemgedanke (Kap. 6), der Organismusgedanke (Kap. 7), der Entwicklungsgedanke (Kap. 8), der kirchliche Charakter (Kap. 9), die Tugendlehre (Kap. 10), die Pflichtenlehre (Kap. 11), die soziale Dimension (Kap. 12), das Theologische (Kap. 13). R. ist bemüht, auch die Einflüsse ausfindig zu machen, die Probst selber nicht nennt. Er bekennt sich dazu, daß ihn vor allem die zweite Generation der Tübinger Schule geprägt hat. Aber manche Anregung – wie R. feststellen konnte – verdankt Probst auch der neuscholastischen Richtung, die in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts die Theologie maßgeblich geprägt hat. Kennzeichnend für Probst ist sein Bestreben, aus beiden Richtungen eine Synthese zu erstellen. Seine ‚Katholische Moraltheologie' erweist sich trotzdem als origineller Beitrag und nicht als Kompilation. Ein durchschlagender Erfolg blieb ihr aus anderen Gründen versagt. R. schließt mit der Feststellung: „Ein Verdienst Probsts ist es zweifelsohne, daß er in einer Zeit, als in Deutschland die Neuscholastik heraufzuziehen begann, die von Sailer und Hirscher eingeschlagenen Bahnen weiter verfolgt, indem er sich zu einer psychologisch-dynamischen Sicht bekennt und sich um eine organisch aufbauende Darstellungsweise der Moraltheologie bemüht... Im letzten dürfte sich bei der ‚Katholischen Moraltheologie' das allgemeingültige geistesgeschichtliche Gesetz bewahrheiten, daß Übergangszeiten selten Werke von bleibender Gültigkeit hervorbringen, sondern eher die Funktion einer Wegbereitung für die Zukunft erfüllen" (242).

Die vorliegende Untersuchung von R. ist ein wertvoller Beitrag zur Geschichte der Moraltheologie des 19. Jh.s. Zugleich bietet sie beachtliche Kriterien für die fundamentale und praktische Besinnung an, die der Moraltheologie heute nottut.

Augsburg Joachim Piegsa

Schüller, Bruno: **Die Begründung sittlicher Urteile.** Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie. – 2., überarb. u. erw. Aufl. Düsseldorf: Patmos, 1980, 344 Seiten, kart. DM 38.–

Wenn man das Inhaltsverzeichnis dieses Buches durchblättert, bemerkt man sofort, daß S.s Buch vieles enthält, was in anderen moraltheologischen Veröffentlichungen nicht enthalten ist. Schrei-

tet man in der Lektüre fort und schaut genauer auf den Inhalt, so wird klar, worin dieser Unterschied genau liegt.

Der Vf. benutzt eine Terminologie, die sich kaum in der Moraltheologie findet: die Unterscheidung z. B. zwischen „sittlich gut/schlecht", mit der die Qualität der moralischen Gesinnung, und „sittlich richtig/falsch", mit der die des moralischen Handelns bezeichnet wird.

Die Problematik des Buches dreht sich um die Unterscheidung verschiedener Arten ethischer Rede und den entsprechenden Ebenen, auf denen diese Probleme anzusiedeln sind (Metaethik – Normative Ethik – Paränese). Außerdem kennzeichnet S.s Buch eine Argumentationsweise und bestimmte Art analytischer Reflexion über moralische Probleme, Wörter und Argumentationen, die sich sehr deutlich von den üblichen Überlegungen innerhalb der Moraltheologie unterscheiden.

In jedem Kapitel, fast auf jeder Seite, sieht der Leser sich angeleitet, einen Vergleich mit Theorien, Richtungen und Autoren der qualifiziertesten moralischen Traditionen, seien sie philosophisch oder theologisch, vorzunehmen. Deswegen meine ich, ist es für den Leser notwendig, sich in die Sichtweise des Vf.s einzufügen und die von ihm angebotenen hermeneutischen Schlüssel zu ergreifen, um das Buch S.s. kritisch zu lesen.

Die der 2. Auflage hinzugefügten Kapitel bieten dazu eine zusätzliche Hilfe; sie geben die Möglichkeit, den Ursprung und die Entwicklung dieses „neuen" Vorgehens in der Moraltheologie zu entdecken. Während die erste Auflage sich darauf beschränkt, nach kurzer Vorstellung des Unterschieds zwischen argumentativer Sprache und Paränese die beiden Argumentationstypen in der Moraltheologie vorzustellen (und das war tatsächlich keine Kleinigkeit), stellt die zweite Auflage ausführlich in den „Einleitenden Überlegungen" die Kennzeichen der Paränese vor. Der dritte Teil, der gegenüber der ersten Auflage völlig neu ist und sich auf schon veröffentlichte Aufsätze stützt, stellt auch Probleme metaethischer Natur vor und erläutert sie in ihrer Eigenart und in ihrer Verschiedenheit gegenüber den Problemen normativer Ethik und der Paränese. In diesem dritten Teil findet man einige sehr wichtige Kapitel, die zum Verständnis nicht nur der Struktur des Buches, sondern auch der Zusammenhänge verschiedener moralphilosophischer und moraltheologischer Probleme hilfreich sind.

Die beiden Kapitel „Genealogisches" und „Definitionen und Benennungen" verweisen in der Tat den Leser auf jene philosophischen Traditionen und Autoren, von denen sich die im Buch benutzten Unterscheidungen, die gebrauchte Terminologie, die Reflexionsweise usw. herleiten. Sie erklären auch, warum der Autor gerade so und nicht anders vorgegangen ist und lassen den Leser erkennen, welche Stellung den vom Autor vertretenen Auffassungen im Gesamtrahmen der Moraltheologie zuzuweisen ist. Deswegen sollte bei der Lektüre des S.schen Buches nicht nur mit den „Einleitenden Überlegungen", sondern auch mit den beiden ersten Kapiteln des dritten Teiles begonnen werden.

Die wichtigsten hermeneutischen Schlüssel, deren Anwendung dem Vf. ganz bestimmte Ergebnisse ermöglichen und deren Verständnis es dem Leser erlauben, sowohl in einen Dialog mit dem Vf. als auch in Syntonie mit der logischen Feinheit des Inhalts einzutreten, bestehen meiner Meinung nach:

1. im Vernunftargument, dessen Gebrauchsrecht innerhalb der moraltheologischen Tradition unbestritten ist und unbestreitbar bleibt und auf dessen Basis sich die traditionellen normativen Argumentationsweisen der Moraltheologen analysieren lassen, ohne sich dabei auf die überlegene Einsicht einer Autorität, dieses oder jenes großen Namens, zu stützen (10–11);

2. in höchster terminologischer Klarheit, die sich in den immer wieder angeführten Beispielen bewährt und zutreffend die Sache definiert, worüber man spricht, um herauszufinden, was in der Moraltheologie noch umstritten bleibt, was weiterer Untersuchung bedarf und was schon klar geworden ist (266–281);

3. in gleichzeitiger Übernahme verschiedener moralphilosophischer und -theologischer Problemstellungen, um einen gründlichen Vergleich zwischen den beiden Disziplinen möglich zu machen; der Leser wird durch terminologische Verschiedenheit dorthin versetzt, wo die „Sache" selbst, die die verschiedenen Terminologien zu definieren sucht, sich fassen läßt und wo die Konvergenz- bzw. Divergenzpunkte (Gleichheit oder Differenz zwischen beiden Disziplinen) lokalisiert sind. Mit anderen Worten: der Vf. gibt dem Leser die Möglichkeit, sich auf dem der Moralphilosophie und der Moraltheologie gemeinsamen Boden der „philosophischen Vernunft", auf dem spezifischen Boden der Moraltheologie, dem der „theologischen Vernunft", zu bewegen.

Die Ergebnisse seiner Untersuchung, die sicherlich eine tiefere Reflexion wert wären, können hier nur kurz zusammengefaßt werden:

a) Die Unterscheidung der metaethischen Ebene von der normativen Ethik und der Paränese entspricht in einigen Gesichtspunkten dem traditionellen Unterschied zwischen „Fundamentalmoral" (Metaethik – Paränese) und spezieller Moraltheologie (Normative Ethik), läßt aber unter anderen Gesichtspunkten den Mangel der normativen moraltheologischen Theorie deutlich werden, die die Grundfragen einer normativen Ethik „nicht eigens stellt und erörtert".

b) Diese Grundfragen bestehen nach Meinung des Vf. in der Argumentationsweise, die nach der von Broad eingeführten Terminologie als deontologisch sowie teleologisch bezeichnet werden kann.

In bezug darauf zeigt die Analyse der beiden ersten Teile des Buches ganz klar, wie diese beiden Argumentationsweisen in den moraltheologischen Lehrbüchern angewandt werden: daß die Tradition der Moraltheologie nur diese beiden kennen kann und daß sie die deontologische Begründungsweise in zwei Typen entwickelt hat. Diese beiden deontologischen Begründungstypen, nämlich „unerlaubt, weil unberechtigt" (ex defectu iuris in agente), „unerlaubt, weil naturwidrig" (contra naturam), scheinen nach S.s sorgfältiger Analyse und genauer Überprüfung unhaltbar zu sein.

c) Das Spezifische der christlichen Moral liegt nicht auf der normativen Ebene, sondern auf der Ebene der Metaethik und der Paränese. Die Interpretation einiger biblischer Abschnitte aber zeigt, warum sie als spezifisch christliche Paränese verstanden und definiert werden müssen.

In bezug darauf vgl.: Schüller, Bruno: Philosophische Ethik und christlicher Glaube, in: N. Huppertz (Hrsg.), Die Wertkrise des Menschen (Festschrift für Hans Reiner) Meisenheim am Glan, 1979, 142–158). Leider werden in diesem Buch die metaethischen Probleme kaum angesprochen (vgl. dazu: Schüller, Bruno: Sittliche Forderung und Erkenntnis Gottes, in: Gregorianum 59/1 (1978), S. 32; Jd. – Dezisionismus, Moralität, Glaube an Gott, in: Gregorianum 59/3 (1978) S. 465–510.

Gewiß wird nicht jeder Leser, vor allem nicht nach der ersten Lektüre, mit den Schlußfolgerungen des Vf. einverstanden sein. Sollte dies der Fall sein und die eiserne Logik dieses Buches ihn nicht unmittelbar überzeugen, dann wäre:

a) zu überlegen, ob die Ablehnung nicht ihren Ursprung in einer Absicherungstendenz oder aber in einer Angst vor dem durchgängigen Gebrauch der Vernunft hat;

b) zu analysieren, was es bedeutet, ein Vernunftargument als solches abzulehnen – nämlich sich eines Autoritätsarguments zu bedienen.

In bezug auf die von S. vorgetragenen Überlegungen würde die Ablehnung des Vernunftarguments vor schwere Probleme stellen. Wenn die im Buch vorgestellte normative Argumentation richtig ist – was niemand a priori ausschließen kann – bedeutet dies, daß das Vernunftargument zu Ergebnissen führt, die dem Autoritätsargument widersprechen. Da in diesem Fall das Autoritätsargument mit dem Glaubensargument gleichzusetzen ist, würde es bedeuten, daß die Vernunft dem Glauben wenigstens in einigen Punkten zu widersprechen scheint. Wer aber den Standpunkt der Widerspruchslosigkeit zwischen Glaube und Vernunft vertritt, sieht sich in diesem Fall gezwungen, sich nicht weiter hinter einer bestimmten Glaubensauffassung zu verschanzen. Er muß den eventuellen Vernunftfehler nachweisen, der zum Widerspruch mit dem Glauben führt. Gelingt ihm das nicht, kann er nur das Vernunftergebnis hinnehmen und muß zeigen, wieso es dem Glauben nicht widerspricht.

c) zu akzeptieren, daß die einzige Weise, dem zu entgegnen, was von S. vorgestellt wird, darin besteht, daß man auf derselben Ebene bleibt, auf der er argumentiert, d. h. auf der Ebene der strengen Analyse der moraltheologischen normativen Argumentationsweisen. Man hat dann nachzuweisen:

– die Vernunftgemäßheit der deontologischen Theorie, wie sie in der moraltheologischen Traditoin vertreten wird (d. h. unerlaubt, weil unberechtigt, und unerlaubt, weil naturwidrig);

– die Unhaltbarkeit der teleologischen Theorie in jenen Fällen, in denen die Moraltheologie deontologisch argumentiert;

– die grundsätzliche Unzulänglichkeit der teleologischen Theorie aus der Perspektive des christlichen Glaubens.

Palermo Salvatore Privitera

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche. Bd 13., Hrsg. von Joseph Krautscheidt und Heiner Marré. – Münster: Aschendorff (1978). 155 S. Ppb. DM 20.–

Der vorliegende Sammelbd weist keinen in bibliographischer Hinsicht einigenden Generaltitel auf. Zieht man die Summe aus dem von den beiden Hrsg. formulierten Vorwort (7f), so könnte man jenes hier dokumentierte 13. „Essener Gespräch" (6./7. März 1978) überschreiben „Position und Anspruch der Kirche(n) gegenüber dem Rundfunk in einer Phase der Veränderung durch neue technische Möglichkeiten". Hinzuzufügen wäre, daß es sich fast ausschließlich um den Rundfunk in der Bundesrepublik Deutschland handelt, im Grunde also um das öffentlich-rechtliche Rundfunk-Modell und seine Infragestellung durch einerseits hinzukommende technische Kapazitäten, die bisherige „Knappheiten" (Frequenzen, Finanzen) beseitigen, und andererseits eine gewisse Unsicherheit in der rechtlichen Grenzfestsetzung zwischen Rundfunk und Presse. Wenn schon der Rez. sich schwer tut mit der nachträglichen Formulierung von Titel und Untertitel, so mag man den Gesprächsveranstaltern und Sammelband-Hrsg. die Kompliziertheit der Materie zugutehalten; wünschenswert bleibt, daß ein Buch einen Titel haben sollte, der sich auf seinen Inhalt bezieht, und nicht nur einen Formaltitel.

Kernstück des Bdes sind die drei Hauptreferate von Karl Forster (Kirchliche Präsenz in Hörfunk und Fernsehen. Orientierende Gesichtspunkte aus dem Selbstverständnis der Kirche, aus der Aufgabe gesellschaftlicher Kommunikation und aus den Verantwortungsstrukturen der Anstalten, = S. 9–31), Karl Holzamer (Positionen, Erfahrungen und Erwartungen im Verhältnis der Kirchen zu den öffentlich-rechtlichen Rundfunkanstalten in der Nachkriegsentwicklung, = S. 55–67) und Peter Lerche (Die Kirchen und die neuen Entwicklungen im Rundfunkbereich – verfassungsrechtlich gesehen, = S. 89–120).

Der Leser merkt's: Auch die Referenten haben sich schwer getan beim Formulieren ihrer Überschriften. Aber das Resultat ist bemerkenswert. Über die Kompetenz der drei Autoren braucht nicht viel gesagt zu werden: Forster ist ja nicht nur als Pastoraltheologe, sondern auch als ehemaliger Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz sowie als Rundfunkrat ein mehrfach Zuständiger, Holzamer bringt zu den Erfahrungen des ZDF-Gründungsintendanten die Reflexionsebene des Wissenschaftlers und die praktische Hörfunkerfahrung aus Weimarer und NS-Zeit ein und der Öffentlich-Rechtler Lerche schließlich hat sich durch ebenso gründliche wie lucide Stellungnahmen zur verfassungsrechtlichen Rundfunkproblematik in der Bundesrepublik Deutschland mehrfach hervorgetan.

Von Forsters Beitrag erwartet man naturgemäß die theologische Verankerung des Ganzen. Er bringt sich dabei, aufgrund seiner Rollen-Erfahrung, in einen Zwiespalt. Einerseits seien für die Kirche „ihr Heilsdienst und ihr Weltdienst nicht voneinander zu trennen" (11). „Der Heilsdienst der Kirche muß sich im Weltdienst bewähren." (28) Andererseits läßt er sich, obwohl er diese Einheitlichkeit der Funktion von Kirche betont und damit auch einen – teils gestaltenden, teils dienenden – Totalitätsanspruch gegenüber der Gesellschaft, auf die dem medienpolitischen Jargon der Nachkriegszeit entsprungene Formel von der Kirche als (rundfunkpolitisch) „gesellschaftlich relevanter Gruppe" ein, was ihm in der Diskussion, u. a. von Mörsdorf und Böckenförde (33, 35), folgerichtig um die Ohren gehauen wird: die Kirche müsse vom politischen Gemeinwesen her „als ein Gegenüber angesehen" werden. Forsters Sprachgebrauch offenbart eine gewisse Verlegenheit angesichts der derzeitigen rundfunkpolitischen Situation. Die Kirchen waren und sind nämlich in den öffentlich-rechtlichen Rundfunkanstalten recht gut aufgehoben, dem Buchstaben nach zwar (mindestens in den „ständischen" Rundfunkverfassungen) als eine „gesellschaftlich relevante Gruppe" neben anderen, de facto aber doch ein wenig gleicher als die gleichen, wenn auch stärker der Kritik ausgesetzt. Soll man, wenn „neue Medien" neue Chancen zu bieten scheinen, das warme Bett verlassen? Die Erfahrung läßt ihn vorsichtiger als so manchen anderen katholischen Kabel-Euphoriker formulieren, wenn er lediglich in einem „Annex" (26f) von den „Möglichkeiten in anderen rechtlichen und organisatorischen Strukturen" spricht: „Eine Erweiterung der Zahl der Programme und eine Pluralisierung der Trägerschaften können manche Schwierigkeiten erleichtern und manche Fehlentwicklungen korrigieren." Aber: Bisher habe sich Quantitätssteigerung beim Programm „insgesamt kaum qualitätssteigernd ausgewirkt"; ein kirchlich getragenes Vollprogramm sei von den Resourcen her kaum möglich und wohl auch nicht wünschenswert und schließlich habe die kirchliche Rundfunkpolitik bisher – d. h. unter den Auspizien des öffentlich-rechtlichen Systems – die „Interessen und Rechte aller gesellschaftlichen Gruppen einzubeziehen versucht".

Lerche lotet – nach einleitenden sorgfältigen Informationen über die neuen Techniken – die verfassungsrechtliche Position der Kirchen gewissenhaft aus, prüft sie konkret auf den Anwendungsfeldern „elektronische Textkommunikation" (Videotext, Bildschirmtext) und „Kabelrundfunk" und erörtert „unter dem Gesichtspunkt der Präsenz und Repräsentanz der Kirchen" drei Grundtypen künftiger Organisationsmodelle: (1.) Kabelrundfunk im Rahmen der jetzt bestehenden Rundfunkanstalten, wobei angesichts wachsender Kapazität, besonders bei „gesteigerten Nutzbarkeiten im lokalen Bereich", auch auf die Kirchen zusätzliche Aufgaben zukommen dürften; (2.) Kabelrundfunk in pluralistisch organisierter Trägerschaft, wobei es auf „öffentlich-rechtlich" oder „privatrechtlich" nicht primär ankomme; vielmehr könne der Träger mehrere Programm-Zulieferer lizenzieren (britisches Modell IBA?); die Kirchen müßten bzw. könnten in zwei Rollen auftreten: einerseits als gesellschaftliche Mit-Kontrolleure im entsprechenden Gremium der Träger-Organisation und andererseits als einer der Programm-Zulieferer; (3.) Kabelrundfunk ohne gesellschaftliche Kontrolle pluralistischen Typs, – das Wort Privat- oder Kommerzrundfunk kommt nicht vor; für die Kirche sieht Lerche hier, auch angesichts der finanziellen Notwendigkeiten, eine eher erschwerte Position, schon wegen der nicht mehr vorhandenen Sitze in Kontrollgremien. Der normativ zu sichernde „Anspruch der Kirchen auf angemessene Beteiligung innerhalb der Pluralstruktur der bestehenbleibenden Anstalten" klingt wie ein deutliches Mahnwort (119f).

Holzamer, zwischen den beiden Theoretikern placiert, geht sehr stark vom status quo und seinen historischen sowie jüngsten, inzwischen auch schon wieder zeitgeschichtlichen Erfahrungen aus. Ein erster Teil beschreibt die rechtliche Position der Kirchen in den derzeit bestehenden Anstalten, wozu übrigens dankenswerterweise im Anhang (141–151) die entsprechenden Gesetzes- bzw. Staatsvertragsstellen dokumentiert werden. Seine „Erwartungen" gipfeln, soweit es um künftige rechtliche Entwicklungen geht, „in der Annahme, daß bei Novellierung der Gesetze oder Staatsverträge angestrebt werden sollte, die etwa beim ZDF gefundenen Formulierungen zu übernehmen ..." (67). Im übrigen hebt er die entscheidende Rolle einer weisen Personalpolitik hervor; man könnte mit einer „ungenügenden gesetzlichen Sicherung" zurechtkommen, wenn die personalen Voraussetzungen gut seien, während die beste gesetzmäßige Abschirmung wenig nutze, wenn „die Menschen nicht danach sind".

Ausdrücklich mit Lob zu erwähnen sind die sorgfältig dokumentierten (und offenbar durchredigierten) Beiträge (32–54; 68–88; 121–140) zu der von Ulrich Scheuner geleiteten Diskussion. Sie machen, wenn man vom Anhang absieht, gut zwei Fünftel des Buches aus und sind z. T., was angesichts der Diskussionsrunde (u. a. Böckenförde, Kampe, Kewenig, Metz, Mikat, Norbert Schneider, Schwarzkopf und nicht zuletzt Scheuner selbst) nicht wundert, von hoher Qualität, entziehen sich aber wegen ihrer Vielfalt einer zusammenfassenden kritischen Bewertung.

Im Verhältnis zum Informationsreichtum und zum hohen Anspruch der Hauptreferate wie der Diskussionen hätte der Sammelband bei geschickterer Verpackung in Buchform und bei entsprechender verlegerischer Anstrengung gute Chancen auf dem Medien diskutierenden Markt gehabt.

Salzburg Michael Schmolke

Henkel, Willi, OMI: **Die Druckerei der Propaganda Fide.** Eine Dokumentation. – München, Paderborn, Wien: Schöningh 1977. 109 S. (Beiheft 5 zu „Communicatio Socialis. Zeitschrift für Publizistik in Kirche und Welt") kart. DM 14.80

Die Druckerei der Propaganda Fide wurde 1626 gegründet und 1908 der Tipografia Poliglotta Vaticana eingegliedert. Francesco Ingoli, der erste Sekretär der Propaganda-Kongregation (1622–1649), sah die Hauptaufgabe der Druckerei darin, die Missionare in aller Welt mit Bibeln und grundlegenden Werken in den verschiedensten Sprachen zu versehen. Als Finanzierungsprobleme und andere Schwierigkeiten die Kardinäle der Kongregation ver-

anlaßten, die Aufhebung der Druckerei ins Auge zu fassen, hat Ingoli es verstanden, durch sachliche Argumente von der Bedeutung des begonnenen Unternehmens zu überzeugen und alle Anfangsschwierigkeiten zu überwinden.

Der Vf., Leiter der Propaganda-Bibliothek und Professor der Päpstlichen Universität Urbaniana, hat die bewegte Geschichte der Propaganda-Druckerei unter dem Titel „Die Druckerei der Propaganda Fide im Dienste der Glaubensverbreitung" aus den Quellen erhoben (9–30) und mit ergiebigen Anmerkungen und Literaturhinweisen versehen (30–35). Die spannungsreiche Entwicklung und die wechselvollen Geschicke der Druckerei unter ihren verschiedenen Leitern und Mitarbeitern sind beeindruckend. Durch drei Jahrhunderte hin hat das Unternehmen in Dutzenden von Sprachen und Schriften bedeutende Werke für die Missionare in allen Kontinenten hergestellt und somit seine wesentliche Aufgabe im Dienst der Glaubensverbreitung erfüllt.

Auf den geschichtlichen Überblick folgt eine Dokumentensammlung: „Francesco Ingoli über Druckerpresse und Mission" (Dokument I–VII, 36–66), „Der Bericht C. Ruggieris über die Druckerei der Propaganda Fide von 1759" (67–106). Zu sämtlichen Dokumenten hat H. deutsche Übersetzungen und sehr zahlreiche Anmerkungen erstellt. Ein ausführliches Register (107–109) vervollständigt die wertvolle Veröffentlichung.

In seiner trefflichen Einleitung würdigt Franz-Josef Eilers SVD, Gründer und Herausgeber der „Communicatio Socialis" (seit 1968), das Verdienst des Vf., der in Zusammenarbeit mit dem langjährigen Archivar der Kongregation für die Evangelisation der Völker, Prof. Dr. Josef Metzler OMI, die bedeutenden Dokumente entdeckt und in der vorgelegten Form erstmals zugänglich gemacht hat.

Münster Werner Promper

Religious Symbols and their Functions. Based on Papers read at the Symposium on Religious Symbols and their Functions held at Aabo on the 28th–30th August 1978, ed. by Harald Biezais. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1979, XXIX, 177 S. (Scripta Instituti Donneriani Aboensis X) Ppb.

An Arbeiten über die Theorie religiöser Symbole gibt es wahrlich keinen Mangel; vielmehr ist das Angebot an allgemeinen Symboltheorien verwirrend und unüberschaubar. Beim vorliegenden Sammelband stellt man deshalb beinahe mit Erleichterung fest, daß es sich nicht um den Versuch handelt, noch einen geschlossenen theoretischen Ansatz vorzulegen, sondern um eine Sammlung spezialisierter Monographien skandinavischer Gelehrter, die trotz ihres eher zufälligen Zusammenhangs als Sympisionbeiträge vom Hrsg. sorgfältig einander zugeordnet worden sind.

So finden wir eine Reihe von Detailstudien aus den meisten Hauptgebieten der vergleichenden Religionswissenschaft und der Ethnologie:

zum Bilderverbot in Israel (Mettinger, 15–29), ergänzt durch Untersuchungen über mesopotamische Kultbilder (Ringgren, 105–109) und den Menschen als Gottessymbol in Judaismus und Zoroastrianismus (Hultgaard, 110–116); zum Symbol der ‚Mitte' im Islam am Beispiel der Ka'ba in Mekka (Hjärpe, 30–40); zum Byzantinischen Bilderstreit und seinen Auswirkungen auf die Frömmigkeit der Orthodoxen (Rydén, 41–52); und zur Baum- und Himmelsgöttin Nut als Lebensgeberin in Ägypten (Bergman, 53–69).

Diese und noch einige andere Beiträge des Bdes unterliegen dem Urteil der entsprechenden Fachleute, und sie erlauben äußerst selten Rückschlüsse auf andere Beiträge oder das Gesamtkonzept des Symposions, soweit vorhanden.

Bei einigen Beiträgen jedoch ist ein gewisser Zusammenhang festzustellen, den der Hrsg. dann durch entsprechende Gruppierung hervorgehoben hat.

Die Untersuchung von Hultkrantz (70–95) über den ‚Sonnentanz' der zentral-nordamerikanischen Indianer (‚Plains Indians', in diesem Fall der Wind River Shoshoni aus dem heutigen Wyoming) ist nicht nur wegen des Versuchs wertvoll, den ‚Sinn' dieses zutiefst religiösen Ritus' durch genaue Beobachtung und Befragung der Beteiligten herauszufinden, sondern sie hat mit dem folgenden Referat von Hallencreutz (96–104) über den Berg als Symbol der Gottheit in Afrika das zusätzliche Interesse gemeinsam, daß spätere Verschmelzungen mit christlicher Symbolik mit aufgearbeitet werden. Während diese Neuinterpretation des hl. Berges, z. B. Mt Kenya oder Mt Kilimanjaro, Fuß zu fassen scheint, erweisen sich christliche Umdeutungen des ‚Sonnentanzes' als weniger dauerhaft (89ff).

Zwei Beiträge fallen durch ihre Vorliebe für strukturalistische Ansätze auf:

Linnér (117–125) untersucht die Symbolsprache schwedischer Schriftsteller mit der Hypothese, daß es eine von der ‚Sprache des Unglaubens' unterscheidbare ‚Sprache des Glaubens' gibt, obwohl letztere nicht notwendigerweise mit den subjektiven Überzeugungen des jeweiligen Autors übereinstimmen muß; und Norman (126–138) berichtet über eine gemeinsam mit Haarberg durchgeführte Studie zur semiotischen Funktion der botanischen Familie der cucurbitaceae (Kürbis, Melone, Gurke usw.) in der Literatur. Ob Antike, Renaissance oder Moderne ist einerlei: die von der Beschaffenheit dieser Früchte nahegelegte Symbolik der Lebensfülle, der sexuellen Reife, aber auch der Sterblichkeit und der Dummheit sorgt dafür, daß Texte, die sich ihrer bedienen, ‚sich von selber schreiben' (128ff). Nicht alle werden der diesen Beiträgen zugrundeliegenden These der Selbständigkeit literarischer Erzeugnisse zustimmen wollen, aber die dargebotenen Proben dieser Methode sind nicht ohne Überzeugungskraft.

So disparat die bisher referierten Vorträge sein mögen, der Herausgeber setzt sich in seiner ausführlichen Einleitung (VII–XXIX) die Aufgabe, einen übergreifenden Rahmen herzustellen, in dem sie mindestens implizit zusammengesehen werden können.

B. resumiert die Ergebnisse einiger Klassiker der Symbolforschung wie Cassirer, Tillich, Mensching und Jaspers, und als einen ersten Grundsatz hält er fest: „Zum Verständnis des Wesens des Symbols trägt die Behauptung wenig bei, daß alles zum Symbol für alles werden könne. Das Symbol ist das Ergebnis einer Auswahl" (XIII). Noch ertragreicher ist B.s Auffassung, das Symbol habe ‚bipolaren Charakter', weil es empirische Ausdrucksform mit transzendentem Inhalt verbinde (XIV, XVI), und zwar nicht nur auf psychologischer, sondern auch auf ontologischer Ebene (XV), so daß B. von einem „Hineingleiten in die Identität" sprechen kann, „wobei der Symbolisierende völlig mit dem zu Symbolisierenden übereinstimmt" (XVI). Diese Sicht des Symbols wird von einigen anderen Autoren des Bdes zustimmend aufgegriffen. Auch vor dem Wahrheitsproblem religiöser Symbolik scheut sich B. nicht (XXff), obwohl er eine befriedigende Vermittlung der verschiedenen Wahrheitsbegriffe für aussichtslos hält; doch religiösen Symbolen gesteht er einen gewissen kognitiven Wert zu (XXV). Symbole teilen die Willkürlichkeit von Zeichen nicht (XXII–XXIII), aber aus eben diesem Grunde können sie auch ‚sterben', wie Tillich sich ausdrückte, wenn der sie tragende Lebenszusammenhang nicht mehr vorhanden ist (XXVI).

Eine ähnliche Funktion der allgemeinen Orientierung erfüllt der Beitrag von Holte (1–14) über die möglichen Zuordnungen von Gottessymbolen und Gesellschaftsformen, wobei die Lösungsversuche von Weber und Durkheim immer noch ausschlaggebend sind, obwohl noch nicht miteinander vermittelt. Die Überlegungen des Autors bleiben zu allgemein, um dies zu leisten (etwa zum Königsproblem im alten Israel oder zur Gottesebenbildlichkeit im Christentum), aber er gibt wertvolle Anstöße, indem er zeigt, wie die ‚black theology' oder ‚feminist theology' von heute im Grunde nur die Verschmelzung mit der jeweiligen sozialen Situation anstreben, die seit jeher die Lebendigkeit der Gottessymbole garantiert hat (12ff).

Die vielleicht interessantesten und weiterführendsten Beiträge des Bdes kommen ganz am Ende, eingeleitet durch eine detaillierte Untersuchung zur symbolischen Sprache der altindischen Veden (Parpola, 139–153), die bei aller Primitivität ihrer magischen Vorstellungen mit Begriffen wie rūpa (‚Form') eine vorlinguistische Reflexionsstufe erreichten. Einen einleitenden Hinweis dieses Autors aufgreifend behandelt Pentikäinen (154–166) im nächsten Beitrag die von van Gennep eingeführte und von V. Turner weiterentwickelte Kategorie der ‚Liminalität' als Kennzeichen ritueller Handlungen, in denen die Initianden der Gesellschaft und der in ihr herrschenden Zeit enthoben werden. Doch die wirklichen Implikationen solcher Erforschung ritueller Vorstellungen wird erst im abschließenden Beitrag von Bjerke (167–177) über die Symbolik magischer Handlungen deutlich.

B. orientiert sich an der bahnbrechenden Arbeit von Skorupski, der den von ihm sogenannten ‚Symbolismus' von Anthropologen wie Beattie und Leach gegen den von Tylor stammenden und von Horten energisch vertretenen ‚Intellektualismus' abgehoben hat. Während Frazer die magischen Praktiken der Naturvölker als „the primitive equivalent of our science" (168) ansah, entwickelt Beattie eine Theorie des Zaubers als eines symbolischen Handelns, das nicht ‚instrumental', sondern ‚expressiv' ausgerichtet ist, d. h., es will ‚etwas besagen' (über soziale Verhältnisse), obwohl es objektiv betrachtet ‚nichts bewirkt' (169ff). Diese an sich elegante Erklärung erhebt allerdings notwendigerweise den Anspruch, besser als die Beteiligten zu wissen, was ‚wirklich' beim Ritual passiert, wobei die Frage bleibt, ob ihre Handlungen auch für sie ‚symbolisch' aufgefaßt werden können – um von ihrem bestimmt ganz anderen

Verständnis ihres ‚instrumentalen' Charakters gar nicht zu reden (171). B. selbst gibt sich als einen ‚Literalisten' zu erkennen (172ff), der die ‚symbolistische' Erklärung des Zaubers ablehnt, obwohl er auch die Strenge der ‚Intellektualisten' dort nicht teilt, wo sie den Gesichtspunkt des rituell Handelnden nicht berücksichtigen (173).

Obwohl man von Tagungsberichten eher zusammenfassende Überblicke als weiterführende Neuansätze erwartet, muß ein konzeptioneller Mangel des vorliegenden Bdes erwähnt werden. Der in den doch sehr unterschiedlichen Beiträgen verwendete Religionsbegriff wird nirgendwo geklärt. Kann ein einziger Begriff alles abdecken, was hier von traditionellen und modernen christlichen Theologien über den islamischen Gottesdienst bis hin zu mesopotamischen, ägyptischen, vedischen, indianischen und afrikanischen Opfer- und Zaubervorstellungen in den einen Topf ‚religiöse Symbole' geworfen wird? Nähere Auskunft über dieses in der vergleichenden Religionswissenschaft immer noch unerledigte Problem hätte den Anschluß an den heutigen Stand der religionsphänomenologischen Reflexion geleistet. Doch auch als Sammlung einzelner Forschungsergebnisse im lockeren theoretischen Rahmen eines allgemeinen Verständnisses religiöser Symbole erhält der Berichtsband seinen unbestreitbaren Wert.

Münster John May

Renaissance des Islams. Weg zur Begegnung oder zur Konfrontation? Hrsg. von Michael Fitzgerald, Adel Th. Khoury, Werner Wanzura. Graz-Wien-Köln: Styria Verlag (1980). 189 S. (Islam und westliche Welt) kart. DM 25.–

Der vorliegende Sammelband ist der 4. Bd der angesehenen Reihe: Islam und westliche Welt. Dementsprechend steht hier erneut das Verhältnis von Christentum und Islam im Vordergrund, wie es sich zwar dem Untertitel, nicht aber dem diesbezüglich eher irreführenden Titel des Buches entnehmen läßt.

Zunächst wird exemplarisch das Leben der Christen in der islamischen Welt in zweierlei Hinsicht beleuchtet: historisch (Helga Anschütz: Die syrischen Christen im Tu ʿĀbdin S. 55–96) und zeitgeschichtlich (Josef Ritter: Algerien: Christliche Minderheit in einer islamischen Gesellschaft S. 35–54). Dabei ist der umfangreich dokumentierte historische Beitrag sehr geeignet, klassische Vorurteile des traditionellen Geschichtsunterrichtes wie etwa dies zu korrigieren, daß die Muslime alle Christen bekehren wollten (Stichwort: Ausbreitung des Islams mit Feuer und Schwert), während andererseits meist verschwiegen wird, daß der Konflikt oft erst durch die christlichen Kolonialmächte in die orientalische Welt hineingetragen wurde. Die postkoloniale Epoche kommt in Ritters Beitrag zum Ausdruck, der vom christlichen Leben „im algerischen Hause des Islams" (54) berichtet und damit viel vom „Glauben unter ganz besonderen Bedingungen" (ebd.) und ebenso viel von der Eigenart des gelebten Islams offenbart. Besonders nachdenkenswert erscheint mir in diesem Zusammenhang der Passus über das Verhältnis von Vernunft und Glaube und die dementsprechenden Unterschiede für Muslime und Christen (51).

Der zeitgeschichtlichen und historischen Betrachtung der christlichen Minderheit innerhalb des Hauses des Islam werden die „Moslems in Bosnien" als „Beispiel einer islamischen Bevölkerungsgruppe in einer christlichen Umwelt" (97–126) gegenübergestellt, wodurch Smail Balić, einer der besten Kenner dieses Islams, ein bisher von der Islamwissenschaft weitgehend vernachlässigtes Gebiet allgemein verständlich und dennoch strengsten wissenschaftlichen Maßstäben genügend aufarbeitet.

Dem Verhältnis von Christentum und Islam sind die letzten Beiträge des Sammelbandes gewidmet: Khoury benennt Elemente zu einem Vergleich für „Religiöse Toleranz in Christentum und Islam" (127–150), wobei der Mangel an islamischen Belegstellen für die sehr instruktiven Ausführungen durch ein neueres Buch des Autors (Toleranz im Islam, München-Mainz 1980) als behoben gelten darf. Wanzura behandelt die „Christlich-islamische Begegnung. Zur Haltung der katholischen Kirche" (151–181), wobei er auf S. 164–168 Wesentliches zum Unterschied von Mission und Dialog sagt und den Dialog sieht als „ein Sich-in-die-Hand-Gottes-Geben, der allein den Ausgang und das Ziel des Dialogs bestimmt und lenkt" (168).

Neben den Kurz-Viten der Beitragsautoren (7f) und der programmatischen Einleitung zu diesem Bd durch Khoury (11–34) ist schließlich noch der Anhang zu erwähnen, in dem die „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen", wie sie vom 2. Vatikanischen Konzil verabschiedet wurde, abgedruckt ist (183–189). Insgesamt – das ist hoffentlich klar geworden – ist das vorliegende Buch eine erfreuliche Neuerscheinung, die sich durchaus neben den anderen Bden dieser Reihe sehen lassen kann.

Hannover Peter Antes

Heinrich Totting von Oyta. Quaestiones in Isagogen Porphyrii. Hrsg. von Johannes Schneider. – München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. In Kommission bei der C. H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung München (1979). X, 154 S. (Bayerische Akademie der Wissenschaften. Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt Bd 8) kart. DM 30.–

Die Isagoge des Porphyrius, ein Hauptstück des scholastischen Logikkompendiums (der ‚Logica' bzw. ‚Ars vetus'), wurde zusammen mit diesem während des ganzen Mittelalters in der Schule gelesen und erklärt. Dabei wurden nicht nur die 5 Grundbegriffe (genus, species, proprium, accidens, necessarium) geklärt, Bedingung der Erkenntnis der Kategorien, Definitionen und Beweisführung, gleichzeitig wurde auch der Wissenschaftsbegriff diskutiert. Die Frage nach der Bedeutung des Universale ist die Frage nach dem Gegenstand des Wissens, der Weise und dem Wesen des Beweiswissens. Die mittelalterlichen Kommentare zur Isagoge des Porphyrius sind darum ein wichtiges Zeugnis der Wissenschaftsgeschichte, gleichermaßen bedeutsam für die Philosophie und Theologie.

Der Quästioneskommentar des Heinrich von Oyta, der nun in kritischer Edition vorliegt, ist von seinem Vf., von Zeit und Ort der Entstehung her höchst bemerkenswert. Heinrich Totting war von 1355–1377 und wiederum von 1381–1384 Magister der Karls-Universität in Prag und hat deren theol. Fakultät durch sein Werk und Wirken Ansehen verschafft. Die Untersuchung von A. Lang aus dem Jahre 1937 und die jüngsten tschechischen Studien zur Geistesgeschichte der Prager Universität von J. Tříška (Literární činnost předhusitské university, Prag 1967) stellen Heinrich an die Spitze der Prager Magister der Theologie. Nach einer glaubwürdigen handschriftlichen Überlieferung entstand der Kommentar zur Ars vetus 1369, zu einer Zeit also, in der sich Heinrich Totting mit der Sentenzenerklärung dem theologischen Lehramt widmete. In dieser Epoche (der 2. Hälfte des 14. Jh.) der „vorhussitischen" Geistes- und Gelehrtengeschichte, in der Wilhelm Ockhams logische Untersuchungen, Johannes Buridans Naturphilosophie und Johannes Janduns Psychologie von sich reden machten, disputierte Heinrich von Oyta die anstehenden Fragen der Naturphilosophie und der Sprachlogik.

Sein Kommentar zur Eisagoge des Porphyrius ist nur in einer einzigen Handschrift der Österreich. Nationalbibliothek, Cod. lat. 5461, überliefert, u. z. in einer Reportatio, einer Schülernachschrift eines nicht näher bekannten Petrus de Troysa. Die Schwierigkeiten und Risiken für eine kritische Edition liegen auf der Hand: es fehlt die korrigierende andere Überlieferung und in der Reportatio sind häufig die Mittelsätze der Schlußfiguren nur angedeutet, aber nicht ausgeführt. Da bleiben naturgemäß auch für den Leser offene Fragen des Textverständnisses:

z. B. S. 13 Z. 13 ... in illa vita ..; S. 25 Z. 13 ... de universali ipsum (?) ...; S. 38 Z. 4 ... tunc (tantum?) ...; S. 53 Z. 16 ... aliqua (-quam?) ...; S. 87 Z. 24 ... asini ...; S. 81 Z. 9f. Probatur: illud quod non praedicabile ...; S. 42 Z. 2 quod universali in conceptu (die Abbreviation von vel muß wohl als universale gelesen werden!).

Nicht immer dient auch die Interpunktion wirklich dem Verständnis, da sie zu sehr der deutschen Sprachlehre angeglichen wurde. Trotz dieser Schwierigkeiten darf aber dem Editor eine gediegene Arbeit bestätigt werden, für die er Anerkennung und Dank verdient.

In der Einleitung zur Edition (1–9) weist der Hrsg. auf einige Probleme der Isagoge-Quästionen hin: z. B. die Bedeutung des „universale" und des Seinsbegriffes. In diesem Zusammenhang stehen auch einige Hinweise auf die geistesgeschichtliche Einordnung des Kommentars und dessen Beziehung zu den logischen Schriften des Wilhelm von Ockham, Johannes Buridan und Albert von Sachsen. Auch im Anmerkungsapparat werden gelegentlich diese Beziehungen namhaft gemacht. Schade, daß sie nicht zu einer literargeschichtlichen Einleitung verarbeitet wurden, die den gei-

stesgeschichtlichen Ort und den „Sitz im Geistesleben" des Quästionenkommentars noch deutlicher skizzieren konnte.

1. Es kann nicht übersehen werden, daß Heinrich von Oyta seinen Kommentar unter dem Einfluß des aufkommenden „Ockhamismus" geschrieben hat. Die Probleme der terministischen Logik Ockhams wurden auch an der neugegründeten Karls Universität in Prag intensiv diskutiert. Heinrich Totting ist aber kein grundsätzlicher oder radikaler Ockhamist. Der Begriff vom „totale significatum", den Heinrich in q. 3, ed. 27 zur Bestimmung des Gegenstandes der Wissenschaft und also zum Wissenschaftsverständnis aufgreift, richtet sich geistesgeschichtlich gesehen gegen die Lehre Ockhams, wie M. Dal Pra, in: RCSF 11 (1956) 287–311 nachgewiesen hat. Der von Gregor von Rimini aufgenommene Begriff des „complexe siginificabile", mit dem auch Heinrich in der genannten 3. Quästion arbeitet (arg. 1 ed. 25), fügt Ockhams Logik von der „Satzwahrheit" ein augustinisches Korrektiv bei. G. Nuchelmann hat die Geschichte dieses stoisch-augustinischen Begriffes nyancenreich beschrieben (Theories of the Proposition. Ancient and medieval conceptions of the bearers of the truth and falsity, Amsterdam-London 1973).

2. Im Rahmen der geistesgeschichtlichen „Großlage" können dann auch die Beziehungen des Heinrich von Oyta zu Johannes Buridanus und Albert von Sachsen näher untersucht werden. Wiederholt hat S. logische Schriften dieser beiden Autoren zum Vergleich herangezogen. Die einschlägigen Vergleichstexte werden aber nur gelegentlich ausgeführt; in der Regel begnügte sich der Editor mit einer Stellenangabe, so daß der Leser keine Möglichkeit zum wirklichen Textvergleich hat. Da die Verweistexte vielfach nur handschriftlich überliefert oder in Frühdrucken zugänglich sind, können sie nicht ohne Schwierigkeit eingesehen werden. Eine literarische Vorstellung der Logikquästionen des Albert von Sachsen wäre um so notwendiger, als die letzte größere Untersuchung zum Leben und Werk des späteren Bischofs von Halberstadt von G. Heidingsfelder (in: BGPhThMA XXII, 1921) schon 40 Jahre zurückliegt und seitdem nur wenige Aufsätze (z. B. A. Gonzales, in: Franc.Stud. 18 [1958] oder M. Markowski, in: Med. Phil. Pol. 12 [1967] 19–21) von ihm handeln. Möglicherweise übernahm Heinrich Totting die stoisch-augustinische Lehre vom „complexe significabile" von Albert von Sachsen, der (nach G. Nuchelmans) zu deren Befürwortern zählt.

Einer Bemerkung im Vorwort (V) zur Edition ist zu entnehmen, daß diese mehr eine Gelegenheitsarbeit ist und weniger einem Programm entspricht. Werk und Wirken des Heinrich von Oyta verdienten eine kritische Erforschung und Veröffentlichung.

Bochum Ludwig Hödl

Federici Vescovini, Graziella: **Astrologia e Scienza.** La crisi dell'aristotelismo sul cadere del Trecento e Biagio Pelacani da Parma. – Florenz: Enrico Ballecchi 1979. 472 S. br. Lire 11 500

Mit dem Buch von F. liegt eine Arbeit vor, die mehr dem Untertitel als dem Titel entspricht. Denn sie handelt im Grunde von einem Autor des Mittelalters und weniger von der abstrakten Problematik der Astrologie und deren Wissenschaftlichkeit in dieser Epoche. Sie ist eine historische Untersuchung und Interpretation der Lehre, die Biagio Pelacani da Parma von 1374 bis zu seinem Tode 1416 vertreten hat.

Durch eine ausführliche biographische Vorstellung vermittelt die Autorin dem Leser eine erste Charakterisierung des Philosophen und seiner Werke. Dabei wird schon deutlich, daß die Zeitgebundenheit seiner Argumentation herausgestellt werden soll. Um die Funktion und Reichweite von Biagios Wissenschaftsbegriff und die damit verbundene Auffassung vom ‚lumen rationis' zu bestimmen, nimmt die Astrologie eine Schlüsselrolle ein.

Die Frage nach der Autonomie der menschlichen Ratio stellt sich konkret in der Methode und Anwendung der mathematischen Erkenntnisse. Im Gegensatz zu der averroistischen Mystik geht Biagio nach F. von einem funktionalen Vernunftbegriff aus, der sich an der menschlichen Praxis orientiert. „Il suo ideale scientifico si vale di un concetto di ragione, umana, finita, limitata, in quanto funzionale ed operativa, alla quale solo le operazioni ed i calcoli matematici che essa compie assicurano il carattere di universalità e di certezza scientifica" (11).

Die Relevanz dieser Position resultiert aus ihrer zerstörerischen Kritik an der aristotelischen Physik und gleichzeitig aus der geschichtlich klar beweisbaren Leistung zur Vorbereitung des neuzeitlichen Wissensparadigmas. Man kann Biagio nicht als einen Autor verstehen, der sich streng an die Disziplin einer philosophischen Schule oder an die Autoritäten des Mittelalters hält. Seine Thesen zeigen den Versuch, die Unabhängigkeit seiner Position zu unterstreichen. Darin besteht großenteils seine Modernität. „La sua filosofia nasce dalla demolizione della fisica e della cosmologia aristotelica e si muove in modo originale in direzioni concettuali diverse: materialista in metafisica, terminista in logica, empirista in gnoseologia, libero pensatore in religione e teologia, naturalista in morale, deciso privilegiatore della matematica in epistemologia" (17).

Es ist ein mutiger Schritt der Vf.in, den auch historisch abqualifizierten und umstrittenen theoretischen Inhalt der ‚astrologia judiciaria' nochmals erörtert zu haben, um aufzuzeigen, welche wichtigen anthropologischen und methodischen Neuerungen er trotz seiner dubiosen Prognosen enthält.

Im einzelnen werden im 3. Kap. die Hauptthesen Biagios zur Logik referiert, die – wie F. feststellt – innerhalb des terministischen Nominalismus angesiedelt sind. Welche Innovation die Wendung Biagios vom Averroismus zum Terminismus der Engländer innerhalb der italienischen Schulen bedeutet, wird bei der Behandlung der Seelenlehre im 4. Kap. deutlich. Dies wird exemplarisch anhand der These ‚de sensu agente' aufgezeigt, die sich nicht unmittelbar auf die averroistische Tradition zurückführen läßt (134). Erwartungsgemäß ist die materialistische Folge dieser These die Negation der Unsterblichkeit der intellektiven Seele.

Ein weiteres Problem der Naturphilosophie, das an die Thesen der sinnlichen Erkenntnis anknüpft, ist zunächst die ‚perspectiva' (Kap. 5), bei der sich die Einheit der sinnlichen und intellektiven Tätigkeit der menschlichen Seele sowie die mathematische Durchdringung der sinnlichen Erfahrung offenbaren. Dies soll aber nicht bedeuten, daß die Natur sich in Form einer deduktiven Wissenschaft erschließen läßt. Es geht nicht darum, von den notwendigen zu den kontingenten Ursachen fortzuschreiten, sondern einen ausreichenden Grund für die Bewegung anzugeben, die Voraussagen möglich macht (Kap. 6). Es handelt sich also um eine Erkenntnistheorie, die zu einer Rechtfertigung der Praxis der Medizin beitragen will.

Über das Sein vertritt Biagio die Auffassung, daß das Wirkliche eine einzige materielle Substanz ist. Damit setzt er sich entschieden von einer Naturerklärung ab, die wie im mittelalterlichen Platonismus und Aristotelismus mit verschiedenen Species oder substantiellen Formen operiert. Dadurch eröffnet sich eine neue theoretische Möglichkeit, die eine quantitative ist, um die Bewegung in einem von ihm als geometrisch definierten Raum zu begreifen. Diese Thesen, die Biagio als einen Vorläufer Galileis erscheinen lassen, werden vom 7. bis zum 10. Kap. aus der eigenständigen Position abgeleitet, die Biagio den besprochenen philosophischen Quellen gegenüber einnimmt. In dieser Herausstellung der historischen Individualität Biagios liegt das große Verdienst der Autorin.

In dem abschließenden Kap. wird die Philosophie Biagios nicht im Hinblick auf seinen Beitrag zur modernen Naturerkenntnis, sondern in bezug auf die damals sich verändernde religiöse Weltanschauung charakterisiert. In diesem Punkt wäre Biagio nach Meinung von F. ein ‚Libertiner' gewesen. Aber auf die mögliche Nachwirkung seiner Thesen wird nicht weiter eingegangen.

Bochum Francisco Sánchez-Blanco

Le Modernisme. Mit Beiträgen von P. Colin, J. Houssaye, S. Breton, X. Tilliette, J. Greisch, D. Dubarle. Présentation de D. Dubarle. Paris: Beauchesne (1980). 271 S. (Philosophie 5) kart. FF 66.–

Der Titel ordnet den vorliegenden Sammelband unter die zahlreicher werdenden Arbeiten ein, in denen die Modernismuskrise der ersten Jahre unseres Jh.s erhellt und aufgearbeitet werden soll. Als Beitrag aus der philosophischen Fakultät des ‚Institut Catholique Paris' allerdings wollen sich die hier veröffentlichten Stimmen vornehmlich zu den philosophischen Aspekten der Krise äußern bzw. die philosophische Anfrage der Auseinandersetzung bewußt machen. Es geht ihnen – wie D. in seiner Vorstellung des Bdes sagt (5–8) – um den Versuch, zu verstehen in der Überzeugung, daß das modernistische Denken Herausforderungen für die Intelligenz überhaupt und zugleich für die Intelligenz des Glaubenden artikuliert hat.

Der Einleitungs- und der Schlußtext handeln mehr oder minder deutlich von Problemen, die sich aus dem Einfluß Kants auf das moderne Denken ergaben: P. Colin geht dem ‚Kantisme dans la crise moderniste' (9–81) nach, d. h. der behaupteten Vaterschaft des Königsberger Philosophen für die Krise in Frankreich, während D. über ‚Modernisme et expérience religieuse' (181–270) schreibt und in diesem längsten Beitrag der Sammlung das Sachthema ‚Erfahrung' aufgreift, das in seiner Weise auf Kant zurückverweist. Dazwischen finden sich vier Arbeiten geringeren, jedoch untereinander jeweils etwa gleichen Umfangs: J. Houssaye ‚Le problème religieux dans la philosophie d'E. LeRoy' (83–100), St. Breton ‚Dogme de la résurrection et concept de matière' (101–127), ebenfalls dem Denken Le Roys gewidmet, sowie X. Tilliette ‚Maurice Blondel et la controverse christologique' (129–160) und

J. Greisch ‚Maurice Blondel et les aspects herméneutiques de la crise moderniste' (161–179). Zu den Namen Kant, Le Roy und Blondel fügt der Schlußtext D.s von der Gegenseite den des Thomisten A. Gardeil O.P. (1859–1931), eines im deutschen Raum kaum genannten Theologen, hinzu, der jedoch als Lehrer später bekannter französischer Dominikanertheologen bedeutsam ist. Auffällig bleibt, daß L. Laberthonnière in diesem Rahmen nicht zu Wort kommt; seine ‚Essais de philosophie religieuse' (Paris 1903) sowie ‚Réalisme chrétien et Idéalisme grec' (Paris 1904) hätten erlaubt, die differenziertere Lage der tatsächlichen Fronten der philosophischen Auseinandersetzung in Frankreich zutreffender zu kennzeichnen, zumal Laberthonnière durchaus eigene Gesichtspunkte in die Diskussion einträgt und nicht einfach die Positionen seiner Freunde Blondel und Le Roy teilt. Deshalb hätte er m. E. unbedingt in einen Versuch hineingehört, der die philosophische Anfrage des ‚Modernisme' klären soll. Es standen sich nicht nur Vertreter auf zwei Fronten gegenüber, hie ein modernistisches Denken, das sich in mehr oder minder direkter Abhängigkeit Kant verdankt, da ein an der klassischen Philosophie der Vorzeit orientierter Thomismus, der sich im Gegensatz zu ersterem einer „Seinsphilosophie" verpflichtet weiß (vgl. 194–213, bes. 211ff). Die Verteidigung des ‚réalisme chrétien' wollte man Anfang unseres Jh.s auf beiden Seiten leisten.

Bei der Beschränkung des Arbeitsfeldes auf französische Beiträge – vgl. 66 zu Tyrell: „Faut d'une connaissance suffisante, nous réserverons le cas de Tyrell" oder 101 die Einschränkung: „en France tout au moins" – werden Untersuchungen für modernistische Erscheinungen in England, Italien und Deutschland und in fremden Sprachen – eine glückliche Ausnahme bildet X. Tilliette – nicht berücksichtigt. Angesichts der heute erstaunlich scheinenden internationalen Verflochtenheit der Wissenschaft vor dem I. Weltkrieg – ein Austausch, an dem in besonderem Maße auch die französischen Denker teilhatten – dürfte die genannte Beschränkung nicht problemlos sein. Arbeiten wie Th. M. Loomes „Liberal Catholicism – Reform Catholicism – Modernism. A contribution to a new orientation in modernistic research" (Mainz 1979) haben nachdrücklich auf die grenzübergreifenden Beziehungen hingewiesen, die sich schon aus der Veröffentlichung zahlreicher Briefwechsel entnehmen ließen. Sie haben nicht nur für die historische Frage im Modernismus Gewicht, sie gelten nicht allein für die exegetische Zusammenarbeit. Ein Sabatier (vgl. 44ff) etwa bezog sich nicht einfach über ein Jahrhundert unvermittelt zurück auf Kant oder einzig auf die französischen Kantianer des ausgehenden 19. Jh.s (vgl. 15ff für das Studienmilieu Blondels). Der Kantianismus Frankreichs ist außerdem nicht unabhängig vom Neukantianismus diesseits des Rheins.

Der Hinweis auf die Grenzen des vorliegenden Bdes war nötig, um seine Beiträge mit zuverlässigem Gewinn studieren zu können. Ihr erster Wert liegt in der Information über Elemente der Modernismuskrise in Frankreich: der z. T. vermutete bzw. konstruierte Kantianismus als Hintergrund, das Gottesproblem für einen gläubigen Mathematiker und Naturwissenschaftler wie E. Le Roy, seine Deutung der Auferstehung im Licht des Materiebegriffs, das christologische Problem im Denken Blondels, Hermeneutik und Verstehen angesichts von Dogma und Geschichte, das Problem religiöser Erfahrung. Dazu erfährt man manches, wenn auch nicht so sehr historisch, sondern mehr im Versuch philosophischer Klärung und Weiterführung. Letztere nennt den zweiten Wert dieser Studien, die in unterschiedlicher Weise die Fragen von damals mit ungelösten Aufgaben von heute vergleichen oder in Verbindung bringen. Nicht alles, was dazu ausgeführt wird, überzeugt, doch ist hier nicht der Ort, darüber in Einzeldiskussionen einzutreten. Vieles jedenfalls konfrontiert mit glücklichen Anregungen und läd zu neuer geistiger Bemühung ein. Nicht selten überrascht die Aktualität von Perspektiven und Ansätzen.

Die äußere Gestaltung des Bdes entspricht dem heute Üblichen. Dem Leser hätten ein Literaturverzeichnis und ein Namenverzeichnis die Orientierung und Benützung erleichtert. Einige Druckfehler, die bei der Lektüre auffielen, seien kurz notiert: S. 38 Z. 18 v. o. fehlt (; S. 40 Z. 8 v. u. ist das ‚soit' zu streichen; S. 99 Z. 19 v. o. wohl ‚les scolastiques; S. 108 Z. 3 v. u. ‚pratique'; S. 110 Z. 10 v. u. ‚Vaihinger'; S. 145 Z. 15–16 v. o. ‚arbitrairement'; S. 147 Z. 10 v. u. ‚qui fait'; S. 151 Z. 14 v. o. ‚senti par nos sens'; S. 159 Anm. 94 Z. 4 v. u. ‚(du Seuil, 1975)', nicht: Beauchesne; S. 176 Z. 2–3 v. o. ‚l'extrinsécisme'; S. 206 Z. 11 v. o. ‚Schwärmerei'; S. 239 Z. 5 v. u. unverständlich ‚méditaement'.

Verdienstvoll ist schließlich der Einbezug der Gegenposition des intelligenten Thomismus der Jh.wende, von dem heute oft ein bis zur Absurdität vergrößertes Bild gezeichnet wird. Seine Vertreter wie A. Gardeil – man könnte auch L. Billot nennen – verdienen Aufmerksamkeit, selbst wenn ihre Versuche letztlich nicht genügen können und wohl auch nicht allein auf der modernistischen Folie voll zu werten sind. So dürften auf Gardeils 1927 veröffentlichten Beitrag „La structure de l'âme et l'expérience mystique" etwa R. Ottos „Das Heilige" und J. Maréchals Untersuchungen zur Mystik und der Psychologie der Mystiker eingewirkt haben; wie weit dagegen noch die Erfahrungsproblematik des Modernismus von Einfluß war, muß bis zu genauen Nachweisen dahingestellt bleiben. An diesem konkreten Punkt sei die Problematik der Nachwirkungen philosophischer Fragen, weiterer Einflüsse und ihrer Verknüpfung mit der jetzt gegebenen Situation wenigstens andeutungsweise illustriert. Insofern kann nicht verwundern, daß der Bd – der selbst Anfrage sein will – mit Fragen endet. In der rechten Weise aufgegriffen, helfen sie der Diskussion weiter. Dafür wird man den Initiatoren des Unternehmens an der Faculté de Philosophie des Institut Catholique in Paris Dank wissen.

Rom Karl N. Neufeld S.J.

Gruber, Lambert: **Transzendentalphilosophie und Theologie bei Johann Gottlieb Fichte und Karl Rahner**. – Frankfurt a. M., Bern, Las Vegas: Peter Lang (1978). 313 S. (Disputationes Theologicae Bd 6) sfr 59.–

Der Titel läßt aufhorchen, gibt es doch kaum einen ernsthaften Vergleich des transzendentalen Ansatzes bei J. G. Fichte und K. Rahner – und m. W. überhaupt kein Werk, das den „ganzen Fichte" und den „ganzen Rahner" zu den Bezugspunkten eines solchen Vergleichs machte.[1] Gruber versucht nun in der Tat einen Vergleich zwischen den beiden Gesamtwerken. Er geht der Entfaltung der Gottesfrage bei Fichte bis in seine spätesten Werke hinein nach und verfolgt, nach einer Analyse von „Geist und Welt" und „Hörer des Wortes", wie sich bei Rahner das Verhältnis von Theologie und Philosophie unter dem Vorzeichen einer transzendentalen Methode weiter entwickelt hat. Ist ein solches Unterfangen aber nicht doch zu komplex als Aufgabe einer Diss.?

Gerade im Hinblick auf eine klare Verhältnisbestimmung zwischen Transzendentalphilosophie und Theologie, um die es dem Vf. geht, ist ja sowohl das Werk Fichtes wie das von K. Rahner voller Fußangeln. Es sind vor allem die populären Schriften Fichtes ab 1800, in denen die religiöse Thematik voll zur Entfaltung kommt. Deren Stellenwert innerhalb der (selbst in dauernder Entwicklung befindlichen) Darstellung der Wissenschaftslehre systematisch zureichend zu bestimmen, ist ein besonders schwieriges Unternehmen – wie die Forschungsgeschichte beweist. G. fand zum Werk Fichtes offenbar über die Vermittlung von P. Baumanns, der zwar zum Verständnis des frühen Fichte Wertvolles beigetragen hat, in seiner Sicht der Philosophie Fichtes nach 1800 jedoch kaum als repräsentativ für den gegenwärtigen Diskussionsstand gelten kann. War die Existenz einer kritischen Ausgabe der Werke Fichtes dem Vf. nicht bekannt?

Zu einer kritischen Bestimmung des Verhältnisses von Transzendentalphilosophie und Theologie bei K. Rahner hätte die Gegenüberstellung der ersten und der zweiten Auflage von „Hörer des Wortes" – besonders im Hinblick auf die Verschiebung der Perspektive nach Einführung der Hypothese eines „übernatürlichen Existentials" – einen wertvollen Ansatzpunkt geboten. Der Vf. geht aber nicht einmal auf die Differenz zwischen den beiden Auflagen ein.

Insgesamt hat der Rez. den Eindruck, daß der für diese Arbeit aufgebrachte große Fleiß besser auf eine begrenztere Thematik verwandt worden wäre.

Essen Hansjürgen Verweyen

[1] E. Simons (Philosophie der Offenbarung, Stuttgart 1966) untersucht im Horizont einer recht eigenwilligen Fichte-Deutung lediglich „Hörer des Wortes"; K. Rîha (Immanenz und Transzendenz in der menschlichen Aktivität, Diss. Innsbruck 1972) vergleicht nur die frühe Wissenschaftslehre Fichtes mit der Erkenntnismetaphysik Rahners.

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

Der Dienst für den Menschen in Theologie und Verkündigung. Festschrift für Alois **Brems**, Bischof von Eichstätt, zum 75. Geburtstag ... hrsg. v. Reinhard M. Hübner. – Rgb: Pustet 1981. 406 S. = Eichstätter Studien N. F. XIII; DM 48,–.

Texts and Testaments. Critical essays on the Bible and Early Church Fathers. Ed. by Eugene March. (A volume in honor of Stuart Dickson **Currie**.) – San Antonio: Trinity Univ. Pr. (1980). XIII, 321 p.; $ 15,–; p. 301–302: Written works by Stuart Dickson Currie.

Standing before God: Studies on prayer in scriptures and in tradition with essays. In honor of John M. **Oesterreicher**. Ed. by Asher Finkel and Lawrence Frizzell. – NY: KTAV Publ. House 1981. 410 p.; $ 29,50; p. 393–399: Bibliography of J. M. Oesterreicher.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines

Day, John: A case of inner scriptural interpretation. – JThSt N. S. XXXI, 1980, 309–319; p. 320–336: Harvey, A. E.: The use of mystery language in the Bible.

Fanin, L.: Quale traduzione della Bibbia preferire? – RBibl XXVIII, 1980, 417–436.

2. Altes Testament

Patte, Daniel: One text: Several structures. – Semeia XVIII, 1980, 3–22; p. 25–33: Culley, Robert C.: Action sequentes in **Genesis 2–3**; p. 35–39: Hutchinson, Arno, Jr.: Response to Culley; p. 41–49: Jobling, David: The myth semantics of Genesis 2:4b–3:24; p. 51–53: Wiliams, James G.: Response to Jobling: The necessity of being "Outside"; p. 55–75: Patte, Daniel and Judson F. Parker: A structural exegesis of Genesis 2–3; p. 77–81: Bryce, Glendon E.: Response to Patte and Parker; p. 83–90: Detweiler, Robert: A structural reading of the structuralist exegeses of Culley, Jobling, and Patte/Parker; p. 91–106: White, Hugh C.: Direct and third person discourse in the narrative of the "Fall"; p. 107–111: Crossan, John Dominic: Response to White: Felix culpa and Foenix culprit; p. 113–129: Boomershine, Thomas E.: The structure of narrative rhetoric in Genesis 2–3; p. 131–135: Phillips, Gary: Response to Boomershine: Structure and narration. An enunciative view; p. 139–147: Kovacs, Brian Watson: Structure and narrative rhetoric in Genesis 2–3: Reflections on the problem of non-convergent structuralist exegetical methodologies; p. 149–155: Snelling, Clarence H.: Synchronic texts and diachronic interpreters.

Prophecy. Essays presented to Georg **Fohrer** on his sixty-fifth birthday 6 Sept. 1980. Ed. by J. A. Emerton. – B, NY: de Gruyter 1980. V, 202 p. = ZAW, Beih. CL; Lw. DM 92,–; [enth.:] p. 1–11: Buss, M. J.: The social psychology of prophecy; p. 12–25: Emerton, J. A.: Notes on two verses in Isaiah ‹**26,16** and **66,17**›; p. 26–34: Jacob, Edmond: La dimension du prophétisme d'après Martin Buber et Abraham J. **Heschel**; p. 35–54: McKane, William: מִשָּׂא in **Jeremiah 23,33–40**; p. 55–67: Maier, Johann: Die Hofanlagen im Tempel-Entwurf des Ezechiel im Licht der "Tempelrolle" von Qumran; p. 68–82: Malamat, Abraham: A Mari prophecy and Nathan's dynastic oracle; p. 83–105: Martin-Achard, Robert: **Esaïe 47** et la tradition prophétique sur Babylone; p. 106–120: Marx, Alexander: A propos des doublets du livre de Jérémie. Réflexions sur la formation d'un livre prohétique; p. 121–130: Segert, S.: Syntax and style in the Book of **Jonah**: six simple approaches to their analysis; p. 131–136: Soggin, J. Alberto: **Hosea** und die Außenpolitik Israels; p. 137–142: Stamm, Johann Jakob: Der Name des Propheten **Amos** und sein sprachlicher Hintergrund; p. 143–150: Sturdy, John V. M.: The authorship of the "prose sermons" of **Jeremiah**; p. 151–162: Wanke, Gunther: Jeremias Besuch beim Töpfer. Eine motivkritische Untersuchung zu **Jer 18**; p. 163–173: Van der Woude, Adam Simon: Seid nicht wie eure Väter! Bemerkungen zu Sacharja 1,5 und seinem Kontext; p. 174–191: Zimmerli, W.: Das Phänomen der "Fortschreibung" im Buche **Echeziel**; p. 192–202: List of Professor Georg Fohrer's publications.

Woudstra, Marten H.: The Book of **Joshua**. – GrR, Mich.: Eerdmans (1981). XI, 396 p. = The New International Commentary on the Old Testament; $ 16,95.

Camp, Claudia V.: The wise women of **2 Samuel**: A role model for women in early Israel. – CBQ XLIII, 1981, 14–29; p. 30–40: Yee, Gale A.: The form-critical study of **Isaiah 5:1–7** as a song and a juridical parable.

Blenkinsopp, Joseph: Fragments of ancient exegesis in an Isaian poem ‹**Jes 2, 6–22**›. – ZAW XCIII, 1981, 51–62; p. 62–76: Naidoff, Bruce D.: The rhetoric of encouragement in **Isaiah 40, 12–31**: A form-critical study; p. 76–85: Houk, Cornelius B.: A statistical linguistic study of Ezekiel **1,4–3,11**; p. 85–90: Rudolph, W.: Zu **Mal 2, 10–16**; p. 91–114: Weinberg, Joel P.: Das Wesen und die funktionelle Bestimmung der Listen in **I Chr 1–9**.

Foresti, Fabrizio: Funzione semantica dei brani participiali di **Amos**: **4,13**; **5,8 s**; **9,5 s**. – Biblica LXII, 1981, 169–184; p. 185–194: Clines D. J. A.: **Job 5, 1–8**: A new exegesis.

Amsler, Samuel: **Aggée, Zacharie 1–8**. – Lacoque, André: **Zacharie 9–14**. – Vuilleumier, René: **Malachie**. – Neuch, P.: Delachaux & Niestlé (1981). 262 p. = Commentaire de l'Ancien Testament XI C.

Milani, M.: **Salmo 46**. Uno studio strutturale sulle immagini di guerra e di giudizio. – Studia Patavina XXVII, 1980, 513–538.

Dijkstra, Meindert: Gods voorstelling. Predikatieve expressie van zelfopenbaring in Oudoosterse teksten en **Deutero-Jesaja**. – Kampen: Kok 1980. XI, 477 blz. = Dissertationes Neerlandicae. Series theologica II; hfl 55,–; [Diss., Kampen]

Rose, Martin: Deuteronomist and Jahwist. Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke. – Zü: Theol. Verlag (1981). 342 S. = Arbeiten zur Theologie des Alten und Neuen Testaments LXVII; DM 49,– [Habil.-Schrift, Zürich. Überarb.]

Gunn, David M.: The fate of King Saul. An interpretation of a biblical story. – Sheffield: (Journal for the Study of the Old Testament Press) 1980. 181 p. = Journal for the Study of the Old Testament. Supplement series XIV.

Zlotowitz, Bernard M.: The Septuagint translation of the Hebrew terms in relation to God in the book of **Jeremiah**. With an introductory essay: on anthropomorphisms and anthropopathisms in the Septuagint and Targum by Harry M. Orlinsky. – NY: KTAV Publ. House 1981. XXV, 196 p.; $ 20,–.

Kyle McCarter, Jr. P.: The apology of **David**. – JBL XCIX, 1980, 489–504; p. 507–518: Levenson, John D. and Baruch Halpern: The political import of David's marriages; p. 521–535: Vanderkam, James C.: Davidic complicity in the deaths of Abner and Eshbaal: A historical and redactional study.

Brenner, Athalya: God's answer to **Job**. – VT XXXI, 1981, 129–137; p. 160–170: Hoffman, Yair: The relation between the prologue and the speechcycles in Job. A reconsideration; p. 171–179: Holbert, J. C.: "The skies will uncover his iniquity": satire in the second speech of Zophar ‹Job **XX**›.

Lugt, Pieter van der: Strofische structuren in de Bijbels-Hebreeuwse poëzie. De geschiedenis van het onderzoek en een bijdrage tot de theorie-vorming omtrent de strofenbouw van de **Psalmen**. – Kampen: Kok 1980. XIV, 614 blz. = Dissertationes Neerlandicae. Series theologica; hfl 77,50 [Diss., Kampen]

Krinetzki, Günter: Kommentar zum **Hohenlied**. Bildsprache und theol. Botschaft. – Ffm, Bern: Lang 1981. 310 S. = Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie XVI; sfr 49,–.

Mölle, Herbert: Der sogenannte Landtag zu **Sichem**. – Wü: Echter-Verl. 1980. 339 S. = Forschung zur Bibel XLII; kart. DM 48,– [Habil.-Schrift, Essen]

Blau, Joshua: Short philological notes on the inscription of Meša. – Maarav II, 2, 1980, 143–157; p. 159–162: Lemaire, André: Une nouvelle cruche inscrite en paléo-hébreu; p. 163–171: Naveh, Joseph: The ostracon from Nimrud: An Ammonite name-list; p. 173–185: Paul, Shalom M.: Adoption formulae: A study of cuneiform and biblical legal clauses; p. 187–206: Friedman, Richard Elliot: The *Mrzḥ* tablet from Ugarit.

3. Neues Testament

Schmidt, Karl Ludwig: Neues Testament, Judentum, Kirche. Kleine Schriften. Hrsg. zu seinem 90. Geburtstag am 5. Februar 1981 von Gerhard Sauter. – Mchn: Kaiser 1981. 328 S. = Theologische Bücherei LIX; S. 307–321: Bibliographie K. L. Schmidt.

Metzger, Bruce M.: New Testament studies – Philological, versional, and patristic. – Lei: Brill 1980. X, 234 p. = New Testament tools and studies X; hfl 68,–.

Freitas Ferreira, José de: Conceição virginal de Jesus. Análise crítica da pesquisa liberal protestante, desde a "Declaração de Eisenach" até hoje, sobre o testemunho de **Mt 1, 18–25** e **Lc 1, 26–38**. – R: Univ. Gregoriana Ed. 1980. 535 p. = Analecta Gregoriana CCXVII. Series Facultatis Theologiae. Sectio B, n. LXIX.

Held, Heinz Joachim: Der Christusweg und die Nachfolge der Gemeinde. Christologie und Ekklesiologie im Markusevangelium. – Kirche. Festschrift für G. Bornkamm, Tü 1980, 79–93; p. 95–103: Donfried, Karl Paul: The feeding narratives and the Marcian community. **Mark 6, 30–45** and **8, 1–10**; S. 105–132: Kuhn, Heinz-Wolfgang: Nachfolge nach Ostern; S. 133–161: Lindemann, Andreas: Gemeinde und Welt im Johannesevangelium; S. 163–184: Thyen, Hartwig: „Das Heil kommt von den Juden"; S. 185–203: Wilckens, Ulrich: Der Paraklet und die Kirche; S. 205–219: Schrage, Wolfgang: Ist die Kirche das „Abbild seines Todes"? Zu **Röm 6,5**; S. 221–241: Ollrog, Wolf Henning: Die Abfassungsverhältnisse von Röm **16**; S. 245–255: Jeske, Richard L.: The rock was Christ: The ecclesiology of **1 Corinthians 10**; S. 257–270: Barth, Gerhard: Die Eignung des Verkündigers in **2 Kor 2, 14–3,6**; S. 271–286: Lührmann, Dieter: Abendmahlsgemeinschaft? **Gal 2, 11ff**; S. 287–298: Köster, Helmut: Apostel und Gemeinde in den Briefen an die **Thessalonicher**; S. 299–314: Löwe, Hartmut: Bekenntnis, Apostelamt und Kirche im **Kolosserbrief**; S. 315–328: Burchard, Christoph: Gemeinde in der strohernen Epistel, Mutmaßungen über **Jakobus**; S. 329–340: Satake, Akira: Kirche und feindliche Welt. Zur dualistischen Auffassung der Menschenwelt in der **Johannesapokalypse**; S. 351–372: Georgi, Dieter: Die Visionen vom himmlischen Jerusalem in **Apk 21 u. 22**; S. 373–400: Berger, Klaus: Die impliziten Gegner. Zur Methode des Erschließens von „Gegnern" in neutestamentlichen Texten; S. 401–414: Lohse, Eduard: Kirche im Alltag. Erwägungen zur theologischen Begründung der Ethik im Neuen Testament; S. 415–424: Hahn, Ferdinand: Thesen zur Frage

einheitsstiftender Elemente in Lehre und Praxis des urchristlichen Herrenmahls; S. 425–445: Strecker, Georg: „Biblische Theologie"? Kritische Bemerkungen zu den Entwürfen von Hartmut Gese und Peter Stuhlmacher.

Beck, Norman A.: Reclaiming a biblical text: The **Mark 8:14–21** discussion about bread in the boat. – CBQ XLIII, 1981, 49–56; p. 57–75: Fleddermann, Harry: The discipleship discourse Mark **9:33–50**; p. 76–92: Schneiders, Sandra M.: The foot washing ‹**John 13:1–20**›: An experiment in hermeneutics.

Lieu, Judith M.: "Authority to become children of God". A study of **1 John**. – NovT XXIII, 1981, 210–228; p. 229–241: Wedderburn, A. J. M.: The problem of the denial of the resurrection in **1 Corinthians XV**.

Bauernfeind, Otto: Kommentar und Studien zur **Apostelgeschichte**. Mit einer Einleitung von Martin Hengel. Hrsg. von Volker Metelmann. – Tü: Mohr 1980. XVIII, 491 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament XXII; Lw. DM 120,–.

Saracino, F.: Forma e funzione di una formula paolina: **Gal. 3, 28**. – RBibl XXVIII, 1980, 385–406; p. 407–416: Spreafico, A.: θεός/ ἄνθρωπος: **Fil. 2, 6–11**.

Laws, Sophie: A commentary on the Epistle of **James**. – Lo: Black (1980). X, 273 p. = Black's New Testament commentaries.

Pomerol, Patrice Julien de: Quand un évangile nous est conté. Analyse morphologique du récit de **Matthieu**. Préface de Edouard Pousset. – Brux: Lumen Vitae (1980). 240 p. = Écritures III.

Lefevre, Frans: Het **Marcus**evangelie als mysterie van het kruis. Een leessleutel. – Collationes XI, 1981, 5–21; p. 22–49: Lefevre, Frans: Met Marcus van Getsemane naar Golgota. Hoofdlijnen van het passieverhaal.

Neirynck, Frans: L'epanalepsis et la critique littéraire. A propos de l'évangile de **Jean**. – EThL LVI, 1980, 303–338.

Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften. Zur Paulusrezeption im Neuen Testament. Hrsg. von Karl Kertelge. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1981). 234 S. = Quaestiones disputatae LXXXIX; kart. DM 44,–; [enth.:] S. 11–24: Sand, Alexander: Überlieferung und Sammlung der Paulusbriefe; S. 25–69: Merklein, Helmut: Paulinische Theologie in der Rezeption des Kolosser- und Epheserbriefes; S. 70–121: Lohfink, Gerhard: Paulinische Theologie in der Rezeption der Pastoralbriefe; S. 122–145: Trummer, Peter: Corpus Paulinum – Corpus Pastorale. Zur Ortung der Paulustradition in den Pastoralbriefen; S. 146–156: Trilling, Wolfgang: Literarische Paulusimitation im 2. Thessalonicherbrief; S. 157–201: Müller, Paul-Gerhard: Der „Paulinismus" in der Apostelgeschichte. Ein forschungsgeschichtlicher Überblick; S. 202–243: Löning, Karl: Paulinismus in der Apostelgeschichte.

Willer, Arnold: Der **Römer**brief – eine dekalogische Komposition. – Stu: Calwer Verl. (1981). 94 S. = Arbeiten zur Theologie LXVI.

Beker, J(ohan) Christiaan: **Paul** the apostle. The triumph of God in life and thought. – Phil: Fortress Pr. (1980). XI, 452 p.

Dabelstein, Rolf: Die Beurteilung der „Heiden" bei Paulus. – Ffm, Bern, Cirencester: Lang 1981. 245 S. = Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie XIX; kart. sfr 57,–. [Diss., Heidelberg]

Böcher, Otto: Johanneisches in der Apokalypse des Johannes. – NTSt XXVII, 3, 1981, 310–321; p. 322–341: Bauckham, Richard: The worship of Jesus in apocalyptic Christianity; p. 342–367: Goulder, M. D.: The Apocalypse as an annual cycle of prophecies.

Oberlinner, Lorenz: Todeserwartung und Todesgewißheit Jesu. Zum Problem einer historischen Begründung. – Stu: Kath. Bibelwerk (1980). 190 S. = Stuttgarter Biblische Beiträge X; kart. DM 39,– [Habil.-Schrift, Freiburg/B]

III. Kirchen und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Klemm, Elisabeth: Die romanischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek. Teil I: Die Bistümer Regensburg, Passau und Salzburg. Tafel.-Bd. und Textbd. – Wiesb: Reichert (1980). 218 S., 698 Ill.; 197 S. = Katalog der illuminierten Handschriften der Bayer. Staatsbibliothek in München III; Lw. DM 186,–.

Die theologischen Handschriften des Stadtarchivs **Köln**. Beschrieben von Joachim Vennebusch. Teil II: Die Quart-Handschriften der Gymnasialbibliothek. – Köln, Wien: Böhlau 1980. VII, 352 S. = Mitteilungen aus dem Stadtarchiv von Köln. Sonderreihe: Die Handschriften des Archivs II; kart. DM 72,–.

Kaeppeli, Thomas, OP: Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi. Vol. III: **J–S.** – R: Istituto Storico Domenicano 1980. 360 p.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Aland, Kurt: Geschichte der Christenheit. Bd. I: Von den Anfängen bis an die Schwelle der Reformation. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus Mohn (1980). 476 S.; DM 58,–.

Granfield, Patrick: The Papacy in transition. – Garden City, NY: Doubleday 1980. XI, 228 p.; $ 10,95.

Kaufmann, Peter Iver: "Charitas non est nisi a Spiritu Sancto." **Augustine** and **Peter Lombard** on grace and personal righteousness. – Augustiniana XXX, 1980, 209–220; p. 221–250: Booth, Edward: **Hegel**'s conception of self-knowledge seen in conjunction with Augustine's; p. 284–310: Van de Wiel, C.: Documenta augustiniana belgica ‹1254–1952›.

3. Alte Kirchengeschichte

Klauck, Hans-Josef: Die Hausgemeinde als Lebensform im Urchristentum. – MThZ XXXII, 1981, 1–15.

Coyle, J. Kevin: Empire and eschaton. The early church and the question of domestic relationships. – EglTh XII, 1981, 35–94.

Fasola, Umberto M.: Indagini nel sopratterra della catacomba di S. **Callisto**. – RivAC LVI, 1980, 221–278; p. 281–312: Ferrua, Antonio: Iscrizioni di S. **Pancrazio**; p. 313–322: Pantoni, Angelo: La chiesa di S. Maria delle Cinque Torri di Cassino in un disegno del primo ottocento; p. 323–330: Calvino, Raffaele: Cristiani a Puteoli nell'anno 61. Riflessioni sull'importanza della notizia concisa degli "atti" ‹28,13b–14a› e risposta all'interrogativo sulle testimonianze monumentali coeve; p. 331–367: Maser, Peter: Irrwege ikonologischer Deutung? Zur Diskussion um die spätantik-jüdische Kunst.

Koschorke, Klaus: Paulus in den Nag-Hammadi-Texten. Ein Beitrag zur Geschichte der Paulusrezeption im frühen Christentum. – ZThK LXXVIII, 1981, 177–205.

Gnilka, Christian: Καλόγηρος. Die Idee des ‚guten Alters' bei den Christen. – JAC XXIII, 1980, 5–21; S. 22–47: Wischmeyer, Wolfgang: Die Aberkiosinschrift als Grabepigramm; S. 48–57: Ehrhardt, C. T. H. R.: Constantinian documents in **Gelasius** of **Cyzicus**, Ecclesiastical History; S. 58–64: Doignon, Jean: "Ipsius enim genus sumus" ‹Actes 17,28b› chez **Hilaire** de **Poitiers**. De saint Paul à Virgile; S. 65–81: Döpp, Siegmar: **Prudentius'** Gedicht gegen Symmachus. Anlaß und Struktur; S. 82–95: Haehling, Raban von: **Damascius** und die heidnische Opposition im 5. Jahrhundert nach Christus. Betrachtungen zu einem Katalog heidnischer Widersacher in der Vita Isidori; S. 96–107: Cramer, Winfrid: Irrtum und Lüge. Zum Urteil des **Jakob** von **Sarug** über Reste paganer Religion und Kultur; S. 108–127: Colpe, Carsten: Heidnische, jüdische und christliche Überlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi IX; S. 128–140: Ruprechtsberger, Erwin M.: Ein römischer Grabstein aus Lentia/Linz. Spätantike Porträts des 4. Jahrhunderts aus der Austria Romana (mit Tafeln 1/9); S. 141–157: Dinkler-von Schubert, Erika: Arca und scrinium. Zur Ikonographie und Zweckbestimmung spätrömischer Kästchen (mit Textabbildungen 1/3 und Tafeln 10/14).

Fuellenbach, John: Ecclesiastical office and the primacy of Rome. An evaluation of recent theological discussion of First **Clement**. – Wash, D. C.: The Catholic Univ. of America Press (1980). IX, 278 p. = The Catholic University of America. Studies in Christian Antiquity XX; $ 25,–.

Baltes, Matthias: Gott, Welt, Mensch in der *Consolatio Philosophiae* des **Boethius**. Die Consolatio Philosophiae als ein Dokument platonischer und neuplatonischer Philosophie. – VigChr XXXIV, 1980, 313–340; p. 341–357: Kindstrand, Jan Frederik: The date and character of **Hermias'** *Irrisio*; p. 358–375: Thomassen, Einar: The structure of the transcendent world in the *Tripartite Tractate* ‹NHC I, 5›; p. 376–385: Scopello, Madeleine: The Apocalypse of **Zostrianos** ‹Nag Hammadi VIII, 1› and the Book of the Secrets of **Henoch**; p. 386–394: Viscido, Lorenzo: Appunti sull'invettiva in Girolamo; p. 395–401: Morard, Françoise: Encore quelques réflexions sur **Monachos**.

Dörrie, Heinrich: Die Andere Theologie. Wie stellten die frühchristlichen Theologen des 2.–4. Jahrhunderts ihren Lesern die „Griechische Weisheit" (= den Platonismus) dar? – ThPh LVI, 1981, 1–46.

Ziegler, Adolf W.: **Gregor der Ältere**, seine Taufe und Weihe. – MThZ XXXI, 1980, 262–283; S. 296–305: Gahbauer, Ferdinand R.: Die Erzieherrolle des Logos Christus in der Ethik des **Klemens** von **Alexandrien** auf dem Hintergrund der (mittel)platonischen und stoischen Anthropologie.

Wilken, Robert L.: The Jews and Christian apologetics after Theodosius I *Cunctos Populos*. – HThR LXXIII, 1980, 451–471; p. 473–491: Howard, George: Harmonistic readings in the old syriac gospels; p. 567–595: Kimelman, Reuven: Rabbi **Yoḥanan** and **Origen** on the Song of Songs: A third-century Jewish-Christian disputation.

Origenes: Die griechisch erhaltenen Jeremiahomilien. Eingeleitet, übersetzt und mit Erklärungen versehen von Erwin Schadel. – Stu: Hiersemann 1980. X, 384 S. = Bibliothek der griechischen Literatur X, Abt. Patristik; Lw. DM 168,–.

Crouzel, Henri: La doctrine origénienne du corps ressuscité. – BLE LXXXI, 1980, 175–200. 241–266.

Fischer, Joseph A.: Die Konzilien zu **Karthago** und **Rom** im Jahr **251**. – AHC XI, 1979, 263–286; S. 287–306: Gottlieb, Gunther: Das Konzil von **Aquileia (381)**.

Gregg, Robert C. – Dennis E. Gich: Early **Arianism** – A view of salvation. – Phil: Fortress Press (1981). XIV, 209 p.

Sachot, Maurice: L'homélie pseudo-chrysostomienne sur la transfiguration CPG 4724, BHG 1975. Contextes liturgiques, restitution à Léonce, prêtre de Constantinople, éd. critique et commentée, trad. et études connexes. – Ffm, Bern: Lang 1981. 554 p. = Publications universitaires européennes XXIII, 151; sfr 91,–.

Cattaneo, Enrico, SI: Trois homélies pseudo-chrysostomiennes sur la Pâque. Comme œuvre d'Apollinaire de Laodicée. Attribution et étude théologique. – P: Beauchesne 1981. XX, 269 p. = Théologie historique LVIII; F 111,–.

Christensen, Torben: **Rufinus** of **Aquileia** and the *Historia Ecclesiastica, lib. VIII—IX*, of Eusebius. – StTh XXXIV, 1980, 129–152.

Luislampe, Pia: Spiritus vivificans. Grundzüge einer Theologie des Heiligen Geistes nach **Basilius** von **Caesarea**. – Mstr: Aschendorff (1981). XII, 204 S. = Münsterische Beiträge zur Theologie XLVIII; kart. DM 58,– [Diss., Münster]

Congar, Yves: Pour le centenaire du concile de **381**: Diversité de dogmatique dans l'unité des chrétiens. – Irenikon LIV, 1981, 25–35; p. 36–52: De Durand, M. G.: Un passage du IIIe livre Contre Eunome de saint **Basile** dans la tradition manuscrite; p. 62–86: Van Parys, Michel: La lettre de saint **Arsène**.

Padovese, Luigi: La cristologia di Aurelio Clemente **Prudenzio**. –

R: Univ. Gregoriana Ed. 1980. 238 p. = Analecta Gregoriana CCXIX. Series Facultatis Theologiae. Sectio B., n. LXXI.

O'Donovan, Oliver: The problem of self-love in St. Augustine. – NH, Lo: Yale Univ. Press (1980). VIII, 221 p.; $ 14,–.

Duval, Yves-Marie: **Pélage** est-il le censeur inconnu de l'*Adversus Iovinianum* à Rome en 393? ou: Du "portrait-robot" de l'hérétique chez S. **Jérôme**. – RHE LXXV, 1980, 525–557.

4. Mittelalter und Neuzeit

Marschall, Werner: Geschichte des Bistums **Breslau**. – Stu: Theiss 1980. 230 S., 73 Ill., Kt.; Gewebe DM 38,–.

Azcona, Tarsicio de: Relaciones de Inocencio VIII con los Reyes Católicos según el Fondo Podocataro de Venecia. – HS XXXII, 1980, 3–30; p. 31–57: Batllori, Miguel: La crisis política de Andorra en 1932–33 y su repercusión en las diócesis catalanas; p. 59–87: Borrás Feliu, Antonio: Fundación del colegio de la Compañía de Jesús en **Huesca** ‹1595–1625›; p. 89–123: Fernández Catón, José María: «Mandamientos» para la diócesis de Ciudad Rodrigo, dados desde Trento por su obispo D. Pedro Ponce de León ‹1552›; p. 125–191: Goñi Gaztámbide, José: El cardenal Bernardo de Rojas y Sandoval, protector de Cervantes ‹1546–1618›; p. 193–227: Goñi Gaztámbide, José: El obispo de Málaga, **Cañedo**, en el trienio constitucional; p. 229–264: Hera, Alberto de la: El patronato indiano en la historiografía eclesiástica ‹Su análisis a través de la *Historia de la Iglesia en México* de Cuevas›; p. 265–285: Lasa Iraola, Ignacio y Juan María Laboa Gallego: Santa **Teresa** de **Jesús**, patrona de España en las Cortes de Cádiz; p. 287–321: Mansilla, Demetrio: Obispados exentos de la Iglesia española; p. 323–351: Revuelta González, Manuel: Vicisitudes y colocaciones de un grupo social marginado: los exclaustrados del siglo **XIX**; p. 353–375: Trenchs, José: La diócesis de **Valencia** ‹1342–1347› a través de las súplicas de Clemente VI.

5. Mittelalter

Stancliffe, Clare E.: Kings and conversion: some comparisons between the Roman mission to England and Patrick's to Ireland. – FMSt XIV, 1980, 59–94; S. 95–187: Affeldt, Werner: Untersuchungen zur Königserhebung **Pippins**. Das Papsttum und die Begründung des karolingischen Königtums im Jahre 751; S. 188–218: Schmid, Karl – Gerd Althoff: Rückblick auf die **Fuldaer Klostergemeinschaft**; zugleich ein Ausblick; S. 219–242: Althoff, Gerd: Über die von Erzbischof Liutbert auf die Reichenau übersandten Namen; S. 243–273: Neiske, Franz: Konvents- und Totenlisten von **Montier-en-Der**; S. 274–298: Houben, Hubert: Das Fragment des Necrologs von **St. Blasien** (Hs. Wien, ÖNB Cod. lat. 9, fol. I–IV). Facsimilie, Einleitung und Register; S. 310–351: Reudenbach, Bruno: Säule und Apostel. Überlegungen zum Verhältnis von Architektur und architekturexegetischer Literatur im Mittelalter.

Bouthillier, Denise – Jean-Pierre Torrell: "Miraculum". Une catégorie fondamentale chez **Pierre** le **Vénérable**. – RThom A. LXXXVIII = T. LXXX, 1980, 357–386. 549–566.

Schnusenberg, Christine: Das Verhältnis von **Kirche** und **Theater**. Dargestellt an ausgewählten Schriften der Kirchenväter und liturgischen Texten bis auf Amalarius von Metz (a. d. 775–852). – Bern, Ffm, Las Vegas: Lang 1981. 308 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 142; kart. sfr 59,90.

Liber sacramentorvm **Gellonensis** cvra A. Dumas, OSB editvs. Introdvctio, tabulae et indices cvra J. Deshusses, OSB. Textus editus cvra A. Dumas, OSB editvs. – Turnhout: Brepols 1981. XXXIV, 212 p., 113 fig.; X, 526 p. = Corpvs Christianorvm. Ser. latina CLIX et A.

Schröder, Isolde: Die **westfränkischen Synoden** von **888** bis **987** und ihre Überlieferung. – Mchn: Monumenta Germaniae Historica 1980. LIV, 413 S. = Monumenta Germaniae Historica. Hilfsmittel III; Lw. DM 65,– [Diss., Regensburg]

Beiträge zur Geschichte der **Konversen** im Mittelalter. Hrsg. von Kaspar Elm. – B: Duncker & Humblot (1980). 103 S. = Ordensstudien I = Berliner Historische Studien II; kart. DM 26,–; [enth.:] S. 9–24: Teske, Wolfgang: Bernardus und Jocerannus Grossus als Mönche von Cluny – Zu den Aufstiegsmöglichkeiten cluniacensischer conversi im 11. Jahrhundert; S. 25–48: Toepfer, Michael: Die Konversen der Zisterzienserinnen von Himmelspforten bei Würzburg – Von der Gründung des Klosters bis zum Ende des 14. Jahrhunderts; S. 49–66: Frank, Barbara: Konversen und Laien in benediktinischen Reformklöstern des 15. Jahrhunderts; S. 67–91: Kohl, Wilhelm: Konversen und verwandte Gruppen in den Klöstern der Windesheimer Kongregation; S. 93–95: Toepfer, Michael: Auswahlbibliographie zur Geschichte der Konversen im Mittelalter.

Fried, Johannes: Der päpstliche Schutz für Laienfürsten. Die politische Geschichte des **päpstlichen Schutzprivilegs** für **Laien** ‹**11.–13.** Jh.›. Vorgelegt am 30. Juni 1979 von Peter Classen. – Hei: Winter 1980. 351 S. = Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philos.-Histor. Klasse 1980, 1; Lw. DM 116,– [Habil.-Schr., Heidelberg]

Schmale, Franz-Josef: Synoden Papst **Alexanders II.** ‹1061–1073›. Anzahl, Termine, Entscheidungen. – AHC XI, 1979, 307–338; S. 339–355: Lepper, Herbert: Unbekannte **Synodalstatuten** der Kölner Erzbischöfe **Heinrich** von **Virneburg** ‹1306–1332› und Wilhelm von **Gennep** ‹1349–1362›; S. 357–366: Pascoe, Louis B.: Theological dimensions of **Pierre** d'**Ailly**'s teaching on the papal plenitude of power; S. 367–395: Dieten, J. L. van: Zu den zwei Fassungen der Memoiren des **Silvester Syropoulos** über das Konzil von Ferrara-Florenz. Die Umkehrung der These Laurents und die Folgen.

Schmidt, Margot: Maria – "materia aurea" in der Kirche nach **Hildegard** von **Bingen**. – MThZ XXXII, 1981, 16–32.

Christiansen, Eric: The **Northern crusades**. The Baltic and the Catholic frontier **1100–1525**. – (Lo, Basingstoke: The Macmillan Pr. 1980.) XV, 273 p., 6 tables with maps, 8 fig. = New Studies in Medieval History; £ 4,95.

Thomas, A. T.: Springiersbach-Kloosterrade en **Prémontré**. Verwantschap in kanonikale gebruiken. – APraem LVI, 1980, 177–193; p. 194–204: Backmund, Norbert: Spätmittelalterliche Reformbestrebungen im Prämonstratenserorden; p. 205–228: Hummel, H.: Ein Breviardruck für die Prämonstratenserabtei Adelberg aus dem Jahre 1490; p. 229–238: Brouette, Émile: Notes extraites de l'obituaire de Silly.

Bartoli, Marco: Analisi storica e interpretazione psicanalitica di una visione di S. **Chiara** d'**Assisi**. – AFrH LXXIII, 1980, 449–472; p. 473–496: Cova, Luciano: Alcune questioni di **Simone** di **Leus** sul peccato originale; p. 497–513: Genest, Jean-François: Un "Doctor antiquus" cité par Thomas de Buckingham: Richard Crew; p. 514–526: Zorzi Pugliese, Olga: Li "Chronicon" di Angelo Clareno nel Rinascimento: volgarizzamento postillato da Girolamo Benivieni.

Canonici, Luciano: **Guido II** di **Assisi**. Il vescovo di san Francesco. – StudFranc LXXVIII, 1980, 187–206; p. 207–251: Gentile, Francesco: Attualità e validità bonaventuriane; p. 253–262: Cardini, Franco: Il segno della contraddizione e la contraddizione dei segni. **Benvenuto** da **Gubbio**, da imitatore di Francesco a grande taumaturgo; p. 263–283: Donnini, Mauro: Sul *De vita et moribus illustrium philosophorum* di fra Marco Michele da Cortona; p. 285–324: Solazzi, Piero: Espressività del parlato bernardiniano.

Müller, Gerard: Die Familiaren des **Deutschen Ordens**. – Marb: Elwert 1980. XII, 396 S., 80 Ill. = Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens XIII; Ppb. DM 30,–.

Bolton, Brenda M.: Some thirteenth century women in the Low Countries: A special case? – NAKG LXI, 1981, 7–29.

Webster, Jill R.: Unlocking lost archives: Medieval Catalan Franciscan communities. – CHR LXVI, 1980, 537–550.

Quay, Paul M.: **Angels** and **demons**: The teaching of **IV Lateran**. – ThSt XLII, 1981, 20–45.

Gherardini, Brunero: De crucis theologia apud Sanctum **Thomam**. – Div XXV, 1981, 16–21; p. 22–33: Kaczynski, Edward: "Lex Nova" in San Tommaso. Le tendenze spiritualistiche e legalistiche nella teologia morale; p. 34–42: Koehler, Théodore: Le vocabulaire *misericordia, misericors, misereri* chez Saint Thomas d'Aquin.

Planzer, Dominikus: Zur Mystik des seligen Bruder Klaus. – FZPhTh XCIV, 1980, 277–324; S. 325–355: Haas, Alois M.: Meister Eckharts Auffassung von Zeit und Ewigkeit; S. 457–464: Mutius, Hans-Georg von: Die Beurteilung Jesu und des Neuen Testaments beim spanisch-jüdischen Religionsphilosophen Josef **Albo**. Ein Beitrag zur theologischen Auseinandersetzung zwischen Juden und Christen auf der Iberischen Halbinsel.

Herde, Peter: **Cölestin V.** ‹1294›. ‹Peter vom Morrone.› Der Engelpapst. Mit einem Urkundenanhang und Edition zweier Viten. – Stu: Hiersemann 1981. XII, 447 S. = Päpste und Papsttum XVI; DM 190,–.

Ypma, E.: La méthode de travail de **Jacques** de **Viterbe**. L'analyse d'une question. – Augustiniana XXX, 1980, 254–270; p. 271–283: Phelps, Mary: The theory of seminal reasons in James of Viterbo.

Luttrell, Anthony: **Gregory XI** and the **Turks**: 1370–1378. With an appendice on St. Catherine and the Hospitallers. – OChP XLVI, 1980, 391–417.

Brandmüller, Walter: Die Kirche in der Predigt des hl. **Bernhardin** von **Siena**. – MThZ XXXI, 1980, 284–295.

Sollazzi, Piero: Meccanismi allocutivi nelle prediche di San Bernardino (Corso senese del 1427). – MF LXXX, 1980, 385–424.

Thomson, John A(idan) F(rancis): **Popes** and **princes, 1417–1517**. Politics and polity in the late medieval church. – Lo: Allen & Unwin (1980). XVII, 252 p. = Early Modern Europe today.

Hecker, Norbert: **Bettelorden** und **Bürgertum**. Konflikt und Kooperation in deutschen Städten des Spätmittelalters. – Ffm, Bern, Cirencester/U. K.: Lang 1981. 293 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 146; kart. sfr 54,– [Diss., Bochum]

Harper-Bill, Christopher: Monastic apostasy in late medieval England. – JEH XXXII, 1981, 1–18.

Imbach, Ruedi: Einheit des Glaubens. Spuren des Cusanischen Dialogs *De pace fidei* bei **Heymericus** de **Campo**. – FZPhTh XXVII, 1980, 5–23.

6. Gesamte Neuzeit

Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität. Von Bernhard Lohse [u.a.]. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1980. XXVIII, 664 S. = Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte II.

Niederquell, Theodor: Die Kanoniker des Petersstifts in **Fritzlar**: 1519–1803. – Marb: Elwert 1980. VI, 302 S. und 12 Beilagen. = Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen XLI; DM 78,–.

Magyar, Arnold: 340 Jahre Franziskaner in **Güssing** ‹**1628–1978**›. – Güssing: Selbstverlag/Franziskanerkloster 1980. 312 S., zahlr. Abb. im Text.

7. Reformation und kath. Erneuerung

Die Kirche im Zeitalter der **Reformation**. Ausgewählt und kommentiert von Heiko A. Oberman. – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verlag 1981. XIV, 297 S. = Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen. Ein Arbeitsbuch III.

Goertz, Hans-Jürgen: Die **Täufer**. Geschichte und Deutung. – Mchn: Beck 1980. 237 S., 12 Ill.; kart. DM 38,–.

Chaunu, Pierre: Église, culture et société. Essais sur Réforme et Contre-Réforme ‹1517–1620›. – P: Société d'Éd. d'Enseignement Supérieur (1981). 544 p., 3 tables avec cartes , 2 fig. = Regards sur l'histoire. Histoire moderne – Histoire générale.

Wolgast, Eike: Die **Religionsfrage** als Problem des Widerstandsrechts im 16. Jahrhundert. Vorgelegt am 26. Januar 1980 durch Werner Conze. – Hei: Winter 1980. 56 S. = Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-Hist. Klasse 1980, 9.

Daniel, David P.: Ecumenicity or Orthodoxy: The dilemma of the Protestants in the lands of the Austrian Habsburgs. – ChH XLIX, 1980, 387–400.

Rochler, Wolfgang: Martin **Luther** und die Reformation als Laienbewegung. – Wiesb: Steiner 1981. 75 S. = Institut für Europäische Geschichte Mainz. Vorträge LXXV; kart. DM 12,80.

Wolfs, S.P.: Dominicanen en de Colloquia van Erasmus. – NAKG LXI, 1981, 32–74; p. 75–83: Booma, J.G.J. van: Acta van de Overijsselse Synode van **1580**.

Avis, P.D.L.: Richard **Hooker** and John **Calvin**. – JEH XXXII, 1981, 19–28; p. 29–33: Bauckham, Richard: Richard Hooker and John Calvin: a comment.

Parisciani, Gustavo: **Franceschino Visdomini** da **Ferrara** OFMConv ‹1514–1573› e una sua predica ‹De Immaculata Conceptione›. – MF LXXX, 1980, 425–458.

Pressefrühdrucke aus der Zeit der Glaubenskämpfe **‹1517–1648›**. Bestandsverz. d. Inst. für Zeitungsforschung. – Mchn, NY, Lo, P: Saur 1980. 247 S. = Dortmunder Beiträge zur Zeitungsforschung XXXIII; kart. DM 32,–.

Lindberg, Carter: La théologie et l'assistance publique, le cas d'**Ypres ‹1525–1531›**. – RHPhR LXI, 1981, 23–36.

Oyer, John S.: Die **Täufer** und die Confessio Augustana. – Mennonitische Geschichtsblätter XXXVII, 1980, 7–23; S. 24–41: Stayer, James M.: Vielweiberei als „innerweltliche Askese". Neue Eheauffassungen in der Reformationszeit.

Rozzo, Ugo: Vicende inquisitoriali dell'Eremitano Ambrogio **Cavalli** ‹1537–1545›. – RStLR XVI, 1980, 223–256.

Cartechini, Sisto: Teologia della speranza in San Roberto **Bellarmino**. – Div XXV, 1981, 43–57.

Rültschi, Kurt Jakob: Heinrich **Bullinger** und Dänemark. Die Widmung von «De gratia dei iustificante» an König Christian III. im Jahre 1554. – Zwingliana XV, 314, 1980, 215–237.

Garstein, Oskar: Rome and the Counter-Reformation in **Scandinavia** until the establishment of the S. Congregatio de Propaganda Fide in 1622. Based on source material in the Kolsrud Collection. Vol. II: ‹1583–1622›. – Oslo: Universitetsforlaget 1980. XII, 626 p. = Scandinavian University Books; scr 192,–.

8. Neuere Zeit

Koch, Traugott: Der lutherische Kirchenbau in der Zeit des Barocks und seine theologischen Voraussetzungen. – KuD XXVII, 1981, 111–130.

Crichton, James D.: A case of conscience. – HeythrJ XXII, 1981, 19–31; p. 32–48: Thiel, John E.: **Schleiermacher**'s doctrines of creation and preservation: Some epistemological considerations.

Grulich, Rudolf: Der Beitrag der böhmischen Länder zur Weltmission des 17. und 18. Jahrhunderts. – Königstein/Ts.: Institut für Kirchengeschichte von Böhmen – Mähren – Schlesien 1981. 230 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Kirchengeschichte von Böhmen – Mähren – Schlesien. N. F. VII.

Smend, Rudolf: **Wellhausen** in Greifswald. – ZThK LXXVIII, 1981, 141–176; S. 206–234: Aland, Kurt: **Spener, Schütz, Labadie?** Notwendige Bemerkungen zu den Voraussetzungen und der Entstehung des deutschen lutherischen Pietismus; S. 235–266: Wallmann, Johannes: Pietismus und Chiliasmus. Zur Kontroverse um Philipp Jakob Speners „Hoffnung besserer Zeiten".

Rummel, Friedrich von: Franz Ferdinand von **Rummel**. Lehrer Kaiser Josephs I und Fürstbischof von Wien ‹1644–1716›. – Mchn: Oldenbourg 1980. 163 S. = Österreich-Archiv; kart. DM 28,–.

Friedmann, Ellen G.: Trinitarian Hospitals in Algiers. An early example of health care for prisoners of war. – CHR LXVI, 1980, 551–564.

Metzler, Josef: Die Synode von **Ajuthia** ‹Siam, Thailand› **1664–1665**. – AHC XI, 1979, 397–424.

Huerga, Alvaro: Precursores de la "Aeterni Patris": El Cardenal Juan Tomás de **Boxadors ‹1703–1780›**. – Angelicum LVIII, 1981, 3–20.

Schilson, Arno: **Lessing** und die katholische Tübinger Schule. – ThQ CLX, 1980, 256–277.

O'Brien, Charles H.: **Jansenists** on civil toleration in mid-eighteenth century France. – ThZ XXXVII, 1981, 71–93.

Hoffmann, Brunhilde: Die Aufhebung der Kartause **Gaming**. – Sa: Institut für Anglistik und Amerikanistik Universität Salzburg 1981. 120 S., 1 Faltkarte = Analecta Cartusiana LVIII.

Dietrich, Donald J.: German historicism and the changing image of the Church, **1780–1820**. – ThSt XLII, 1981, 46–73.

Shiels, Richard D.: The second great awakening in **Connecticut**: Critique of the traditional interpretation. – ChH XLIX, 1980, 401–415; p. 416–432: Chrystal, William G.: "A Man of the Hour and the Time": The legacy of Gustav **Niebuhr**.

Obst, Helmut: Apostel und Propheten der Neuzeit. Gründer christlicher Religionsgemeinschaften des 19./20. Jahrhunderts. – B: Union-Verlag 1980. 376 S., Ill.; Lw. DM 32,–.

Warzée, B.: L'abbaye de **Prémontré** au **XIX**e siècle. – APraem LV, 1979, 229–235; LVI, 1980, 93–102. 239–252.

Stunt, Timothy: **Geneva** and British Evangelicals in the early nineteenth century. – JEH XXXII, 1981, 35–46; p. 47–64: Hillis, Peter: Presbyterianism and social class in mid-nineteenth century **Glasgow**: a study of nine churches.

Rambaldi, Giuseppe: A proposito della Bolla "**Apostolicae curae**" di Leone XIII. – Gr LXI, 1980, 677–743.

Klueting, Harm: Die **Säkularisation** im Herzogtum **Westfalen**. Vorbereitung, Vollzug und wirtschaftlich-soziale Auswirkungen der Klosteraufhebung **1802–1834**. – Köln, Wien: Böhlau 1980. X, 317 S. = Kölner historische Abhandlungen XXVII; Lw. DM 78,–.

Rashid, Sahin: Anglican clergymen and the tithe question in the early nineteenth century. – The Journal of Religious History XI, 1980, 64–76; p. 77–94: Rooke, Patricia T.: The 'New Mechanic' in Slave society: Sociopsychological motivations and evangelical missionaries in the British West Indies; p. 95–110: Phillips, Paul T.: Religion and society in the Cloth Region of Wiltshire, c. 1830–70; p. 111–120: White, Peter: Reason and intuition in the theology of Theodore **Parker**; p. 121–135: Pugh, D.R.: Christian opinion in the 'Nineties': Some issues and concerns in the North West of England.

Hale, Frederick: The impact of **Kierkegaard**'s anticlericalism in Norway. – StTh XXXIV, 1980, 153–171.

Brandhorst, Heinz-Hermann: Lutherrezeption und bürgerliche Emanzipation. Studien zum Luther- und Reformationsverständnis im deutschen Vormärz **‹1815–1848›** unter bes. Berücks. Ludwig **Feuerbachs**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1981). 311 S. = Göttinger Theologische Arbeiten XX; kart. DM 58,–.

Lotz, David W.: Albrecht **Ritschl** and the unfinished Reformation. – HThR LXXIII, 1980, 337–372.

Pietismus und Neuzeit. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus. Bd. V: 1979. Schwerpunkt: Die evangelischen Kirchen und die Revolution von **1848**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1980. 316 S.; kart. DM 48,–; [enth.:] S. 9–20: Loock, Hans Dietrich: Die kirchengeschichtliche Bedeutung des Jahres 1848. Versuch einer Aufklärung; S. 21–38: Maron, Gottfried: Revolution und Biographie. Zum Problem der Generation in der evangelischen Theologie 1848; S. 39–65: Schäfer, Gerhard: Die evangelische Kirche in Württemberg und die Revolution 1848/1849; S. 66–83: Rückleben, Hermann: Theologischer Rationalismus und kirchlicher Protest in Baden 1843–49; S. 84–104: Göbell, Walter: Kirche und Geistlichkeit zwischen Revolution und Legitimität in der schleswig-holsteinischen Erhebung 1848/1849; S. 105–163: Köster, Beate: Die erste Bibelausgabe des Halleschen Pietismus. Eine Untersuchung zur Vor- und Frühgeschichte der Cansteinschen Bibelanstalt; S. 164–183: Schering, Ernst: Mystik als Erkenntnis. Motive und Aspekte der mystischen Theologie **Fénelons**; S. 184–217: Piepmeier, Rainer: Theologie des Lebens und Neuzeitprozesse: Fr. Chr. **Oetinger**.

Egan, Bartholomew: The **Friars Minor** and the **Honan Hostel**, University College, Cork. – AFrH LXXIII, 1980, 641–678.

Sherry, Patrick: Von **Hügel**: Philosophy and spirituality. – Religious Studies XVII, 1981, 1–18.

Gatz, Erwin: Anton de **Waal** ‹1837–1917› und der Campo Santo Teutonico. Mit einem Schriftenverzeichnis Anton de Waals zusammengestellt von Michael Durst. – R, Frb/B, Wien: Herder 1980. XX, 170 S., 17 Tafeln = Römische Quartalsschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte Supplementheft XXXVIII; DM 45,–.

9. Neueste Zeit

McKeown, Elizabeth: The **National Bishops' Conference**: An analysis of its origins. – CHR LXVI, 1980, 565–583.

Deuser, Hermann: Christologie im Widerspruch. Heinrich **Vogel** und Karl **Barth**. – EvTh XLI, 1981, 98–113; S. 142–170: Korsch, Dietrich: Christologie und Autonomie. Zu einem Interpretationsversuch der Theologie Karl Barths.

Penzo, Giorgio: Anarchismo teologico negli scritti giovanili politici di Friedrich **Gogarten**. – Rivista di teologia morale XIII, 1981, 247–267.

Staats, Reinhart: Adolf von **Harnack** im Leben **Bonhoeffers**. – ThZ XXXVII, 1981, 94–122.

Rinoldi, Antonio: Gli studi teologici nel **Seminario** di **Milano** durante l'episcopato del card. Andrea Carlo **Ferrari** (1894–1921). – SC CVIII, 1980, 562–599.

Joset, Camille-Jean: Monseigneur Th.-L. **Heylen** évêque de Namur **‹1899–1941›** et les apparitions de Beauraing. – NRTh, A. CXIII = T. CIII, 1981, 209–237.

Der Glaube lebt. 50 Jahre Bistum **Berlin** 1930–1980. Hrsg. vom Bischöflichen Ordinariat Berlin. Unter Mitarbeit von Peter Beier ... – Lpz: St.-Benno 1980. 166 S., Ill., Kt.; Lw. M 11,45.

Läpple, Alfred: Kirche und Nationalsozialismus in Deutschland und Österreich. Fakten, Dokumente, Analysen. – Aschffbg: Pattloch 1980. 450 S., Ill., graph. Darst., Kt.; Ppb. DM 34,–.

Zlepko, Dmytro: Die Friedensbemühungen **Pius' XII.** vom Pontifikatsantritt bis zum Kriegsausbruch (2. März – 1. September 1939). – Leverkusen-Opladen, Bo: Borengässer (1980). 51 S.

Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945. IV: **1936–1939.** Bearbeitet von Ludwig Volk. – Mz: Matthias-Grünewald-Verlag 1981. XXXI, 860 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte A, XXX.

Blackburn, Gilmer W.: The portrayal of Christianity in the history. Textbooks of Nazi Germany. – ChH XLIX, 1980, 433–445.

Laboa, Juan María: Kirche zwischen Demokratie und Autoritarismus. Ein halbes Jahrhundert der Geschichte **Spaniens**. – Internationale Katholische Zeitschrift »Communio« X, 1981, 246–253.

Kirsten, Hans: Einigkeit im Glauben und in der Lehre. Der Weg der luther. Freikirchen in Deutschland nach dem letzten Kriege, erlebte Kirchengeschichte. Bd. I: Die Lehreinigung 1945–1949 (mit Dokumenten- und Bildanhang). – Zahrenholz-Groß Oesingen: Verlag der Luth. Buchh. Harms 1980. 261 S., Ill.,; kart. DM 15,80.

Michnik, Adam: Die Kirche und die polnische Linke. Von der Konfrontation zum Dialog. Mit einem Nachwort von Hans-Hermann Hükking und Tadeusz Marek Swiecicki. [Aus dem Franz. von Kuno Füssel.] – Mchn: Kaiser 1980. 240 S.; kart. DM 29,–.

Sloot, Jan: 't Herderlijk schrijven. Een sociologische analyse van de officiële documenten van het **Nederlandse Episcopaat**. – AGKatKN XXII, 1980, 33–72; p. 73–116: Hinke, Jan: Het bisschoppelijk mandement **1954** in pers en politiek, mei 1954 – februari 1955.

Pottmeyer, Hermann J.: Kontinuität und Innovation in der Ekklesiologie des 2. Vatikanums. – ThQ CLX, 1980, 277–294.

Passicos, Jean: **Synodes africains** et **malgache**. Témoins de la vitalité des Églises. – AHC XI, 1979, 425–442.

Wiliams, George Hunston: The mind of **John Paul II.** Origins of his thought and action. – NY: Seabury Press (1981). XVI, 415 p.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

Africa: State-Church relations in education. – Exchange. Bulletin of Third World Christian Literature (Lei) N. 28, Vol. X, April 1981, 1–47.

Documenta **Malucensia**. II: ‹**1577–1606**›. Edited and annotated by Hubert Jacobs SJ. – R: Inst. Hist. S. J. 1980. XXXII, 65*, 794 p. = Monumenta Missionum S.J. XXXIX = Monumenta Historica S.J. CXIX; Lire 35 000.

Dussel, Enrique: La Iglesia Latinoamericana en la actual coyuntura ‹1972–1980›. – Misiones Extranjeras XXVIII, 1981, 121–146.

Focus on **China**. – International Bulletin of Missionary Research (Ventnor, New Jersey) V, 1981, 49–87.

Nguyen, Huy Lai Joseph: La tradition religieuse, spirituelle et sociale au **Vietnam**. Sa confrontation avec le christianisme. – P: Beauchesne 1981. 525 p. = Beauchesne religions XI; F 180,–.

Pomerleau, Claude: French missionnaries and Latin American Catholicism in the nineteenth century. – The Americas XXXVII, 1980/81, 351–367.

Falcone, Antonio Francisco: Um projeto do político na Teologia da libertação. – Puebla (Petrópolis, Brasil) Nº 10, Dez. 1980, 616–638.

Mata, María Eugenia: Theological meetings in Latin America 1960–1980. – Exchange. Bulletin of Third World Christian Literature (Lei) Nr. 28, Vol. X, April 1981, 48–69.

Moya-Reñe, R., OP: Les églises particulières. – Documents Omnis Terra XX, 1981, 149–161.

Actes de S. S. Jean-Paul II. Le voyage aux **Philippines** ‹16–22 fév. 1981›. – DC LXIII, 1981, 251–283.

Afrika-Nummer. – Wereld en Zending X, 1981, 1–128.

Australia. Some issues facing the Catholic Church. – Pro Mundi Vita. Asia-Australasia Dossier 15, sept. 1980, 43 p.

Case studies from **China**. – IRM LXX, 1981, 5–24.

Christianity. – Religion in the People's Republic of China. Documentation (Rusthall, Tunbridge Wells, Kent, England) No. 4, Feb. 1981, 21–47.

Colombo, Domenico, PIME: La famiglia del terzo mondo al Sinodo. – Mondo e Missione CX, 1981, 103–127.

Coups de pinceau sur la **Chine**. – Missions Etrangères (Québec) janv.-fév. 1981, 1–37.

Jean-Paul II au **Japon** (23–26 fév. 1981). – DC LXIII, 1981, 318–334.

Problems of an Institutional Church. – The Japan Missionary Bulletin XXXV, 1981, 1–41.

Sri Lanka. – Vivant Univers. Revue de la promotion humaine et chrétienne dans le monde (Namur, Belgique), nº 332, mars-avril 1981, 1–41.

Synod of Bishops 1980. – African Ecclesial Review XXIII, 1981, 1–128.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Heiler, Friedrich: Die Religionen der Menschheit. (3., durchges. u. erw. Aufl.) Neu herausgegeben von Kurt Goldammer. Mit 98 Abb. – Stu: Reclam (1980). 678 S.; kart. DM 39,80.

Dupé, Gilbert: La sexualité et l'érotisme dans les religions. – (Nice:) Lefeuvre (1980). 233 p. = Présence de l'histoire; F 50,–.

Ragozzino, Gino: Religioni orientali. Profili, testi esemplari, documenti testimonianze. – Nap: Ed. Dehoniane (1980). 340 p.; Lire 7500.

Römer, Willem H. Ph.: Das sumerische Kurzepos "**Bilgameš** und **Akka**". Versuch einer Neubearbeitung. – Kev: Butzon & Bercker; Neuk-Vluyn: Neukirchener Verlag (des Erziehungsvereins) 1980. 123 S., 11 Taf. = Nimweger sumerologische Studien I = Studien zu sumerischen literarischen Texten I = Alter Orient und Altes Testament CCIX/1.

Surgy, Albert de: Principes de la divination **Mwaba-Gurma**. Circonscription de Dapaong, Nord-Togo. – RHR CXCVIII, 1981, 3–28.

Buddhist studies in honour of Walpola **Rahula**. Editorial committee: Somaratna Balasooriya [e. a.] – Lo: Gordon Fraser; Sri Lanka: Vimamsa 1980. XIII, 293 p.; p. XI–XIII: Bibliography W. Rahula.

Humphreys, Christmas: The Buddhist way of life. – Lo, Boston, Sydney: Unwin Paperbacks (1980). 223 p. = Mandala books; £ 2,50.

Ling, Trevor (Oswald): Buddhist revival in India. Aspects of the sociology of Buddhism. – NY: St. Martin's Pr. (1980). VII. 151 p.

Meisezahl, Richard O.: Geist und Ikonographie des **Vajrayana-Buddhismus**. Hommage à Marie-Thérèse de Mellman. – St. Augustin: VGH Wissenschaftsverl. 1980. XIX, 257 S., Ill. = Beiträge zur Zentralasienforschung II; kart. DM 92,–.

Back, Dieter Michael: Eine buddhistische Jenseitsreise. Das sogenannte **„Totenbuch** der **Tibeter"** aus philologischer Sicht. – Wiesb: Harrassowitz 1979. XIII, 271 S. = Freiburger Beiträge zur Indologie XIII.

Mainkar, T. G.: The making of the **Vedanta**. – (Delhi:) Ajanta Publ. (1980). VI, 170 p.; $ 14,–.

Parratt, Saroj Nalini: The religion of **Manipur**. Beliefs, rituals and historical development.– Calcutta: Firma KLM 1980. XVI, 218 p.

De Lamotte, Roy C.: Jalaluddin Rumi: Songbird of **Sufism**. – (Lanham:) Univ. Pr. of America (1980). IX, 177 p.; $ 8,75.

Tuzin, Donald F.: The voice of the Tambaran. Truth and illusion in **Ilahita Arapesh** religion. – Berkeley, (Calif.), Los Angeles (Calif.), Lo: Univ. of California Press (1980). XXI, 355 p. with fig.; $ 20,–.

Wagenvoort, H(endrik): Pietas. Selected studies in **Roman** religion. – Lei: Brill 1980. XX, 264 p., 12 fig. = Studies in Greek and Roman religion I; hfl 80,–.

Pelletier, André: Le sanctuaire métroaque de **Vienne** ‹France›. – Lei: Brill 1980. X, 52 p., 8 fig., 23 pl. = Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain LXXXIII; hfl 48,–.

Wyllie, R. W.: On the rationality of the devout opposition. – Journal of religion in Africa XI, 1980, 81–92; p. 93–105: Burton, John W.: Sacrifice: a polythetic class of Atuot religious thought.

VI. Religionsphilosophie

Pöltner, Günther: Die Stellung der transzendentalen Seinsbestimmungen im Gottesbeweis des **Thomas** von **Aquin**. – ThGl LXXI, 1981, 17–34.

Steenberghen, Fernand van: Une enquête sur l'existence de Dieu dans les écrits de S. Thomas. – RPhL LXXIX, 1981, 5–27.

Corvez, Maurice, OP: La quatrième voie vers l'existence de Dieu selon saint Thomas. – NRTh, A. CXIII = T. CIII, 1981, 375–384.

Soffer, Walter: **Kant** on the tutelage of God and nature. – Thomist XLV, 1981, 26–40.

Henke, Dieter: Gott und Grammatik. **Nietzsche**s Kritik der Religion. – Pfullingen: Neske 1981. 211 S.; kart. DM 24,–.

Austermann, Maria: Die Entwicklung der ethischen und religionsphilosophischen Gedanken bei Henri **Bergson**. – Ffm: Fischer 1981. 223 S.; DM 19,80.

Holmstrand, Ingemar: Karl **Heim** on philosophy, science, and the transcendence of God. – Stck: Almqvist & Wiksell Intern. [in Komm.] 1980. 177 p. = Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Doctrinae Christianae Upsaliensia XX; scr 71,50 [Diss., Uppsala]

Herrmann, Eberhard: Die logische Stellung des ontologischen Gottesbeweises in Charles **Hartshornes** Prozeßtheologie und neoklassischer Metaphysik. – (Lund:) CWK Gleerup (1980). 92 p. = Studia philosophiae religionis VII; scr 40,–.

Heinrich, Klaus: Dahlener Vorlesungen. Bd. I: Tertium datur. Eine religionsphilosophische Einführung in die Logik. – (Bas:) Stroemfeld; (Bas:) Roter Stern (1981). 232 S.; Lw. DM 30,–.

Lotz, Johannes Baptist, SJ: Il problema di Dio oggi. – CivCatt CXXXII, 2, 1981, 250–262.

Frankenberry, Nancy: Some problems in process theodicy. – Religious Studies XVII, 1981, 179–198.

Schufreider, Gregory: What is it for God to exist? – New Schol LV, 1981, 77–94.

Vertin, Michael: Philosophy-of-God, theology, and the problem of evil. – LavThPh XXXVII, 1981, 15–31; p. 33–43: Pagé, Jean-Guy: Dieu et l'Être.

Secretan, Philibert: De l'**analogie**. Questions disputées. – FZPhTh XXVIII, 1981, 148–176.

VII. Fundamentaltheologie

O'Collins, Gerald, SJ: Fundamental theology. – Lo: Darton Longman & Todd 1981. 283 p.; £ 5,95.

Wackenheim, Charles: La fonction «apologétique» du discours théologique. – RevSR LV, 1981, 81–95.

Crowe, Frederick E.: Method in theology: An organon for our time. – Milwaukee, Wisconsin: Marquette Univ. Press (1980). 65 p. = The 1980 Pere Marquette Theology Lecture; $ 6,95.

Weber, Ludwig: **Heidegger** und die Theologie. – (Königstein/Ts.: Forum Academicum in der Verlagsgruppe Athenäum, Hain, Scriptor, Hanstein (1980). 100 S. = Monographien zur philosophischen Forschung CLXXXVIII.

Kraft, Heinrich: Die Entstehung des **Christentums**. – Dmst: Wiss. Buchgesellschaft 1981. VII, 291 S.; kart. DM 66,–.

Kasai, Keiji: Die Bedeutung des Christentums in der heutigen Welt bei Albert **Schweitzer** und Paul **Tillich**. – Bern, Stu: Haupt 1980. XVI, 181 S.; kart. DM 33,–. [Diss., Basel]

Seckler, Max: Aufklärung und Offenbarung (S. 5–78). – Welte, Bernhard: Ideologie und Religion (S. 79–106). – Schaeffler, Richard: Kritik und Anerkennung (S. 107–138). – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1980). 143 S. = Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft XXI = Enzyklopädische Bibliothek.

Ančić, Nedjeljko: Die „politische Theologie" von Johann Baptist **Metz** als Antwort auf die Herausforderung des Marxismus. – Ffm, Bern: Lang 1981. V, 377 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 155: sfr 77,– [Diss., Innsbruck]

Trojan, Jakub S.: Entfremdung und Nachfolge. Zwei theologisch-politische Essays. Eingel. von Jørgen K. Bukdahl u. Konrad Stock. – (Mchn:) Kaiser (1980). 166 S. = Kaiser-Traktate L.

Quesnell, Quentin: The foundations of **heresy**. – Lonergan Workshop. Vol. II, (Chic 1981), 55–82; p. 83–108: Tracy, David W.: Theological models: An exercise in dialectics.

Filosofia e religione di fronte alla morte. Scritti di V. Mathier [e. a.]. – Padova: CEDAM 1981. 563 p. = Archivio di folosofia; Lire 30 000.

Bertuletti, Angelo: Il concetto di **esperienza** nel dibattito fondamentale della teologia contemporanea. – Teologia V, 1980, 183–341.

Balthasar, Hans Urs von: Von der Theologie Gottes zur kirchlichen Theologie. – Intern. Kathol. Zeitschrift »Communio« X, 1981, 305–315; S. 316–330: Lohr, Charles: Theologie und/als Wissenschaft im frühen 13. Jahrhundert; S. 331–338: Lehmann, Karl: Lehramt und Theologie. Versuch einer Verhältnisbestimmung; S. 339–348: Sicari, Antonio: Heiligkeit der Theologie – Heiligkeit des Theologen.

Torrell, Jean-Pierre: Révélation et expérience (bis). – FZPhTh XXVII, 1980, 383–400.

Congar, Yves: Le théologien dans l'Église aujourd'hui. – Les théologiens et l'Église – Les quatre fleuves XII, P 1980, 7–28; p. 29–42: Evdokimov, Michel: Théologien et théologien laïc dans l'Église orthodoxe; p. 43–54: Leuba, Jean-Louis: La théologie chrétienne. Point de vue protestant; p. 55–66: Pézeril, Daniel: Évêques, théologiens et peuple de Dieu.

Reich Gottes – Kirche – Civitas Dei. Hrsg. von Thomas Michels. – Sa, Mchn: Pustet 1980. 244 S. = Forschungsgespräche des Intern. Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften, Salzburg XVI.

VIII. Dogmatik

Bacik, James J.: Apologetics and the eclypse of mystery. Mystagogy according to Karl **Rahner**. – Notre Dame: Univ. of Notre Dame Pr. (1980). XVI, 166 p.; $ 15,–.

Vos, A.: Immutabilitas dei. – NThT XXXV, 1980, 111–133.

Trtík, Zdeněk: Die **Trinität** als ewiges Subjekt. – ThZ XXXVII, 1981, 35–44.

Banawiratma, Johannes B.: Der **Heilige Geist** in der Theologie von Herbert **Mühlen**. Versuch einer Darstellung und Würdigung. – Ffm, Bern: Lang 1981. 324 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 159.

Schulte, Raphael: Leib und Seele. – Greshake, Gisbert: Tod und Auferstehung. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1980). 133 S. = Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft V; Lw. DM 22,80.

Glaube an Jesus Christus. Hrsg. von Josef Blank u. Gotthold Hasenhüttl. Mit Beitr. von Ernst Haag [u. a.]. – Düs: Patmos Verlag (1980). 192 S. = Patmos Paperback; kart. DM 24,80; [enth.:] S. 11–27: Schillebeeckx, Edward: Ich glaube an Jesus von Nazaret; S. 28–41: Haag, Ernst: Bund des Volkes, Licht der Heiden ‹Jes 42,6›; S. 42–63: Schnackenburg, Rudolf: Der Ursprung der Christologie; S. 64–89: Ohlig, Karl-Heinz: Gottessohnschaft. Offene Fragen in der Kirche; S. 90–101: Simon, Marcel: Die Christologie im Rahmen des antiken Denkens; S. 102–116: Stockmeier, Peter: Das Konzil von Chalkedon; S. 117–133: Schwager, Raymund: Der geliebte Sohn und die Rotte der Gewalttäter. Christologie und Erlösungslehre; S. 134–144: Rahner, Karl: Kleine Anmerkungen zur systematischen Christologie heute; S. 145–174: Thoma, Clemens: Jüdische Zugänge zu Jesus Christus; S. 175–191: Zerfaß, Rolf: Die Kompetenz des Verkündigers und ihr christologisches Fundament.

Betz, Otto: Christologische Probleme in der heutigen Theologie. – Theologische Beiträge XII, 1981, 5–19.

Brown, Graham: Identity statements and the Incarnation. – HeythrJ XXII, 1981, 261–277.

Carrasco, José Antonio: **San José** en el misterio de Cristo y de la Iglesia. Apuntes para une teología de San José. – Valladolid: Centro de Investigaciones Josefinas PP. Carmelitas Descalzos 1980. 199 p.

Kreck, Walter: Grundfragen der Ekklesiologie. Um die rechte Kirche. – Mchn: Kaiser 1981. 320 S.; kart. DM 38,–.

Komonchak, Joseph A.: History and social theory in ecclesiology. – Lonergan Workshop. Vol. II, (Chic 1981), 1–54.

Virgoulay, René: Phénoménologie du corps et théologie de la Résurrection. – RevSR LIV, 1980, 323–336; LV, 1981, 52–75.

Sicari, Antonio: La autoridad en la Iglesia. – Revista Católica Intern. Communio II, 1980, 438–450; p. 458–466: Bouyer, Louis: Ministerio y sucesión apostólica; p. 467–477: Duchesne, Jean: En nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo; p. 478–497: González de Cardedal, Olegario: Forma y deformaciones del ministerio episcopal.

Ruiz de la Peña, Juan Luis: El último sentido. Una introducción a la escatología. – Madr: Ed. Marova (1980). 181 p. = Creer y comprender; pes 450,–.

Gooch, P. W.: On disembodied resurrected persons: A study in the logic of Christian eschatology. – Studies of religion XVII, 1981, 199–214.

IX. Konfessionskunde und ökoumenische Theologie

Wir glauben und bekennen. Zugänge zum **Augsburger Bekenntnis**. Hrsg. von Lutz Mohaupt im Auftrag des Lutherischen Kirchenamtes der VELKD. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1980). 232 S.

Schönherr, Albrecht – H.-J. Jung – Helmut Hild: Bekenntnisse der Kirche als Ruf in die Zeit. Ein Beitrag zum 450jährigen Jubiläum des Augsburger Bekenntnisses. – Vandenhoeck & Ruprecht (1980). 69 S. = Bensheimer Hefte LV; kart. DM 8,–.

The role of the Augsburg Confession. Catholic and Lutheran views. Ed. by Joseph A. Burgess in collaboration with George Lindbeck [e. a.]. – Phil: Fortress Press; NY, Ramsey, Toronto: Paulist Press (1980). XVIII, 203 p.; $ 13,95.

Cassese, Michele: Die Ekklesiologie der »Confessio Augustana«. – Catholica XXXIV, 1981, 296–333.

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

Bertinetti, Ilse: Vom Ressentiment zum Engagement. Ein Beitrag zur Standortfindung evang. Christen und Kirchen. – B: Union-Verl. 1981. 110 S.; brosch. M 9,80.

Aspects de l'**Orthodoxie**. Structures et spiritualité. Colloque de Strasbourg ‹novembre 1978›. – (P:) Pr. Univ. de France (1981). 189 p. = Bibliothèque des Centres d'Etudes Supérieures Spécialisés; F 95,–; [cont.:] p. 7–29: Clément, Olivier: Quelques approches de la théologie et de l'expérience du Saint-Esprit dans l'Eglise orthodoxe; p. 31–41: Dufrenne, Suzy: L'icône dans la pensée et la piété orthodoxes d'après le témoignage du monde byzantin; p. 43–52: L'Huillier, Pierre: Quelques précisions sur la notion d'«Economie» dans le droit canonique orthodoxe; p. 53–66: Vogel, Cyrille: Primatialité et synodalité dans l'Eglise locale durant la période anténicéenne; p. 67–77: Müller, Ludolf: Probleme der Christianisierung Rußlands und der Frühgeschichte des russischen Christentums; p. 79–96: Yannoulatos, Anastasios: A la redécouverte de l'ethos missionnaire de l'Église orthodoxe; p. 97–109: Kniazeff, Alexis: La crise des structures et le Concile panorthodoxe; p. 111–122: Le Guillou, M. J.: Les chances du dialogue entre l'Église catholique et l'Eglise orthodoxe; p. 123–133: Thiriet, F.: Orthodoxie et nationalisme(s)"; p. 135–152: Argyriou, Astérios: Nationalismes et supranationalisme dans l'Eglise orthodoxe à l'époque turque; p. 153–167: Pascal, Pierre: Deux similitudes catholiques-orthodoxes: religieuses larmes; fols en Christ; p. 169–199: Popovic, Alexandre: Les rapports entre l'Islam et l'orthodoxie en Yougoslavie.

Signs of hope and justice. Jether Pereira Ramalho ‹ed.›. – Geneva: World Council of Churches – Commission on the Churches' Participation in Development (1980). II, 134 p.; sfr 11,50.

Biedermann, Hermenegild M., OSA: Der orthodox-katholische Dialog. Sein gegenwärtiger Stand. – OstkSt XXX, 1981, 3–21.

Völker, Werner: **Marien**dogma und Marienverehrung im Dialog der Kirchen seit 1950. – OekRu XXX, 1981, 1–20.

Russman, Thomas A.: Foundations for unity amid pluralism. – Communio VII, 1980, 320–331.

Guzzetti, G[iovanni] B[attista]: Il movimento cattolico italiano dall'unità ad oggi. – Nap: Ed. Dehoniane (1980). 821 p.; Lire 15 000.

Willebrands, Jean: Réflexions sur les vingt années de travail du Secrétariat pour l'unité des chrétiens. – Irenikon LIV, 1981, 5–24.

Krijnsen, C.: Eenheid in verscheidenheid. – HCO XXXII, 1980, 170–190.

X. Moraltheologie

Goossens, Charles: Het recht van de moraal. De structuur van moraalrechtvaardiging en van moraalkritiek: **Aquinas** en **Nietzsche**. – Amst: Rodopi 1980, 106 blz.; hfl 20,–.

Mochti, Otto: Das Wesen der **Sünde**. Kontinuität und Wandel im Verständnis von Sünde bei den Moraltheologen des deutschen Sprachraums in der ersten Hälfte des **19.** Jahrhunderts. – Rgb: Pustet (1981). 336 S. = Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie XXV; kart. DM 52,– [Diss., München]

Mitchell, Basil: Morality: Religious and secular. The dilemma of the traditional conscience. – Oxf: Clarendon Pr. 1980. VIII, 168 p.; £ 7,50.

Divine commands and morality. Ed. by Paul Helm. – (Oxf [e. a.:]) Oxford Univ. Press 1981. 186 p. = Oxford readings in philosophy.

Capone, Domenico: La teologia morale in Italia, oggi. – Studia moralia XVIII, 1980, 5–32; p. 33–81: Ernst, Wilhelm: Grundfragen heutiger Moraltheologie. Ein Überblick; S. 83–106: Aubert, Jean-Marie: Pour une épistémologie de la morale chrétienne; p. 107–128: Curran, Charles E.: Method in moral theology: An overview from an American perspective; p. 129–145: Guindon, André: Du réalisme moral; p. 147–192: Gallagher, Raphael, CSSR: Fundamental moral theology, 1975–1979. A bulletin-analysis of some significant writings examined from a methodological stance.

Citterio, Ferdinando: Morale autonoma e fede cristiana: il debattito continua. – SC CVIII, 1980, 509–561; CIX, 1981, 3–29.

Bernasconi, Oliviero: Morale autonoma ed etica della fede. – Bologna: Ed. Dehoniane (1981). 224 p. = Collana studi e ricerche XXVII; Lire 6000.

Pinckaers, S., OP: Esquisse d'une morale chrétienne. Ses bases: la loi évangélique et la loi naturelle. – Nova et vetera LV, 1980, 102–125.

Bonnet, Georges: Au nom de l'église quelle morale? – (P:) Le Centurion (1980). 271 p.; F 50,–.

Honecker, Martin: Vernunft, Gewissen, Glaube. Das spezifisch Christliche im Horizont der Ethik. – ZThK LXXVII, 1980, 325–344.

Schüller, Bruno: Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie. (2. überarb. u. erw. Aufl.). – Düs: Patmos (1980). 344 S.; kart. DM 36,80.

Mertens, Cl., SJ: Evolution démographique et conscience morale. – NRTh, A. CXII = T. CII, 1980, 519–538.

Demmer, Klaus, MSC: Deutung und wählen. Vorbemerkungen zu einer moraltheologischen Handlungstheorie. – Greg LXII, 1981, 231–275.

Link, Christian: Die Herausforderung der Ethik durch die **Humangenetik**. – ZevE XXV, 1981, 84–101; S. 102–108: Hübner, Jürgen: Zur Ethik genetischer Beratung.

Coleman, Peter: Christian attitudes to **homosexuality**. – Lo: SPCK (1980). X, 310 p.; £ 8,50.

Maneschijn, G. – J. S. Reinders: **Kernbewapening** en ethiek. – GThT LXXX, 1980, 202–225.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Simeón de la S. Familia: Bibliographia Carmeli Teresiani annorum **1977–1978**. – Archivum bibliographicum Carmelitanum XXIII/XXIV, 1980, 3–405.

Schiavone de Cruz-Sáenz, Michèle: The life of saint **Mary** of **Egypt**. An edition and study of the medieval French and Spanish verse redactions. – Barc: Puvill Ed. (1979). 238 p. = Biblioteca Universitaria Puvill. I: Estudios 1; pes 2300.

Borriello, Luigi: Note sulla mistagogia o dell'introduzione all'esperienza di Dio. – ECarm XXXII, 1981, 35–90.

Severus, Emmanuel von, OSB: Gemeinde für die Kirche. Gesammelte Aufsätze zur Gestalt und zum Werk **Benedikt** von **Nursia**. – Mstr: Aschendorff (1981). VI, 200 S. = Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinerordens. Suppl.bd. IV; kart. DM 58,–.

Schindele, Pia: Von den Stufen der Demut. Gedanken zum siebten Kapitel der Benediktusregel. – Cistercienser Chronik LXXVII, 1980, 216–238; S. 238–260: Kurent, Thomas: Freiheit und Gehorsam nach Prolog 1–4 der Regel des hl. Benedikt und Traktat des hl. Bernhard „De gratia et libero arbitrio"; S. 261–277: Geradon, Bernhard von, OSB: Die biblische Anthropologie in der Regel des heiligen Benedikt.

Büchler, Bernward: Die **Armut** der Armen. Über den ursprünglichen Sinn der mönchischen Armut. – Mchn: Kösel-Verlag (1980). 166 S.; kart. DM 48,– [Diss., Saarbrücken. Überarb.]

Stürz, Peter: **Maria Weissenstein** als Wallfahrtsmittelpunkt in Südtirol. – Bern, Ffm, Las Vegas: Lang (1981). 208 S. = Europäische Hochschulschriften XIX, 16.

Scholz, Bernhard W.: **Hildegard** von **Bingen** on the nature of woman. – AmBenRev XXI, 1980, 361–383; p. 384–399: Tavormina, M. Teresa: Of maidenhood and maternity: Liturgical hagiography and the medieval ideal of virginity.

Riaud, Alexis: Le petit traité de la "Vie intérieure" du Père **Libermann**. Présentation et commentaire de Alexis Riaud. – P: Apostolat des Éditions (1980). 157 p. = Ressourcement XVII; F 17,60.

Billioque, Andrée: Les essais de **Newman** sur les Bénédictins. – CCist XLII, 1980, 165–180; p. 181–190: Honoré, Jean: Newman et la tradition bénédictine; p. 191–205: Rees, Daniel: Newman et ses contemporains bénédictins; p. 206–226: Govaert, Lutgarde: Newman et les Pères monastiques; p. 227–243: Murray, Placid: La vie commune pour l'oratorien Newman et pour les Bénédictins d'aujourd'hui; p. 244–255: Bouyer, Louis: Newman, le monachisme et saint Benoît.

Rebora, Clemente: Antonio **Rosmini** – Asceta e mistico. Prefazione di Clemente Riva. – Vicenza: La Locusta (1980). 205 p.; Lire 5000.

Baden, Hans Jürgen: Das Erlebnis Gottes. Was bedeutet uns die Erfahrung der **Mystik**? – (Frb/B: Herder 1981). 170 S. = Herderbücherei DCCCLIII; kart. DM 7,80.

Herausforderung: Religiöse Erfahrung. Vom Verhältnis evangelischer Frömmigkeit zu Meditation und Mystik. Hrsg. von Horst Reller und Manfred Seitz. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1980). 214 S.; DM 19,80.

Louf, A.: Gebed en genezing. – Collationes X, 1980, 131–149; p. 150–166: Balthasar, H.U. von: Christelijke en niet-christelijke meditatie; p. 167–176: Hoste, A.: Historische duiding van S. Benedictus' leven en regel.

Antier, Yvette et Jean-Jacques Antier: La soif de Dieu. Témoignages monastiques. – P: Éd. du Cerf 1981. 268 p. = L'Évangile au XXe siècle; F 72,50.

Kretzenbacher, Leopold: Legendenbilder aus dem Feuerjenseits. Zum Motiv des „Losbetens" zwischen Kirchenlehre und erzählendem Volksglauben. – Wien: Verl. d. Österr. Akademie der Wissenschaften 1980. 54 S., 6 Taf., 1 Farbtaf. = Österreichische Akademie der Wissenschaften. Phil.-Hist. Klasse. Sitzungsberichte CCCLXX.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Grabner-Haider, Anton: Ideologie und Religion. Interaktion und Sinnsysteme in der modernen Gesellschaft. – Wien, Frb/B, Bas: Herder (1981). 171 S.; kart. DM 22,–.

Berger, Peter L.: Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft (The heretical imperative. Contemporary possibilities of religious affirmation, dt.) – (Ffm:) Fischer (1980). 224 S.

Zimmermann, Marie: Structure sociale et Eglise. Doctrines et praxis des rapports Eglise-Etat du XVIIIe siècle à Jean-Paul II. – Strasb: Cerdic Publ. 1981. 184 p. = Recherches institutionnelles VII; Série: Droit et Eglises; F 80,–.

Lowy, Michael: **Messianisme juif** et utopies libertaires en Europe centrale. – ASR XXVI, 1981, 5–47.

Lemieux, Raymond: Production scientifique et pratique québécoise de la sociologie de la religion. – Cahiers du CSSR III, 1980, 13–54; p. 55–70: Blasi, Anthony: Definition of religion and phenomenological approach towards a problematic; p. 71–82: Urbano, Henrique Osvaldo: Religion populaire et discours théologique; p. 83–104: Bauer, Julien: **Israel** et ses significations pour le judaïsme religieux; p. 105–116: Couture, André: Glossolalie et mantra.

Sitter, Beat: Kritizistische Kritik am **Naturrecht** – ein Ritt gegen Windmühlen? – FZPhTh XXVIII, 1981, 26–69.

Savramis, Demostenes: Orthodoxe Soziallehre und innerweltliche Askese. – OekRu XXIX, 1980, 275–291; S. 302–316: Zilleßen, Horst: **Partizipation** – Die unbekannte Größe im neuen Programm der ökumenischen Sozialethik.

Benestad, Brian: The political vision of Pope **John Paul II**: justice through faith and culture. – Communio VIII, 1981, 3–19; p. 20–36: Langan, Thomas: A crisis of credibility: the managerial class before the social-economic teaching of the Church; p. 37–50: Kossel, Clifford: Global community and subsidiarity; p. 51–61: Schall, James V.: Human rights: the "so-called" Judaeo-Christian tradition.

Cuestiones fundamentales sobre **matrimonio** y **familia**. II Simposio internacional de teología de la Universidad de Navarra. Edición publicada bajo la dirección de Augusto Sarmiento. – Pamplona: Ed. Univ. de Navarra 1980. 968 p. = Publicaciones de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Col. Teológica XXVII.

Kerber, Walter – Claus Westermann – Bernhard Spörlein: Gerechtigkeit (S. 5–75). – Kerber, Walter – Alfons Deissler – Peter Fiedler: Armut und Reichtum (S. 77–122). – Küng, Emil: Ökonomie und Moral (S. 123–162). – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1981). 168 S. = Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft XVII = Enzyklopädische Bibliothek.

Jukic, Jakov: La religion et les sécularismes dans les sociétés socialistes. – SocComp XXVIII, 1981, 5–24; p. 25–42: Tomka, Miklós: A balance of secularization in **Hungary**; p. 43–61: Vrcan, Srdjan: Changing functions of religion in a socialist society. The case of Catholicism in **Yugoslavia**; p. 63–78: Marianski, Janusz: Dynamics of changes in rural religiosity under industrialisation. The case of **Poland**; p. 79–91: Krusche, Günther: L'Église dans la société socialiste. Le cas des Églises protestantes en République Démocratique **Allemande**; p. 93–111: Tomka, Miklós: Le rôle des Églises instituées de **Hongrie** dans un contexte de changement; p. 113–119: King, Arthur: Religion and rights: A dissenting minority as a social movement in **Romania**; p. 125–141: Tomka, Miklós: Selected bibliography of sociological studies on religion in **Hungary** ‹1945–1979›.

McGovern, Arthur F.: **Marxism**: An American Christian perspective. – Maryknoll, NY: Orbis books (1980). IX, 339 p.; paper $ 12,95.

Familie – Träger des Glaubens. Alfons Riedl, Wilhelm Zauner Hg. – (Linz:) OLV-Buchverlag (1980). 125 S. = Linzer philosophisch-theologische Reihe XIV; kart. DM 20,–.

Hermet, Guy: Les Catholiques dans l'Espagne Franquiste. Vol. I: Les acteurs du jeu politique. – P: Pr. de la Fondation Nationale des Sciences Politiques (1980). 370 p.; F 94,–.

XIII. Kirchenrecht

Gaudemet, Jean: La société ecclésiastique dans l'Occident médiéval. – Lo: Variorum Reprints 1980. 338 p. = Collected Studies Series.

Gaudemet, Jean: La formation du droit canonique médiéval. – Lo: Variorum Reprints 1980. 382 p. = Collected Studies Series.

La norma en el Derecho Canónico. Actas del III Congreso Internacional de derecho canónico, Pamplona, 10–15 de octubre de 1976. Vol. I–II. – Pampl: Ed. Universidad de Navarra 1979. XXXI, 1254 p.; XVI, 881 p.; pes 4000; 3000.

Casaroli, Agostino: Der Heilige Stuhl und die Völkergemeinschaft. Reden und Aufsätze. Eingel. u. hrsg. von Herbert Schambeck. – B: Duncker & Humblot 1981. XXXI, 209 S.; Lw. DM 48,–.

Krämer, Peter: **Religionsfreiheit** in der Kirche. Das Recht auf religiöse Freiheit in der kirchlichen Rechtsordnung. – Tr: Paulinus Verlag (1981). 41 S. = Canonistica. Beiträge zum Kirchenrecht V; DM 12,80.

Menschenrechte in der Kirche. (Diesem Band liegt eine Sendereihe des Hessischen Rundfunks mit demselben Titel zugrunde.) Hrsg. von Michaela Pilters u. Knut Walf. Mit Beitr. von Richard Egenter [u. a.] – Düs: Patmos Verlag (1980). 148 S.

Otaduy Guerín, Javier: Un exponente de legislacíon postconciliar. Los directorios de la Santa Sede. – Pampl: Ed. Universidad de Navarra 1980. 267 p. = Colección Canónica de la Universidad de Navarra; pes 1000.

Socha, Hubert: Begründung kirchenrechtlicher Normen. – TThZ XC, 1981, 131–153.

Beyer, Jean, SJ: Summi Pastoris Ioannis Pauli II recens de Iure ecclesiali et iuribus fundamentalibus magisterium. – PRMCLit LXX, 1981, 13–39; p. 41–68: Ghirlanda, Gianfranco, SJ: De notione Communionis Hierarchicae iuxta Vaticanum secundum; p. 69–103: Urrutia, Francisco Javier, SJ: De consuetudine canonica novi canones studio proponuntur.

Colagiovanni, Aemilius: De dispensatione a coelibatu sacerdotali juxta novas normas. – MonEccl CVI, Ser. XVI, 1981, 209–238.

Corecco, Eugenio: Das Sakrament der **Ehe**: Eckstein der Kirchenverfassung. – AkKR CXLVIII, 1980, 353–379.

Fumagalli Carulli, Ombretta: Essenza e esistenza nell'amore coniugale: considerazioni canonistiche. – EIC XXXVI, 1980, 205–233; p. 234–261: Stankiewicz, Antonio: L'incapacità psichica nel matrimonio; p. 262–301: Fiore, M.: Profili emergenti della «discretio iudicii» nella esperienza anglosassone; p. 302–325: Moneta, Paolo: Il matrimonio nella prospettiva di revisione del codice di diritto canonico.

Bruns, Bernhard: Erfüllungsunvermögen: Ehe- oder Konsenshindernis? – OeAKR XXXI, 1980, 6–25.

Kurenbach, Juan: El **Vicario episcopal**. Aplicación de esta figura jurídica en España. – RDC XXXV, 1979, 469–530.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Handbuch der praktischen Theologie. Bd. II: Praxisfeld: Der einzelne/die Gruppe. – (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus G. Mohn (1981). 424 S.; DM 58,–.

Priester für heute. Antworten auf das Schreiben Papst Johannes Pauls II. an die Priester. Mit Dokumentation des Papstschreibens vom 8. April 1979. Georg Denzler ‹Hrsg.› – Mchn: Kösel-Verl. (1980). 227 S.; kart. DM 26,–.

Mayers, Ronald B.: Religious ministry in a transcendentless culture. – (Wash:) Univ. Pr. of America (1980). VII, 154 p.; $ 8,25.

Ministry in **America**. A report and analysis, based on an in-depth survey of 47 denominations in the United States and Canada, with interpretation by 18 experts. [Ed. by] David S. Schuller, Merton P. Strommen and Milo L. Brekke. – San Francisco [e. a.:] Harper & Row (1980). XXV, 582 p.

Mitman, John L. C.: Premarital counseling. A manual for clergy and counselors. – NY: The Seabury Press (1980). XX, 124 p.; $ 5,95.

Besier, Gerhard: Seelsorge und klinische Psychologie. Defizite in Theorie und Praxis der „Pastoralpsychologie". – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1980). 269 S.; kart. DM 28,–.

Hacker, Paul: Theological foundations of **evangelization**. – St. Augustin: Steyler Verlag 1980. 100 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Missionswissenschaft der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster XV.

Preaching the story. [Ed. by] Edmund A. Steimle, Morris J. Niedenthal, Charles L(ynvel) Rice. – Phil: Fortress Press (1980). X, 198 p.

Peterson, Thomas D.: **Wittgenstein** for preaching: A model for communication. – (Lanham:) Univ. Press of America (1980). XIV, 180 p.

Fischer, Elisabeth: Verständlich verkündigen. Sprache und Erfahrung in der Gemeindearbeit, erläutert an der Hinführung zur Eucharistie. – Düs: Patmos Verlag (1980). 124 S.

The recovery of spirit in higher education. Christian and Jewish ministries in campus life. Ed. by Robert Rankin with Myron B. Bloy [e. a.]. – NY: The Seabury Press (1980). X, 340 p.; $ 17,50.

Sauer, Ralph: Der theologische Hochschullehrer im Spannungsfeld zwischen Wissenschaft und Spiritualität. – Religionspädagogische Beiträge VII, 1981, 3–17; S. 18–32: Paul, Eugen: Zur Vernachlässigung der Lehr- und Lernmethodik. Zum versteckten Deduktionismus in der Religionspädagogik; S. 33–48: Jendorff, Bernhard: Microteaching – Ein Element in der Religionslehrerausbildung; S. 49–67: Stachel, Günter: Protokollieren, Aufzeichnen und Analysieren von Unterricht; S. 68–86: Schuh, Hans: Verfahren der Praxisanleitung für Religionslehrer; S. 87–93: Hofmeier, Johann: Teilnehmende Beobachtung als religionspädagogische Forschungs- und Arbeitsmethode; S. 94–103: Fox, Helmut: Gesichtspunkte für die Entwicklung eines Fragebogens als Mittel der Situationserhebung – erläutert an einem Fragebogen zum Ethikunterricht; S. 104–108: Gleissner, Alfred: Kriterien zur Qualifikation von Medien; S. 109–125: Fürst, Herbert: Anmerkungen zum Verhältnis von allgemeiner Didaktik und katholischem Religionsbuch der 1. Jahrgangsstufe; S. 126–142: Ebert, Klaus: Verkündigung oder Therapie – Gegen falsche Alternativen in der Religionspädagogik; S. 143–163: Ritter, Werner H.: Orientierung aus Überlieferung.

Voith, Franz: Probleme der Legitimation kirchlicher Erziehungseinrichtungen untersucht am Beispiel katholischer **Internate**. – Düs: Patmos Verlag (1980). 238 S., 3 Taf. mit Tab. im Text; kart. DM 24,80.

May, Hans – Anton Täubl: Praxis AV-Medien. Anleitungen für Religionsunterricht und kirchliche Bildungsarbeit. – Mchn: Kösel-Verl. (1981). 172 S., Abb. im Text.

Atsma, Rudolf: Religionsunterricht und kirchlicher Unterricht mit **Körperbehinderten**. Grundlagen und Vorschläge. Mit einem Beitrag von Barbara von Pawel. – (Mstr: Comenius-Institut 1980.) IV, 116 S.

XV. Liturgiewissenschaft
(einschl. Kirchenmusik und christliche Kunst)

Ostern in der Alten Kirche (La Pasqua nella Chiesa antica, dt.) Hrsg. von Raniero Cantalamessa. Aus dem Ital. ins Dt. übertr. von Annemarie Spoerri. – Bern, Ffm, Las Vegas: Lang (1981). XLIV, 233 S. = Traditio Christiana IV; sfr 91,20.

Arranz, Miguel, SJ: L'office de l'Asmatikos Orthros «matines chantées» de l'ancien **Euchologe byzantin**. – OChP XLVII, 1981, 122–157.

Rordorf, Willy: The Lord's prayer in the light of its liturgical use in the Early Church. – Studia liturgica XIV, 1980/81, 1–19; p. 20–36: Senn, Frank C.: Liturgia **Svecanae** ecclesiae: An attempt at eucharistic restoration during the Swedish Reformation; p. 37–52: Pobee, John S.: The skenosis of Christian worship in **Africa**. Notes and comments; p. 53–64: The worship of the Congregation.

Weitzmann, Kurt: Byzantine liturgical psalters and gospels. – Lo: Variorum Reprints 1980. 322 p., fig. and plates = Collected studies series. CS CXIX; £ 58,–.

Levesque, Joseph L.: The theology of the postbaptismal rites in the **seventh** and **eighth** century **Gallican** Church. – ELit XCV, 1981, 3–43.

Rocha, Pedro Romano: L'office divin au Moyen Âge dans l'église de **Braga**. Originalité et dépendances d'une liturgie particulière au Moyen Âge. Préface de Pierre-Marie Gy. – P: Fundação Calouste Gulbenkian, Centro Cultural Português 1980. IX, 623 p.; 6 tabl. = Cultura Medieval e Moderna XV.

Antiphonarium **Nidrosiensis** ecclesiae editum cura Lilli Gjerløw. – Osloiae 1979: (Kirstes Boktrykkeri) 305 p., 81 pl. = Libri ligurgici provinciae Nidrosiensis Medii Aevi III = Norsk historisk Kjieldeskrift. Institut den rettshistoriske Kommisjon.

Huels, John M.: The interpretation of liturgical **law**. – Worship LV, 1981, 218–236.

Blasig, Winfried: Für einen menschengerechten Gottesdienst. Anregungen zur liturgischen Praxis und zur Fortführung der Liturgiereform. – Mchn: Kösel (1981). 195 S.; kart. DM 28,–.

Kugler, Georg: Feierabendmahl. Zwischenbilanz – Gestaltungsvorschläge – Modelle. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1981). 132 S.

Härdelin, Alf: Liturgi och litteratur. – SvTKv LVII, 1981, 49–59.

Aubin, Paul: Le **baptême**. Enfants et adultes, même baptême? Le baptême initiative de Dieu, engagement de l'homme? – [P:] Desclée [&] de Brouwer; Montr: Bellarmin (1980). 125 p. = Croire aujourd'hui.

Conomos, Dimitri: Psalmody and the communion cycle. – St. Vladimir's theol. quarterly XXV, 1981, 35–62.

Hayburn, Robert F.: Papal legislation on sacred music 95 a. d. to 1977 a. d. – Collegeville, Minnesota: The Liturgical Pr. (1979). XIV, 619 p.; $ 18,50.

Dokumente zur **Kirchenmusik** unter besonderer Berücksichtigung des deutschen Sprachgebietes. Hrsg. von Hans Bernhard Meyer SJ und Rudolf Pacik. – Rgb: Pustet (1981). 500 S.; Lw. DM 39,80.

Das deutsche Kirchenlied DKL. Kritische Gesamtausgabe der Melodien. Hrsg. von Konrad Ameln, Markus Jenny u. Walther Lipphardt. Bd. I: Verzeichnis der Drucke: Von den Anfängen bis 1800. Teil 2: Registr. Bearb. von Markus Jenny. – Kassel, Bas, Lo: Bärenreiter 1980. 55, 204 S. = Répertoire international des Sources médiévales B VIII, 2; kart. DM 165,–.

Pfeiffer, Heinrich, SJ: Religiöse Symbole und symbolische Darstellungsweisen in der christlichen Kunst. – Gr LXI, 1980, 507–538.

Schmidt, Heinrich und Margarethe: Die vergessene Bildersprache christlicher Kunst. Ein Führer zum Verständnis der Tier-, Engel- und Mariensymbolik. – Mchn: Beck (1981). 330 S. mit 89 Abb.; DM 38,–.

Robin, Suzanne: Églises modernes. Évolution des édifices religieux en France depuis 1955. Préface d'André Leroi-Gourhan. – (P:) Hermann (1980). 168 p., fig., pl.; F 170,–.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Gabriel Adriányi, Am Hof 1, 5300 Bonn; Prof. DDr. Peter Antes, Bismarckstr. 2, 3000 Hannover; Prof. Dr. Remigius Bäumer, Manttenweg 2, 7815 Kirchzarten; Prof. Dr. Heinrich Beck, Scheubelstr. 14, 8600 Bamberg; Prof. Dr. Karl Josef Benz, Machthildstr. 46, 8400 Regensburg-Oberisling; Prof. DDr. Eugen Biser, Ludwigstr. 31 II, 8000 München 22; Prof. Dr. Norbert Brox, Sonnenstr. 21, 8411 Lorenzen; Prof. Dr. Bernhard Casper, Birkenwäldele 16, 7801 Wittnau; Prof. Dr. Henri Crouzel SJ, 22 rue de Fleurs, F-31068 Toulouse; Prof. Dr. Gisbert Greshake, Boltzmanngasse 9, A-1090 Wien IX; Prof. Dr. Klaus Haacker, Missionsstr. 13, 5600 Wuppertal 2; Prof. Dr. Ludwig Hödl, Roomersheide 38, 4630 Bochum-Weitmar; Prof. Dr. John Jay Hughes, 6825 Natural Bridges, St. Louis, Mo. 63121, USA; Dr. Hans-Jochen Jaschke, Philippistr. 2, 4400 Münster; Prof. Dr. Friedhelm Jürgensmeier, Bahnstr. 32, 6500 Mainz; Prof. Dr. Hans-Josef Klauck OFM, St.-Anna-Str. 19, 8000 München 22; Prof. Dr. Rudolf Lill, De-Vries-Str. 20, 5000 Köln 60; Prof. Dr. Oswald Loretz, Ricarda-Huch-Str. 6, 4400 Münster; Dr. Joh. Madey, Leostr. 19a, 4790 Paderborn; Dr. John May, Kösliner Str. 51, 4400 Münster; Prof. Dr. Gerhard Müller, Sperlingstr. 59, 8520 Erlangen; Dr Heinz Mussinghoff, Horsteberg 20, 4400 Münster; Dr. Karl H. Neufeld, Piazza della Pilotta, 4, I-00187 Roma; Prof. DDr. Rudolf Pesch, Moltkestr. 11, 7800 Freiburg i. Br.; Prof. Dr. Joachim Piegsa, Höhenweg 22 a, 8901 Leitershofen; Prof. Dr. Salvatore Privitera, Via Vittorio Emanuele, 80, I-95023 Aciplatani (CT); Dr. Werner Promper, Josefstr. 2, 4400 Münster; Dr. Francisco Sánchez-Blanco, Auf dem Backenberg 3, 4630 Bochum; Dr. Erwin Schadel, Sandstr. 10, 8521 Spardorf; Prof. Dr. Josef Scharbert, Pählstr. 7, 8000 München 70; Prof. Dr. Michael Schmolke, Sigm. Haffnergasse 18/III, A-5020 Salzburg; Prof. Dr. Christoph von Schönborn OP, 1 Place G. Python, CH-1700 Fribourg; Prof. Dr. Basil Studer, Piazza dei Cavalieri di Malta, 5, I-00135 Roma; Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Kaarmannweg 20, 4300 Essen 16; Prof. Dr. Harald Wagner, Eichendorffstr. 18, 3554 Gladenbach.

Diesem Heft der ThR liegt der Prospekt „Münsterische Beiträge zur Theologie" (Verlag Aschendorff) bei.

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

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

Schriftleitung: 4400 Münster, Johannisstraße 8–10 / Druck: Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster (Westf.).

Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.
Offenlegung der Eigentumsverhältnisse gemäß Gesetz über die Berufsausübung von Verlegern, Verlagsleitern und Redakteuren vom 17. 11. 1949.
Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

ISSN 0040-568X