THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 5 **1981** **77. Jahrgang**

Carsten Colpe: Neue Untersuchungen zum Menschensohn-Problem . . . . . Sp. 353

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 371

H. J. Hayes: An Introduction to Old Testament Study (J. Scharbert)

R. Kearns: Vorfragen zur Christologie (C. Colpe)

A. J. Malherbe: The Cynic Epistles (K. Berger)

J. Klausner: Von Jesus zu Paulus (J. Ernst)

K. M. Fischer: Das Ostergeschehen (F. Mußner)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . Sp. 383

The „Mithras Liturgy". Ed. and translated by M. W. Meyer (D. Metzler)

H. J. Sieben: Die Konzilsidee der Alten Kirche (W. Gessel)

Word and Spirit 1 (M. B. v. Stritzky)

Petrus Abaelardus (1079–1142). Person, Werk und Wirkung (L. Hödl)

H. Marrou / F. Machilek / B. Zlámal / J. Kadlec: Svatý Augustin (E. Valasek)

Hugolini de Urbe Veteri OESA. T. I. Hrsg. von W. Eckermann (V. Marcolino)

P. Gauly: Katholisches Ja zum Augsburger Bekenntnis (H. Immenkötter)

A. Schröer: Die Reformation in Westfalen (W. Kohl)

Nuntiaturberichte aus Deutschland. Bd VII/1. Hrsg. von E. Iserloh (W. Reinhard)

D. Menozzi: Letture politiche di Gesù dall'Ancien Régime alle Rivoluzione (H. Raab)

R. E. Heinonen: Anpassung und Identität (A. Lindt)

N. Thulstrup: Kierkegaard's Relation to Hegel (H. Gerdes)

H. Vetter: Stadien der Existenz (H. Gerdes)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . Sp. 398

W. Beinert: Wenn Gott zu Wort kommt (Ph. Kaiser)

J. Finkenzeller: Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen (L. Hödl)

P.-W. Scheele: Alle eins (H. Wagner)

Studien zur Bekenntnisbildung. Hrsg. von P. Meinhold (J. Finkenzeller)

Kirchenrecht . . . . . Sp. 406

Kirche und Staat in der neueren Entwicklung Hrsg. von P. Mikat (J. Listl)

J. Listl: Kirche und Staat in der neueren katholischen Kirchenrechtswissenschaft (H. Schnizer)

Moraltheologie . . . . . Sp. 408

Person im Kontext des Sittlichen. Hrsg. von J. Piegsa und H. Zeimentz (J. Reiter)

J. Gründel: Normen im Wandel (A. Elsässer)

Postoraltheologie . . . . . Sp. 414

E. J. Cooper: Bußerziehung in Schule und Gemeinde (D. Emeis)

U. Werbs: Die Bedeutung des Hörers für die Verkündigung (P. M. Zulehner)

H. M. Krämer: Eine Sprache des Leidens (F. Kienecker)

Theologie des Volkes. Hrsg. von A. Exeler und N. Mette (P. M. Zulehner)

E. Engelke: Sterbenskranke und die Kirche (K. Elliger)

Vom Behandeln zum Heilen. Hrsg. von J. Mayer-Scheu und R. Kautzky (K. Elliger)

G. Besier: Seelsorge und klinische Psychologie (K. Thomas)

J. Scharfenberg, H. Kämpfer: Mit Symbolen leben (H. Steinkamp)

Liturgiewissenschaft . . . . . Sp. 421

A. Adam / R. Berger: Pastoralliturgisches Handlexikon (R. Kaczynski)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 422

J. Sudbrack: Wege zur Gottesmystik (E. Salmann)

W. Hagemann: Freundschaft mit Christus (O. Hagemeyer)

G. Greshake: Signale des Glaubens (O. Hagemeyer)

Philosophie . . . . . Sp. 424

H. Albert: Das Elend der Theologie (H. Verweyen)

Theologische Bibliographie . . . . Sp. 425

Neue Untersuchungen zum Menschensohn-Problem

Von Carsten Colpe, Berlin

Das Menschensohn-Problem bleibt virulent. Als hätten sich nicht vier Generationen von Forschern bereits die Zähne daran ausgebissen, treibt es Abhandlungen über Abhandlungen hervor. Jeder Jahrgang, ja zeitweise jede Lieferung aller bibelwissenschaftlichen Zeitschriften bringt neue Beiträge, und die meisten davon vermitteln den Eindruck, als müsse man beim jeweiligen Teilaspekt des Problems wieder ganz von vorn anfangen. Die Forschungsmasse hat sich allein im deutschen Sprachgebiet in einer Reihe von Monographien verdichtet, darunter in den letzten fünf Jahren in vier besonders gewichtigen.[1] Es haben sich dabei so viele neue Horizonte aufgetan, daß ein zusammenfassender Bericht nur neue Wegweisungen nachzeichnen, aber keine Einzeluntersuchungen weiterdiskutieren kann.[2]

[1] **Kearns,** Rollin: **Vorfragen zur Christologie Bd II:** Überlieferungsgeschichtliche und rezeptionsgeschichtliche Studie zur Vorgeschichte eines christologischen Hoheitstitels. – Tübingen: Mohr (Siebeck) 1980. IV, 200 S., kart. DM 58,–.
Theisohn, Johannes: **Der auserwählte Richter.** Untersuchungen zum traditionsgeschichtlichen Ort der Menschensohngestalt der Bilderreden des Äthiopischen Henoch. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1975. XIV, 308 S. (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, hrsg. von Karl Georg Kuhn, Bd 12), kart. DM 42,–.
Pesch, Rudolf und Rudolf Schnackenburg in Zusammenarbeit mit Odilo Kaiser (Hrsg.): **Jesus und der Menschensohn.** Für Anton Vögtle. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1975. 488 S., Lw., DM 72,–.
Berger, Klaus: **Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Menschensohns.** Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Deutung des Geschickes Jesu in frühchristlichen Texten. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1975. 650 S. (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, hrsg. von Karl Georg Kuhn, Bd 13), kart. DM 98.–.

[2] Da in den Untersuchungen oft mehr vom Menschensohn-Problem zur Sprache kommt, als der jeweilige Titel angibt, würde es viele Wiederholungen geben, wenn jedes Buch bzw. jeder Aufsatz einzeln besprochen würde. Die Beiträge werden hier deshalb in eine sachliche Gliederung gebracht, unter der sie nötigenfalls an verschiedenen Stellen auftauchen. Die Gliederung folgt der Einfachheit und leichteren Orientierung des Lesers halber derjenigen, die in meinem Artikel ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου im ThWbNT VIII, 1969, S. 403–481

15. DEZ. 1981

A. Das terminologische Problem

Die zahllosen Einzeluntersuchungen, die mit dem aramäischen oder hebräischen Sprachgebrauch operieren, haben den Tatbestand in den Hintergrund treten lassen, daß bisher eigentlich nur vier Forscher auf originärer und einigermaßen breit angelegter Durcharbeitung der semitischen, insbesondere der rabbinischen Literatur basieren: H. Lietzmann, P. Fiebig, E. Sjöberg und G. Vermes. Alle anderen beuten diese aus und bringen nur den einen oder anderen Fund hinzu. Wie bruchstückhaft aber auch das von den vier Genannten aus den Quellen Erhobene noch ist, zeigt die Studie von Kearns I.[3] Bis feststeht, inwieweit über ihre Resultate Konsens hergestellt werden kann, müssen sie vor Verwendung auf der traditions- und religionsgeschichtlichen Ebene suspendiert werden. Es darf im folgenden nur punktuell und nur insoweit davon die Rede sein, als in der besprochenen Literatur selbst darauf Bezug genommen wird. Im übrigen läßt sich auf den weiteren Ebenen vom terminologischen Problem abgehoben argumentieren.

B. Das religionsgeschichtliche Problem

I. Die Unzulänglichkeit einer israelitischen Genealogie der Menschensohn-Vorstellung.

Es ist das implizite Fazit der „rezeptionsgeschichtlichen Studie" in Kearns Bd II (97–190), daß die jüdische Rezeption von Überlieferungen und Epitheta im Zeichen einer Polemik gegen ein apokalyptisches Hoheitswesen steht, das nicht aus dem Judentum stammt.

K. setzt eine Untersuchung voraus, wie die Vorstellung von einem „apokalyptischen Hoheitswesen", auf welches *brnš* als Epitheton übertragen worden sein könnte, überhaupt entstand.[4] Was da „rezipiert" worden ist, und unter welchem Vorzeichen, muß aus dieser Studie extrapoliert werden. Man hat dafür nur zwei Anhaltspunkte: erstens den für sich genommen rätselhaften Satz „Die Prägung des thematisierten Wortes *brnš* zum Epitheton des apokalyptischen Hoheitswesens und die Tradierung des Epithetons fanden nicht im Judentum, sondern in einem religionsgeschichtlich noch näher einzugrenzenden Ort des palästinischen Heidentums statt" (97); zweitens die Vorwegnahme eines der semantischen Argumente in der Vorrede zu Bd I (1–5), wo anhand von ἥρως/*b'l*/*'dwn* aus der Verehrung des kanaanäischen Dagan, die in pKil 31c47 sogar in einem Epitheton *brnš dṭwr* „Herr des freien Feldes"[5] resultiere, die Übertragbarkeit von Gottesepitheta aus dem kanaanäischen Bereich grundsätzlich ins Auge gefaßt wird. Daß die religionsgeschichtliche Studie der rezeptionsgeschichtlichen nicht vorangeht, ist ein Mangel und macht die letztere auf weite Strecken schwer verständlich.[6]

Auf einen Punkt kann man jedoch schon eingehen, ohne den von K. anvisierten außerisraelitischen Hintergrund zu kennen. In der „Problemstellung" (II, 97–107) kehrt K. ein chronologisches Verhältnis zwischen Messiasnamen um, das längst gesichert zu sein schien: der *Bar-Naphlê* (übersetzt als „Sohn der dem Verderben Anheimgefallenen"),[7] der als einer von rund zwanzig Messiasnamen eingeordnet war, die das rabbinische Judentum nach dem Verbrauch von Menschen-, Davids- und Gottessohntitel durch die Christen vom 2. Jh. n. Chr. an annahm,[8] gilt als so alt, daß er als „Verstellung" (98) oder „Ersatz" (100) des Epithetons neben diesem selber steht. K. versteht offensichtlich *br nplj* als eine ursprünglich polemisch konzipierte Ersatzbezeichnung, mit der man auf das heidnische apokalyptische Hoheitswesen[9] hinweisen konnte, ohne seinen Titel zu nennen.

Denn bei dem Epitheton *brnš* habe es sich auch für die heidnische Gestalt um eine titelartige Bezeichnung gehandelt. Diese habe man nicht durch ein vorgefundenes aramäisches Wort, sondern durch eine ganz neue Bezeichnung ersetzt. Diese letztere ursprünglich negativ gemeint, habe man auf einer zweiten Deutungsstufe in Babylonien, wo keine Polemik mehr aktuell war, in eine positive Bezeichnung für den jüdischen Messias umgewandelt. Diese neue Messiasbezeichnung *br nplj* erklärt jedoch nicht die Seltenheit der unveränderten Verwendung von *brnš* im Judentum. Diese Seltenheit erkläre sich vielmehr dadurch, daß das heidnische apokalyptische Wesen ursprünglich keine jüdische Gestalt gewesen sei und die einzigen jüdischen Stellen, wo das Epitheton dennoch vorkommt, Spuren der Polemik gegen eben dieses Hoheitswesen darstellen.

Zur Beurteilung dieser Hypothesen kommt viel darauf an, was man unter „Polemik", „polemisch konzipierter Ersatzbezeichnung" o. ä. versteht. Was die erste, negative Stufe anlangt, so hat dergleichen z. B. in der Ersetzung von Ba'al durch bošæt „Schande" in Jer. 3,24; 11,13; Hos. 9,10, vielleicht auch noch in anderen jüdischen Bezeichnungen für heidnische Götter, seine Vorläufer. Aber solche Bezeichnungen sind niemals ins Positive gewendet worden. So wird man für jede Stufe der „Rezeption" des *brnš* zu fragen haben, ob die hoheitliche Gewalt dem Heidentum entwunden, ob sie danach absorbiert wird, ob durch Übertragung von Prädikaten auf eine eigene Gestalt seine Funktion unterlaufen, und ob eine Ersatzbezeichnung für sie geschaffen wird. Einzelne genauere Überlegungen werden unter B III schon möglich sein.

II. Der außerisraelitische Hintergrund der Menschensohn-Messianologie.

K. wird seinen Bd III ausdrücklich unter das Vorzeichen der vom Rezensenten in ThWbNT 8, 418–422 und Kairos 12, 1970, 110–112 vorgetragenen „kanaanäischen Hypothese" stellen, allerdings mit der Variante, daß es speziell Hadad war – im Kanaanäischen mit dem Epitheton *b'l* „Herr", im Aramäischen mit dem Epitheton *brnš* „Herr" –, um den herum sich ein festes Traditionsgefüge vom Anfang des 2. Jahrtausends bis in hellenistische Zeit hinein nachweisen lasse.

Es wird dabei auf zweierlei besonders ankommen. Erstens: Welche Belege für Ba'al aus dem umfassenden Material von den amoritischen Personennamen in Mari bis Philo von Byblos lassen sich als Epitheton speziell für Hadad erweisen? Zweitens: Wie verhält sich zur Hadad-„Rezeption" – unter welcher der eben unter B I erörterten Kategorien auch immer – die „Koordinierung der Heiligen des Höchsten mit dem Völkerarchonten der Juden"

gewählt wurde. Im Text dieser Sammelrezension stehen nur Verweise auf besprochene Autoren. Bei denen, die in den bibliographischen Angaben der Anm. 1 nicht genannt sind, handelt es sich um 25 Freunde und Kollegen Anton Vögtles. Seine Festschrift stellt ein maßgebendes und weiterführendes Kompendium der Menschensohn-Forschung bis 1975 dar. Alle anderen Verweise, ob auf Ausgaben oder Sekundärliteratur, stehen wie üblich in Anmerkungen.

[3] S. u. Sp. 373.

[4] Sie wird in Bd III vorgelegt werden, welcher abweichend von der Ankündigung in Bd I, S. 5 Anm. 26 nicht die traditions- und übersetzungsgeschichtliche, sondern die religions- und traditionsgeschichtliche Analyse der von Kearns sog. Daniel- und Esra-Überlieferung enthalten soll. Hier und im folgenden beziehe ich mich auf Briefe Kearns' vom 28. 2. und 5. 3. 1981.

[5] So will Kearns Bd I, S. 2 Anm. 18 statt „Bergmensch" übersetzen. Zur positiven Aufstellung einer Genealogie siehe Abschnitt B II.

[6] Sie wird deshalb nicht zusammenhängend diskutiert, sondern unter den einzelnen Teilen der religionsgeschichtlichen Thematik einschl. Bilderreden, Daniel und 4. Esra. Das hat zur Folge, daß auch die „überlieferungsgeschichtliche Studie" (Bd II, 3–96) entsprechend aufgespalten werden muß. Diese hat es, wie alle Studien solcher Art, mit Zusammenhängen zu tun. Für den messianologischen *brnš* ergibt sie als solche noch nichts. Dieser läßt sich inhaltlich genauer erst aufgrund seiner Einbettung in solche Zusammenhänge bestimmen. Angesichts der textlichen, umgangssprachlichen, lexikographischen und verbreitungsgeschichtlichen Nachweise, die Kearns erbracht hat, ist es allerdings folgerichtig, daß er die vorfindbare Einbettung des Wortes in die überlieferungsgeschichtlich analysierten Zusammenhänge als Rezeption versteht.

[7] Zu Bd II, S. 99: *br nplj* kann sprachlich wohl „der dem Verderben Anheimfallende" (so, nicht „Anheimgefallene"; *nplj* soll ja plurales aktives Partizip mit Kürzung der indeterminierten Plural-Endung sein) heißen. Dies ist in der Tat eine Umdeutung – nicht im Sinne eines leidenden Messias, sondern im Sinne der Anspielung in b Sanh 96b auf Anm. 9,11 – von gleicher Qualität wie die von Kearns abgelehnte Bedeutung „Wolkensohn".

[8] Billerbeck Bd 1, S. 64–67.

[9] Kearns brieflich: „Ich gehe davon aus, daß es im palästinischen Heidentum eine einzige einwandfrei identifizierbare Gestalt gegeben hat, die in der Daniel- und der Esraüberlieferung belegt ist. Ich brauchte für diese Gestalt eine Bezeichnung. Da die Semasiologische Studie mir „Menschensohn" nicht mehr erlaubt, die Begründung einer neuen Übersetzung von *brnš* in der Apokalyptik (will sagen: in diesen beiden Überlieferungen) aber erst in Bd III durchgeführt wird, habe ich als Nothilfe die Bezeichnung „das apokalyptische Hoheitswesen" gewählt. Es scheint mir nicht gelungen, klar zu machen, daß ich mit diesem Begriff ein einziges, klar identifizierbares Wesen meine, das nicht jüdischer, sondern heidnischer Provenienz ist. Der Klarheit wegen werde ich im Folgenden den Begriff „das apokalyptische Hoheitswesen" durch „der heidnische Menschensohn" ersetzen." (Diese Bezeichnung habe ich nicht übernommen, da der Begriff „Menschensohn" nun auch in der modernen Wissenschaftssprache eine Konnotation bekommen hat, die keinem Epitheton *brnš*, für welchen kanaanäischen Gott auch immer, eignet. C. C.).

(Bd II, 173),[10] und welches war eventuell die Vorgeschichte auch dieses Völkerarchonten?[11]

III. Der Menschensohn in der jüdischen Apokalyptik.

1. Daniel 7.

Wenn das Wort *brnš* in den westaramäischen Umgangssprachen so viele und vielfältige Bedeutungen hatte, wie Kearns meint nachweisen zu können, dann ist die Frage schwieriger geworden, wie es zum Epitheton eines apokalyptischen Hoheitswesens werden konnte. Kearns stellt sich dieser Frage im Rahmen von „Überlieferungsgeschichtlichen Studien" zu Dan 7,1–28 und 4. Esra 12,51–13,56. Die minutiösen Referate der Überlieferungs- und Interpolationshypothesen von Vorgängern, aus denen Kearns seine eigene These gewinnt, müssen hier übergangen werden. Es handelt sich aus der Literatur für diese Rezension namentlich um die gründliche Studie von P. Weimar, Daniel 7. Eine Textanalyse (Vögtle-Festschrift, 11–36), die in seine Darstellung schon mit eingegangen ist.[12]

K. nimmt einen Grundbestand von Dan 1,1–7,28 als Urapokalypse an (36–45), in die ein aus einer Gesichtsschilderung ohne Umrahmung bestehender Gleichnisraum 7,2*.3,4*.5*.6*.7*.11* gehört habe. Diese ursprünglich selbständig tradierte Überlieferung sei zwischen 7* und 11* um 7,8.21.22 und danach um 7,12 ergänzt worden. Diese Ergänzung der Gesichtsschilderung sei dann noch um 7,9.10.13.14*.15*. 16–20.23.24.25*.26.27*.28* erweitert worden; damit sei die Gattung Himmelsschau nachgeahmt worden, die im nunmehr vorliegenden Daniel-Exemplar aus Traum, Reaktion, Bitte um Deutung und der Deutung selbst bestehe. Die Traumdeutung ist „auditionär" (25–36). Hinzu kamen drei hebräischsprachige Offenbarungsgänge (8,1–27; 9,1–3.21–27 und 10,1–12,4), ein Epilog (12,5–10.13) und die Glossen 12,11; 12,12; 7,25; 7,27; 7,2 und 7,11 (45–51). Die ursprüngliche mündliche Fassung der Daniel-Überlieferung sei in einem nicht näher bestimmbaren westaramäischen Dialekt formuliert worden, der sich der Vorstufe zum Jüdisch-Palästinensischen genähert haben muß, als diese Überlieferung in den Auditionär gedeuteten Traum eingearbeitet wurde. „Bei ihrer Niederschrift als Teil der Urapokalypse wurde das Apokalyptische Gesicht in die reichsaramäische Schriftsprache umgesetzt. Diese Umsetzung ist die wiederherstellbare Stufe des Wortlautes" (82), der demgemäß textkritisch geboten wird (84–86).[13]

Für die Rezeption in die Daniel-Version geht K. insofern einen eigenen Weg, als er nicht vom „Menschenähnlichen", sondern von den „Heiligen des Höchsten" ausgeht. Sie sind es, die „zur Deutung der zum allegorischen Symbol umgewerteten Gestalt des apokalyptischen Hoheitswesens" dienen (159). Es sei also nicht die ungezwungene Anwendung der Bedeutung „Mensch" als Gegensatz zu den Tieren gewesen,[14] von der aus sich zwei weitere Deutungsstufen ergeben haben. Es hatte vielmehr das „apokalyptische Hoheitswesen" das Epitheton *br'nš* mit mehrdeutigem semantischen Gehalt bei sich; neben „Mensch" kommt, wegen Belehnung durch den „Alten der Tage", die Bedeutung „Vasall(enkönig)" in Frage. Eine selbständige Übertragung des Epithetons sei zunächst auf die „Heiligen des Höchsten" – himmlische Wesen nach Art des Hofstaates des kanaanäischen El – vorgenommen worden, danach auf die Juden. Mit der ersten Übertragung sei die delegierte Herrschaft als himmlisches, mit der zweiten als irdisches Phänomen dargestellt worden.

Die Menschenähnlichkeit für das nach den Tieren auftretende Herrschaftssymbol ergibt sich dann gleichsam von rückwärts her: Die Juden unter Antiochus Epiphanes wurden evident durch einen Menschenähnlichen repräsentiert; die Himmelswesen durften anthropomorph erscheinen; bei der Vorstellung des apokalyptischen Hoheitswesens war symbolbildende Kraft von grundsätzlich gleicher Art im Spiel. Es mußte dieselbe Kraft sein, die ja auch im Gleichnisraum selbst Völkerherrschaften durch vier Tiere symbolisierte. Die Verwendung des Epithetons *brnš* als Symbolträger stellt sich dementsprechend als eine „Abwertung" dar (151–159).

K.s Pointe ist diese: Die Überlieferung, die von dem heidnischen apokalyptischen Hoheitswesen berichtete, wurde im Judentum so verwertet, daß der *brnš* in dieser Überlieferung durch die gattungsmäßige Verarbeitung zu einem Symbol gemacht wurde. Ein Symbol hat keinen eigenen Wert, sondern fordert eine Deutung. Für den Urheber des Auditionär Gedeuteten Traumes war es ein Symbol für die Heiligen des Höchsten, für den Verfasser des Epilogs war es ein Symbol für das heilige Volk. Nach den jüdischen Verfassern der verschiedenen Schichten von Dan 7 gab es keinen Menschensohn, sondern der *brnš* war nur ein Symbol für ein im Judentum sonst Bekanntes.[15]

Wenn wirklich Rezeption stattgefunden hat, dann würde es sich des Näheren darum handeln, daß der Inhalt einer geschlossenen Überlieferung, der ursprünglich nicht symbolisch gemeint war, in eine allegorieartige Symbolik verwandelt wird. Diese erhält dann aber gleiches Gewicht wie die ursprüngliche Vorstellung. Künftige Forschung wird sich davor zu hüten haben, innerhalb der damit angereicherten Tradition beliebig Bezüge herzustellen und damit das Verfahren nachzuahmen, dessen sich die jüdischen Apokalyptiker nach Daniel selbst bedienten.

2. Die Bilderreden des äthiopischen Henochbuchs.

In der Analyse dieses Komplexes ist durch Theisohn ein großer Fortschritt erzielt worden.

Th.s Ausgangspunkt ist das Verhältnis der Bilderreden des äth. Hen zum Danielbuch. Auf diese Verse Dan 7,9f.13f, von Th. als „Danielvorlage" bezeichnet, nehmen mindestens Hen 46,1f, 47,3 und 69,27 Bezug (15–24). Darüber hinaus zeigen Hen 46,7; 43,1–4 und 47,3, daß der Verfasser der Bilderreden wahrscheinlich das ganze Danielbuch in seiner redaktionellen Gestalt gekannt hat (vgl. dort besonders Dan 7,10; 8,10f; 8,25; 12,1–3) (24–30); Bilderreden und Danielbuch sind nicht gemeinsam von einer Vorlage abhängig. Die soviel reichere Ausgestaltung der Menschensohnfigur in den Bilderreden ist jedoch nicht das Ergebnis bloßer Paraphrase; abgesehen davon, daß der Verfasser der BR die Deutungen der Gestalt auf Heilige des Höchsten und Volk der Heiligen des Höchsten „wieder weggeräumt" hat, um eine endzeitliche Einzelgestalt übrigzubehalten (47), interpretiert er den Menschenähnlichen von Dan 7 „durch Identifikation mit dem Erwählten, einer eschatologischen Richtergestalt, der eschatologischen Richtergestalt einer Gruppe oder Schicht, der die BR entstammen" (51). Dadurch kommt eine neue Menschensohn-Tradition zustande. Von hier aus rückt die Aufmerksamkeit zunächst auf die Erwähltengestalt, insbesondere auf den jüdischen Hintergrund der Aussagen vom Richten des Erwählten beim Endgericht. Für Hen 49,3f werden sie in Jes 11,2f, für Hen 62,2f in Jes 11,2–4 (in anderer Reihenfolge), für Hen 67,9 in Jes 11,1ff gefunden (53–68). Zur Richtertätigkeit gehört ferner das Motiv vom Sitzen auf dem Thron der Herrlichkeit; die Stellen werden analysiert (68–72), verglichen werden Sap 9,10; Sir 47,11; Dan (LXX) 3,(54); Test. Levi 51, 4QpIsa^{a} und aus anderen Zusammenhängen des Henochbuchs 9,4; 14,18–20 und 108,12. Da sich

[10] Die Völkerarchonten-Hypothese wurde wohl zuerst von Ulrich B. Müller, Messias und Menschensohn in jüdischen Apokalypsen und in der Offenbarung des Johannes, Gütersloh 1972, S. 26–36 entwickelt.

[11] Dies geht aus der grundlegenden Zusammenstellung des Materials bei K. G. Kuhn, Der tannaitische Midrasch Sifre zu Numeri, Stuttgart 1959, S. 514f (Anm. 83) und Nachtrag dazu S. 698–700 (einschließlich R. Meyer, ThWbNT 4, S. 39–41) noch nicht hervor. Das Problem kommt mehrfach heraus in den lehrreichen Ausführungen zu „Genius populi Romani" von R. Schilling, RAC 10, 1978, Sp. 64f.

[12] Die Vögtle-Festschrift enthält zu diesem Thema außerdem noch Karlheinz Müller, Der Menschensohn im Danielzyklus (37–80), A. Deißler, Der „Menschensohn" und „das Volk der Heiligen des Höchsten" in Dan 7 (81–91) und M. Black, Die Apotheose Israels: eine neue Interpretation des danielischen „Menschensohns" (92–98). Nach Müller verharrt die Menschensohn-Vorstellung streng und geschlossen im Engelglauben (78–80; Auseinandersetzung mit U. B. Müller [siehe Anm. 10] 44). Wichtig ist sein Aufweis der Parallelität von Dan 7,14a mit 5,18–19a und von 7,14b mit 3,33b; 4,31b; 6,27b (42–44). Deißler verfährt zur eigentlichen Sache rein bibelkundlich, hat aber S. 87–90 interessantes Material zu den „Heiligen des Höchsten" und damit „des eschatologischen Jahwe-Volkes Israel" unter dem Titel „Israel als endzeitliches Herrschervolk in der Zukunftsschau des Alten Testaments" zusammengestellt. Black erörtert vor allem die Beziehungen zwischen Dan 7, 1 Kön 19–22, Jes 6,1–8 und Ez 1,26–28; 2,1. Die Traditionsschichten stellen sich nach K. Müller anders dar als nach Weimar und Kearns. Black kommt den Visionsanalysen von Kearns (Bd II, 139–150) und der Thronanalyse von Theisohn (68–97) nahe.

[13] Da die Überlieferungsanalyse die Grundlage für die Beurteilung der Rezeption des Epithetons in Daniel ist, wird aus Gründen der vereinfachenden Berichterstattung der rezeptionsgeschichtliche Befund hier gleich anschließend an den überlieferungsgeschichtlichen referiert. Für den 4. Esra, wo die Argumentationsgewichte umgekehrt zu sein scheinen, wird der überlieferungsgeschichtliche Befund statt dessen unten Sp. 360 als Vorstufe zum rezeptionsgeschichtlichen referiert. Für aeth. Hen wird ohnehin nur der letztere erhoben.

[14] Kearns sagt S. 158, Anm. 249 unten nicht, was eigentlich dagegen spricht.

[15] Briefliche Erläuterung: „Ganz nebensächlich habe ich jeweils eine weitere Überlegung angestellt: Ein Wort, das als Symbol dient, ist nicht bedeutungslos, sondern hat auch eine eigene Semantik; ich habe daher gefragt, welche Semantik denn für das Symbolwort eventuell in Frage kommt. Fazit: Diese ganze komplizierte Verarbeitung der (von mir so genannten) Danielüberlieferung ist nur verständlich, wenn man sieht, daß dadurch im Judentum gegen die Existenz des ‚heidnischen Menschensohnes' gekämpft wird."

daraus kein eindeutiger traditionsgeschichtlicher Befund ergibt (77), geht Th. auf die Formel vom Sitzen auf dem Thron (der Herrlichkeit) als konstitutives Element der prophetischen Jahwevision nach 1 Kön 22,19; (2 Chron 18,18); Jes 6,1f; Ez 1,26; (10,1); Dan 7,9f; Hen 14,18–20 zurück. Es ergibt sich, daß es eben der Jahwethron ist, auf welchem der Verf. der BR den Erwählten sitzen läßt (88f). Modell für diese Übertragung könnten die Einsetzungswendung aus den Bereichen des Königtums (z. B. Ps 110,1.5f; 132,11; 1 Kön 2,24; Dan 4,37b [LXX]) und der Erhöhung des Armen (z. B. 1 Sam 2,7f; Hiob 36,6f; 12,17f) gewesen sein. Nur dem ersteren Bereich ist die Vorstellung vom Erwählten als dem auf dem Jahwethron sitzenden Richter über die Könige und Mächtigen verpflichtet (98). In die hiermit aufgezeigte Skala zwischen dem königlichen Messias nach Jes 11,1ff und der Richtergestalt der BR lassen sich andere eschatologische Richtergestalten wie in Test.Levi 18, Test.Juda 24; Syr.Bar. 40,1f; 72,2ff; 4. Esra 12,32f; 13,37f; Targ.Jes. 42,1.4; Hag. 14a einordnen. Hier geht das Richteramt des Messias über das in Jes. 11,1ff bezeugte hinaus und tritt ansatzweise in Konkurrenz zur Vorstellung vom Endgericht Jahwes (111).

Von hier aus ergeben sich „die Besonderheiten der Richtergestalt der Bilderreden" (Kap. 5, 114–143). Es ist faktisch eine neue Gestalt, der Menschensohn als „auserwählter Richter" (daher der Buchtitel) konzipiert worden, der außerdem die Rolle des davidischen Messias (127), gewisse Einflüsse der Weisheitstradition (vornehmlich aus Prov 8, 134) und der Ebed-Jahwe-Tradition (Jes 49,1ff, aber nicht Jes 53 bzw. leidender Gottesknecht allgemein, 135–143) auf sich gezogen hat.

Nach K.s Bd II nimmt unter den Verwendungen bzw. Rezeptionen des Epithetons *brnš* diejenige, welche in die Bilderreden des äth. Henoch führt, wegen ihrer Mehrschichtigkeit eine Sonderstellung ein.

Als vorgegebene eigenständige eschatologische Gestalt stellt sich auch hier der „Auserwählte" dar (II, 108–123). Er ist es, auf welchen die eine der drei äthiopischen Formen, nämlich *walda sabĕ'*, übertragen worden ist (beispielhaft 46,4*.5.6. und 62,3–5; 119f). Henoch hingegen, welcher als Entrückter auch zu einem himmlischen Hoheitswesen geworden war, erhält ursprünglich nur den Titel in der Form *walda bĕ'ĕsī*; er wird damit in ein Amt eingesetzt, das Gerechtigkeit vermittelt, und er vermittelt diese dem Gottesfürchtigen, der seinem, Henochs, Vorbild nacheifert (II, 126–138). Am ehesten weil dann auch Henoch als Auserwählter ausgewiesen wird, kann dann auch der letztere *walda bĕ'ĕsī* heißen. Der Terminus *walda 'ĕgwāla 'emmahyāw* „Sohn aus dem Geschlecht der vom Weib Geborenen" hingegen stammt von einem äthiopischen christlichen Interpolator; er setzte diese äthiopische NT-Übersetzung von ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου in äth. Hen 62,7.9.14; 63,11; 69,27f; 70,1; 71,17 ein, womit er unmittelbar Henoch (70,1) und mittelbar über ihn auch den Auserwählten als christlichen Menschensohn verstand.

An Th. ist zu kritisieren, daß er zwischen den termini für den „Menschensohn" und den damit zusammenhängenden Inhalten nicht unterscheidet. Außerdem leidet die Analyse darunter, „daß eine eingehende Unterscheidung von ursprünglich selbständigen Überlieferungen der mündlichen Tradierung, sekundären Ergänzungen und der schriftlichen Redaktion nicht vorgenommen wird, sowie darunter, daß bei Vergleichen von Aussagen über den Auserwählten mit alttestamentlichen Texten darauf verzichtet wird, eindeutig zu bestimmen, inwiefern eine Abhängigkeit von einem auch dem alttestamentlichen Text zugrunde liegenden Traditionskomplex vorliegt und inwiefern eine unmittelbare exegetische Abhängigkeit vom alttestamentlichen Text selbst vorhanden ist."[16] Dies ändert aber nichts daran, daß mit dem Nachweis des Auserwählten als einer selbständigen eschatologischen Gestalt ein bedeutender Fortschritt erzielt worden ist. Auch ist es hilfreich, vor einem vorschnellen Aufsuchen religionsgeschichtlicher Motivik von Theisohn demonstriert zu bekommen, was alles auf das Konto innerjüdischer, sei es nun traditionsgeschichtlicher sei es exegetischer, Entwicklung gesetzt werden kann. Weitere Arbeit muß zeigen, wieviel Rest da noch bleibt. Für Kearns besteht dieser Rest in eben dem Menschensohn selbst, von dem in gewissen jüdischen Kreisen Epitheta auf den Auserwählten oder auf Henoch übertragen wurden, während andere Kreise ihn im späteren Kontext von Dan 7 als Symbol verstanden.

3. Die sechste Vision des 4. Esra

Th. (144–148) will in einem Exkurs „Der ‚fliegende Mensch' in 4. Esra 13 (Vis VI, § 2–4)" zeigen, daß sich hier kein Reflex auf die Menschensohn-Aussagen der Bilderreden zeigt, sondern daß auch hier Dan 7,13 der direkte – nicht notwendig literarische – Bezugspunkt sei. „Der Vergleich zeigt keine Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Gestalten, ausgenommen das Attribut der Menschengestaltigkeit. Die Differenz in der Funktion ist deutlich: Zwischen dem Richter und Offenbarer auf dem Thron der Herrlichkeit und dem feuerspeienden Vernichter gibt es keine einende Funktion. Ähnliches gilt von den genannten Attributen: Der Richter der Bilderreden zeigt keine Verbindung zum Meer, noch besitzt er die Fähigkeit zu fliegen. Sein Aussehen ist nicht furchterregend, sondern der Anmut der Engel vergleichbar (äth. Hen 46,1)" (145). Von daher ergibt sich auch eine Ablehnung der These,[17] in syr. Bar. 53 liege wie in 4. Esra 13 eine Kontamination von (nationaler) Messias- und Menschensohnvorstellung vor.

Hierin ist Th. sicher zuzustimmen. Es fehlt jedoch bei ihm für 4. Esra der Nachweis einer weiteren eschatologischen Gestalt, welche den Reflex von Dan 7,13 auf sich gezogen haben könnte. Erst damit würde sich ja der so andersartige Charakter der „Mensch"-Gestalt im 4. Esra erklären. Hier geht K. weiter.

Er gibt als erste erkennbare Stufe, hinter die man nicht mehr zurückkommt, die „Gleichnistraum-Theophanie" 13,1*.2–6.8–12.13* an (53–62). In mündlicher Tradierung sei 13,7 hinzugekommen (62f). Auch dieser Traum, mit denselben Gattungsmerkmalen wie der in Daniel, sei auditionär gedeutet worden, und zwar durch 13,14*.15.20*.25.26*.27.28.29*.33.35.37*.38*.39–47.49.53 (63–68). Der Auditionär gedeutete Traum fand im „sechsten Offenbarungsgang" (12,51–13,56) der späteren Apokalypse 4. Esra Platz (68–77); 13,37f wird durch insgesamt drei Nebensatz-Glossen erweitert. Von diesen Stadien ist alles bis zur Endfassung des Auditionär gedeuteten Traumes mündlich in einem nicht näher bestimmbaren westaramäischen Dialekt geschehen. Eine Übersetzung ins Mittelhebräische sei bei Einarbeitung in die in dieser Sprache verfaßte Apokalypse erfolgt; das Ganze wurde ins Griechische, dies ins Lateinische übersetzt (87–93, mit dementsprechend kritischem Text).

In der „Rezeptionsgeschichtlichen Studie" legt K. für die 4. Esra-Version viel Gewicht auf die Tatsache, daß hier die Vorstellung vom Tag Jahwes ohne Übertragung auf einen Mittler weiterlebt, so daß also Jahwe selbst als eschatologischer Heilbringer steht (II, 139–150). Er ist hier die vorgegebene Gestalt, auf die das Epitheton – in der lateinischen Endfassung als *homo* – übertragen wurde (so in der Mischgattung „Gleichnistraum-Theophanie" 4. Esra 13,1*.2.3*.4*.5*.6.8*.12.13*). Im ursprünglichen apokalyptischen Gesicht hingegen, welches die Esra-Überlieferung gattungsmäßig gewesen war, war das „apokalyptische Hoheitswesen" (139) die thematisierte Gestalt gewesen. Hierfür stehen die restlichen *vir-* und *homo*-Stellen, die jedoch implizit auch schon auf eine Theophanie Jahwes hin gedeutet worden sein müssen (145).

Nach K. findet auch in den verschiedenen Entstehungsstufen von 4. Esra 13 eine Auseinandersetzung mit dem heidnischen apokalyptischen Hoheitswesen statt.[18] Die Stufen, die er „Auditionär gedeuteter Traum" und „Apokalypse" nennt, führen die Auseinandersetzung wie in Dan 7: das Hoheitswesen wird zum Symbol zuerst für den „königlichen Messias", dann für den „Knecht des Höchsten". Zum ersteren gibt K. S. 160–167, zum letzteren S. 179–190 Interpretationen. Die erstere soll weitgehend das ersetzen, was sonst „nationale Messiaserwartung" heißt, während am Nachweis des letzteren als einer neuen selbständigen Gestalt innerhalb der Eschatologie des Judentums noch manches problematisch ist. Darauf soll hier inhaltlich nicht mehr eingegangen werden – es genügt vorerst darauf hinzuweisen, daß K. auch beim 4. Esra, wie Th. beim äth. Hen, die Notwendigkeit gesehen hat, eine heterogene Überlieferung für die veränderte Struktur und die abweichenden Inhalte der Aussagen über den eschatologischen „Menschen" heranzuziehen. Genauere Stellungnahmen werden erst nach Vorliegen der religionsgeschichtlichen Studie möglich sein.

[16] Kearns Bd II, S. 109, Anm. 57.

[17] Von U. Müller a.a.O. S. 134–144. Wichtig wird für die Weiterarbeit auch die Zusammenstellung zeitgenössischer apokalyptischer Vorstellungen von Berger, S. 412f, Anm. 589 sein, aus der sich die Gesamtmotivik eher ergeben soll als aus dem kanaanäischen Mythos.

[18] Briefliche Erläuterung: „Wie zum Beispiel in Psalm 29 ein kanaanäischer Hadadhymnus durch Ergänzung auf Jahwe umgedeutet wurde, wird in der Gleichnistraum-Theophanie eine Menschensohnvision durch Ergänzung auf Jahwe umgedeutet; der einzige Unterschied ist, daß in Psalm 29 das Epitheton von Hadad *b'l* bei der Bearbeitung durch den Namen Jahwes ersetzt wurde, während im Fall von 4. Esra 13 das Epitheton stehengeblieben und dementsprechend als Epitheton von Jahwe zu verstehen ist."

4. Die Menschensohnerwartung im weiteren Rahmen der jüdischen Messianologie.

Ein Aufsatz von E. Schweizer, Menschensohn und eschatologischer Mensch im Frühjudentum (Vögtle-Festschrift, 100–116) webt Aussagen Philos über *Enos* „Mensch", Adam als „ersten Menschen und Stammvater unseres ganzen Geschlechts", Noah als Stammvater eines neuen Menschengeschlechtes, Jakob und Mose, über die letzteren Gestalten auch in der Apokalyptik (Jub, Vit. Adae, Apk. Mos, äth. Hen u. a.) sowie über 1 Kor 15,45f. Joh 1,51 und 15,1 nach. Eine wirkliche Analyse wird nicht geboten.[19]

C. Der Menschensohn im Neuen Testament

I. In den synoptischen Evangelien

Zur Perikope von der Heilung des Gelähmten erneuert J. Gnilka, Das Elend vor dem Menschensohn (Mk 2,1–12) (196–209) die formgeschichtliche Ausgrenzung von V. 5b–10. Für das Logion V. 10 ist bereits titulare Verwendung des ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου anzunehmen; darauf deute auch der Vollmachtsgedanke (205f). G. meint, daß der Vollmachtsgedanke abgeschwächt werde, wenn man ihn nur auf Jesus als Menschen – im Unterschied zu Gott – beziehe; erst unter der Voraussetzung, daß Jesus bereits gestorben sei, habe das Menschensohnlogion V. 10 gebildet werden können, weil auch sonst erst dann explizit von Sündenvergebung die Rede sei (Paulus und „Mt 26,28; vgl. Mk 10,45"). – Die Differenz zu der vom Rezensenten vertretenen Meinung[20] liegt darin, ob eine Explikation von Jesu de facto sündenvergebendem Wirken in einem Logion schon vor oder erst nach seinem gedeuteten Tod als möglich erscheint. Ein Beweis wird sich hier niemals führen lassen, auch nicht mit Lk 12,8 (206), das seinerseits zu viele Probleme enthält.

H. Schürmann, Beobachtungen zum Menschensohn-Titel in der Redequelle (124–147) untersucht die zehn Logien 1) Lk 6,22 Par; 2) Lk 7,33f Par; 3 Lk 9,58 Par; 4) Lk 11,29 Par; 5) Lk 12,8f Par; 6) Lk 12,10 Par; 7) Mt 10,23 Par; 8) Lk 12,40 Par; 9) Lk 17,24 Par; 10) Lk 17,26b.30.[21] Er zeigt überzeugend, daß sich diese Logien „ausnahmslos kommentierend, (um)interpretierend oder ergänzend an vorstehende oder nachfolgende Einzellogien anlehnen. In den meisten dieser Fälle ließ sich vermuten bzw. feststellen . . ., daß die Anfügung dieser Menschensohn-Worte vor der Aufnahme in eine umfassendere Komposition geschehen sein wird" (140f). Sch. neigt der Annahme zu, daß sie „ihren ‚Sitz im Leben' wohl alle in der auslegenden Mahnpredigt (urchristlicher Propheten?)" hatten, „die in den meisten Fällen Mahnworte durch Hinweis auf den kommenden bzw. im Gericht fungierenden Menschensohn akzentuierte . . ." (141). „Die kommentierende Einordnung erlaubt als solche – soweit nicht andere Argumente hinzukommen – nicht mehr als eine Präsumption für die Annahme, es könne sich um sekundäre Bildung handeln, bzw. der Menschensohn-Titel sei in diesen Worten sekundär eingetragen" (142). Für Nr. 1 wird die Frage nach der Ursprünglichkeit des „um meinetwillen" in Mt 5,11 gar nicht gestellt; danach ist die Zuweisung des Titels, der nun Jesus als kommenden Weltenrichter meint, in die nachösterliche Epoche einfach (130f). In Nr. 2 wird das Problemwort von vornherein als „Titel", dann auch als „hoheitlich" und „vielleicht schon palästinisch" verstanden (131f). In Nr. 3 und Umgebung (heimatloses Leben des Menschensohnes) rechnet Sch. nicht mit einer sententiös objektivierten Selbstbezeichnung „Mensch" bzw. Verallgemeinerung einer Ich-Aussage in sentenziösem Zusammenhang, sondern bewegt sich fruchtlos in den Alternativen „Fehlübersetzung" von ‚Mensch'" und „Ersetzung des Ich durch den Titel" (132f). Bei Nr. 4 ist die Plazierung des ganzen Verses Lk 11,30, zunächst in Verbindung mit dem voraufgegangenen Vers, dann mit diesem zusammen vor dem jetzt folgenden, das Thema, und die Richterrolle des nun in diesem Zusammenhang stehenden Menschensohns braucht nur paraphrasiert zu werden (133–135). Ähnlich wird es mit Nr. 6 gemacht (136f). Nr. 7 gehört in die Naherwartung der ersten palästinensischen Generation (137f), die Einordnung von Nr. 8–10 (Parusie) bleibt undeutlich (138–140). Sch.s Aufmerksamkeit liegt auf der Betonung, die der Titel durch die „Endreaktion" erfahren haben könnte. Der Befund hierfür ist negativ: diese Redaktion tradiert nur noch, was die Redequelle durch Komposition betont oder auch neu in die Tradition einfügt. Damit gehört für Sch. „der Menschensohn-Titel wahrscheinlich nicht in die älteste Schicht der Logienüberlieferung" (146). – Das wird freilich in der Einzelexegese nicht so Fall für Fall nachgewiesen, wie angekündigt, und manche Frage bleibt offen.

Als Kardinalproblem erweist sich damit wieder einmal das Verhältnis zwischen dem redenden Jesus und dem zukünftigen Menschensohn in Lk 12,8f. Damit beschäftigen sich, außer Sch. (Nr. 5), A. J. B. Higgins, „Menschensohn" oder „ich" in Q: Lk 12,8–9/Mt 10,32–33? (117–123) und W. G. Kümmel, Das Verhalten Jesus gegenüber und das Verhalten des Menschensohns (210–224).

Sch. entscheidet sich nicht, ob und in welchem Verständnis der Spruch Jesus zuerkannt werden kann, sondern beschäftigt sich nur mit der Funktion des Spruches in der Redenquelle (135f). Higgins hält Lk 12,8f – sachlich einer lectio difficilior vergleichbar – für eine ältere Logienform als Mt 10,32f, wo geklärt und vereinfacht werde; auch Higgins übergeht die Frage, ob der Spruch vor Q schon Jesus gehörte, und braucht sich somit über dessen Sicht seines eigenen Verhältnisses zum am Gericht als Beisitzer oder Zeuge teilnehmenden Menschensohn keine Gedanken zu machen. Kümmel möchte das Logion am ehesten in der Form Mk 8,38 par der ältesten Jesustradition zuschreiben. Die Verhältnisbestimmung Jesus – Menschensohn bleibt in theologisch beliebter Schwebe („Selbstbewußtsein Jesu wird ausgedrückt durch . . .", „Geheimnis seiner Sendung wird ausgesprochen mit Hilfe von . . ."), in der die Undeutlichkeit der Textaussage, und das ist dann wohl „Exegese", in moderner Sprache einfach wiederholt wird.[22]

Analog stellt sich das Problem in Mt 19,28/Lk 22,30. Denn in der Substanz kann dieser Spruch dieselbe Beziehung zwischen Nachfolge Jesu und Gemeinschaft mit dem Menschensohn ausdrücken wie das alte, zweimal unabhängig voneinander überlieferte Wort Mk 8,38/Lk 12,8. I. Broer, Das Ringen der Gemeinde um Israel. Exegetischer Versuch über Mt 19,28 (148–165) stellt das Problem in einen weiteren Zusammenhang: nicht nur die innersynoptische Tradition, sondern auch die der zugrundeliegenden Vorstellungswelt wird untersucht (Gericht des Gerechten, Motiv der Throne, Zwölf Stämme Israels). Der Spruch wird als Ausdruck eines Ringens der Urgemeinde verstanden, die der Versuchung widersteht, Israel gegenüber absolute Heilsgewißheit zu beanspruchen und sich an der Vernichtung zu beteiligen, welche dem Zwölfstämmevolk angesichts seines totalen Sichverweigerns gegenüber Jesus widerfahren soll. Es wird vielmehr, wie in Mt 8,11f/Lk 13,28f, eine Neuordnung vorgenommen, die quer zur in Gang befindlichen empirischen Trennung von Juden und Christen läuft. Für Matthäus, der das Logion zugleich als Lohnverheißung für die Jünger, die Repräsentanten der Gemeinde der Vollkommenen, verwendet, nimmt diese Neuerung der Menschensohn vor.[23]

R. Pesch, Die Passion des Menschensohns. Eine Studie zu den Menschensohnworten der vormarkinischen Passionsgeschichte (166–195) wird am besten vom Schluß her verstanden, wo an die von J. Becker erneuerte Vermutung von R. Reitzenstein, A. v. Gall und E. Lohmeyer erinnert wird, Johannes der Täufer habe mit dem kommenden Stärkeren den Menschensohn gemeint. Dies würde in der Tat erklären, warum Jesus, der sich als allerletzter Bote nach dem letzten Boten Johannes verstand, sein Verhältnis zum Menschensohn reflektieren mußte; und da er mit der zu seiner Zeit lediglich möglichen Kategorie angenäherter Identität, in der auch das Verhältnis zwischen Elia und Johannes verstanden wurde, nur bis zu einem dialektischen Verhältnis zwischen Zweiheit und Einheit der Personen kam, kann schon in seiner Verkündigung so etwas herausgekommen sein wie Lk 12,8. Von daher werden die Leidensweissagungen, das Abstiegsgespräch nach der Verklärungserzählung, Mk 14,21, Mk 14,41 und Mk 14,62 im Kontext der vormarkinischen Passionsgeschichte analysiert. Sie gehören in den Zusammenhang der Tradition vom leidenden Gerechten, vom gewaltsamen Geschick der Propheten, von Martyrium und Auferweckung messianisch-eschatologischer Propheten (vgl. dazu Berger unter D). Bei Mk 9,31 und 14,62 wird die Frage akut, ob Jesus selbst die Deutung des von ihm erwarteten Märtyrergeschickes als das des Menschensohnes inauguriert hat, zu dem er sein eigenes Verhältnis, nun auch als eines leidenden Gerechten, reflektieren mußte.

Von K. Kertelge, Der dienende Menschensohn (Mk 10,45) (225–240) wird das Lytronwort weniger umfassend als Entsprechendes bei Pesch im Zusammenhang des Leidensproblems erörtert. Als ursprüngliche Gestalt wird Lk 22,27 angesehen und damit Mk 10,45 ebenfalls, nur in Ich-Form und ohne katechismusartige Zusammenfassung des Jesuswerkes als Gekommensein, aus der Abendmahlssituation verstanden.

[19] S. u. Anm. 25f.

[20] C. Colpe, Traditionsüberschreitende Argumentation zu Aussagen Jesu über sich selbst, in: Tradition und Glaube (Festschrift K. G. Kuhn), hsg. von G. Jeremias u. a., Göttingen 1971, S. 230–245, dort 232–236.

[21] Man sollte sich angewöhnen, „par." (mit kleinem „p") zu schreiben, wenn Abhängigkeit eines „Seitenreferenten" Matthäus und/oder Lukas von Markus vorliegt, „Par" (mit großem „P") hingegen bei unabhängig voneinander überlieferten Texten, wie sie vornehmlich in der vermeintlichen Logienquelle enthalten sind. Also: Mk 8,38 par. (= Lk 9,26), aber Lk 12,8f Par. (= Mt 10,32f).

[22] Eine neue, die Artikel der Vögtle-Festschrift bereits einbeziehende Diskussion wird geführt von John M. McDermott, Luke XII,8–9: Stone of Scandal, in: Revue Biblique 84, 1977, S. 523–537; ders., Luc, XII, 8–9: Pierre angulaire, ebenda 85, 1978, S. 381–401. McDermott hält das „Ich" in Mt 10,32 für sekundär. Nach diesen beiden Artikeln muß die Frage nochmals im einzelnen aufgenommen werden.

[23] Auch Theisohn (152–174) beschäftigt sich mit Mt 19,28, dazu noch mit Mt 25,31 (175–182). Nach ihm haben hier die Bilderreden auf die Redaktionstätigkeit des Matthäus eingewirkt.

„Eine ursprünglich selbständige Überlieferung des Lytron-Wortes unabhängig vom Dienstwort in Mk 10,45a ist nicht wahrscheinlich zu machen" (233). Der Titel gilt als sekundär, aber schon vor Markus eingefügt.

F. Hahn, Die Rede von der Parusie des Menschensohns Markus 13 (240–266) untersucht Mk 13,26 im Rahmen der synoptischen Apokalypse nur am Rande. Die Parusierede gilt als spezifisch christlicher Versuch der Gemeinde, die eigene Situation in der Zeit nach Jesu Tod und Auferstehung angesichts einer noch unmittelbar lebendigen Naherwartung zu erfassen (261). Der aus Dan 7,13 in V. 26 zitierte Menschensohn ist natürlich nun der auferstandene und wiederkommende Jesus (262).

G. Schneider, „Der Menschensohn" in der lukanischen Christologie (267–283) nimmt an, daß der dritte Evangelist wenigstens sieben Menschensohnworte von sich aus gebildet hat (21,36; 22,48b; 24,7 im Markus-Stoff; 17,22b.24 im Q-Stoff, ferner 18,8b und 19,10 im Sondergut). Hier wäre für das erste, zweite, sechste und siebente erneut nicht nur die Zugehörigkeit zu, sondern sogar die Indikation für eine Sonderquelle zu diskutieren. Die Zuschreibung von 24,7 an Lukas erleichtert sich Schneider durch 17,25, obwohl es sicher kein Zufall ist, daß dort αὐτὸν, aber nicht der Titel steht.[24] Nur an 17,22 hat Lukas wohl selbst gearbeitet, doch ob gerade durch Einfügung des Menschensohntitels, bleibt unsicher. Dementsprechend dürften auch Hinweise auf eine eigene Menschensohn-Christologie des Lukas (Leidensweg, Parusie, Gekommensein: 281f) nur mit Vorbehalt anzunehmen sein.

Theisohn (182–201) diskutiert als letztes Beispiel für „Einfluß der Menschensohn-Tradition der Bilderreden auf die synoptische Menschensohn-Überlieferung" (die beiden andern siehe Anm. 23) des Matthäus' Deutung des Gleichnisses vom Unkraut unter dem Weizen und weist nach, daß er in Mt 13,40–43 ein Traditionsstück verarbeitet hat, das den Bilderreden nahesteht (vgl. äth. Hen 39,7; 54,6; 55,4; 58,3). Das führt in der Sache weiter, wie man sich die oft diskutierte Reapokalyptisierung bei Matthäus vorzustellen hat.

Die Durcharbeitung der Abhandlungen zum synoptischen Menschensohn-Problem hinterläßt einen zwiespältigen Eindruck. Erkennbare Fortschritte stehen immer wieder im Zusammenhang mit Rückgriffen auf Überholtes. Häufig greift ein Autor in einer Beweisführung auf ein Logion als Versatzstück oder Argumentationsglied rein bibelkundlich zurück, obwohl ein anderer viele Seiten auf den Nachweis verwendet hat, daß es seine 40, 50 Jahre gebraucht hat, um Wort für Wort zu seinem jetzigen Wortlaut heranzuwachsen. Wer sich überhaupt in die Nähe des historischen Jesus wagt, spricht dennoch kaum von Worten Jesu, sondern lieber schamhaft von „ältester Schicht von Logien" o. ä., womit der chronologische Ansatz undeutlich wird. Eine Vermittlung von religionsgeschichtlichen und exegetischen Resultaten findet so gut wie gar nicht statt. Man überspielt, daß „Juden-" und „Heidenchristentum" im NT eigentlich gar nicht mehr deutlich zu unterscheiden sind. Die Ausdrücke „Tradition" und „Redaktion" werden manchmal verwendet, wenn man nicht mehr weiter weiß, bzw. wenn man – bei Tradition – nicht sagen kann, ob sich einer etwas ausgedacht, oder ob er etwas gehört oder gelesen hat, und wenn man – bei Redaktion – nicht sagen möchte, ob hier ein Evangelist, eine Schule oder eine Gemeinde redigiert, und ob das, was redigiert wird, schriftliche oder mündliche „Tradition" war (in beiden Fällen gäbe es mehrere Möglichkeiten). Man müßte sich über das historisch-kritische Instrumentarium, einschließlich moderner Terminologie und Chronologie möglicher antiker Formulierungen, dennoch einigen können. Die Resultate würden auch dann noch nicht übereinstimmen, aber die Unterschiede wären weniger fundamental.

II. Die spätere apokalyptische Tradition.

Franz Mußner, Wohnung Gottes und Menschensohn nach der Stephanusperikope (Apg 6,8–8,2) (283–299) geht von „diesem heiligen Ort" (Apg 6,13f) als verbindendem Topos der Perikope aus. Innerhalb der Rede wird das „Stehen" des Menschensohnes in 7,56, sonst als Topos von Philon oder den Samaritanern her vielfältig untersucht, nicht zum Problem gemacht; gegenüber innertextlichen Auslegungen (Symbol für die Bestätigung der Anklage oder für den Fortgang des Evangeliums von den Juden zu den Heiden; Aufstehen zum Gericht) wird keine eigene Stellung bezogen (290f). – Die Eigenart von Mußners Sicht besteht darin, daß er das ganze Problem des Verhältnisses Kirche–Israel, wie es sich vornehmlich nach der Apostelgeschichte darstellt, in den Versen 7,55f konzentriert sieht (286ff). Das erbringt theologisch viel, traditionsgeschichtlich kaum etwas.

E. Lohse, Der Menschensohn in der Johannesapokalypse (415–420) ergänzt mit Recht die spärlichen Sätze, die der Rezensent in ThWbNT VIII, S. 467 dazu geschrieben hat. Über diese beiden Dan-7,13-Zitate hinaus wird eine Anspielung auf Lk 12,8/Mt 10,32 in Apk 3,5 gesehen. – Man könnte inzwischen vielleicht sogar noch weiter gehen: eigentlich ist auch das in 1,14–20 verwendete synoptische Material, vielleicht sogar die Sühne- und Lamm-Vorstellung in Kap. 5 nach einer Messianologie strukturiert, die aus der Apokalyptik an der synoptischen Tradition vorbei in die Offenbarung des Johannes gekommen ist. Für diese steht der Menschensohn zwar nicht explizit, wohl aber implizit, und zwar unaustauschbar. Für diesen Sachverhalt muß eine neue Interpretationskategorie gefunden werden.

E. Gräßer, Beobachtungen zum Menschensohn in Hebr 2,6 (404–414) kommt zu dem Resultat, daß der υἱὸς ἀνθρώπου von Ps. 8,5 hier als Korrelat zu υἱός θεοῦ eingesetzt wird. – Assoziationen zum Menschen-Charakter des Menschensohns, der sich seinerseits Anschauungen wie der von Ps 8 verdankt, sind gleichwohl gegeben, und Gräßer zeigt sie gut auf. Er verundeutlicht sie allerdings über Gebühr, wenn er auch Vorstellungen der gnostischen συγγένεια- und Anthroposlehre für die Interpretation des Zusammenhanges zwischen dem (Menschen-)Sohn und den Menschen(-Söhnen) einbezieht. Diese substantiieren vielmehr erst eine Identität der Erlösungsbedürftigen mit dem Erlöser, wie sie in den biblischen Messianologien partiell bereits angelegt ist.

III. Der Menschensohn im Johannesevangelium.

Mit diesem Thema beschäftigen sich fünf Abhandlungen der Vögtle-Festschrift: St. S. Smalley, Johannes 1,51 und die Einleitung zum vierten Evangelium (300–313), E. Ruckstuhl, Abstieg und Erhöhung des johanneischen Menschensohns (314–341), C. K. Barrett, Das Fleisch des Menschensohnes (Joh 6,53) (342–354), J. Riedl, Wenn ihr den Menschensohn erhöht habt, werdet ihr erkennen (Joh 8,28) (355–370), und R. Schnackenburg, Die Ecce-homo-Szene und der Menschensohn (371–386). Sie sollen hier etwas summarischer vorgestellt werden, da die Probleme hier doch einfacher liegen als bei den Synoptikern.

Smalley macht es sich einfach mit der lapidaren Feststellung „Ich halte ‚Menschensohn' für eine charakteristische Selbstbezeichnung Jesu" (308, Anm. 34), und insofern erscheint seine Wiederholung des Nachweises, daß in Joh 1,51 sowohl Mk 8,38 als auch Mk 14,62 anklingen, in einem besonderen Licht. Interessant sind dann aber der Hinweis auf die alttestamentliche Weinstock-Vorstellung (zu Nathanael unter dem Feigenbaum), Midrasch Gen R. 68,12 zu Gen 28,12 mit der Verbindung von Jakob und dem Gottesknecht aus Jes 49,3 (zum Bezug zwischen Sohn und Knecht im vierten Evangelium) und auf die messianische Deutung von 2 Sam 7,12f (zum Übergang von der Zerstörung des irdischen Tempelgebäudes auf den Leib Christi als Tempel in Joh 8,18–22). Diese Hinweise bilden den Abschluß eines ganzes Gewebes von weiteren Bezügen (300–307), doch geht es gerade angesichts dessen zu weit, das ganze Johannesevangelium „gewissermaßen als Midrasch zu Joh 1,51 anzusehen" (313). E. Ruckstuhl entwickelt W. A. Meeks' Ansätze einer religionssoziologischen Verortung des vierten Evangeliums weiter, indem er aufzeigt, daß der Evangelist mit den Worten von Abstieg und Erhöhung des Menschensohns die Isolation seiner Gruppe überwinden will. Auch C. K. Barrett hat diese Logien zum Thema; er sieht in dem Wechsel von Erhöhung und Wiederkunft bei den Synoptikern zu Abstieg und Aufstieg bei Johannes einen Vorgang, in welchem „die Gestalt des Menschensohnes im Prinzip mit der des gnostischen Offenbarers zusammengewachsen ist – oder mit einer Gestalt, die dem gnostischen Offenbarer so ähnlich ist, daß es nicht leicht ist, sie zu unterscheiden" (354). Unter diesen Vorzeichen wird interpretiert, was Johannes unter dem Essen und Trinken von Fleisch und Blut des Menschensohnes versteht; die bis dahin führende Überlieferung von der Eucharistie wird selbst nicht untersucht. Barrett geht auch nicht auf die wichtige Frage ein, ob von 6,54 aus, wo dem Menschensohn-Logion die Wendungen ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα und πίνων μου τὸ αἷμα entsprechen, für die liturgische Tradition, aus der V. 53 genommen sein könnte, zu folgern ist, daß die Genitive ursprünglich genitivi possessoris waren („das Fleisch und das Blut, das der Menschensohn gibt"). J. Riedl zeichnet den Gedankengang von Joh 8,21–24 nach, geht auf den Nebensinn „kreuzigen" für „erhöhen" ein, leitet als erstes „Erkenntnisobjekt" (364) für die Zeit nach der Erhöhung des Menschensohnes das ἐγώ εἰμι ab und versteht den Menschensohn, der als Erhöhter dieser ἐγώ εἰμι ist, als universalen Heilsmittlertitel. R. Schnackenburg zeigt, daß Pilatus' Wort ἰδὸυ ὁ ἄνθρωπος/ecce homo keinen Doppelsinn enthalten soll, daß aber der ganze Kontext der Prozeßszene gleichwohl eine paradoxe Demonstration der Hoheit des Gottessohnes impliziert.

[24] Aufgrund anderer Unterscheidung zwischen Tradition und Redaktion wäre dies jetzt dennoch zu sichern, vgl. J. Jeremias, Die Sprache des Lukasevangeliums, Göttingen 1980, S. 311 zu 24,7 (auch dort ist „Nicht-Markusstoff" vorausgesetzt!).

IV. Die Umformung zum pneumatischen, himmlischen oder makro-kosmischen Menschen

U. Wilckens, Christus, der ‚letzte' Adam und der Menschensohn (387–403) untersucht Röm 5,15 und 1 Kor 15,47 von Vögtles These aus, daß Paulus die bar-nascha-Bezeichnung nicht als christologischen Würdenamen benutzt.

Wilckens geht davon aus, daß Paulus auf die Tradition vom endzeitlichen Kommen des Menschensohns Mt 24,30f sowohl in 1 Thess 4,16 als auch in 1 Kor 15,52 zurückgreift. An beiden Stellen tritt „die Auferweckung der Toten hinzu, die dieselbe Funktion im Blick auf die gestorbenen ἐκλεκτοί hat wie die Sendung der Boten des Menschensohns im Blick auf die lebenden" (393). Dafür werden überlieferungsgeschichtliche Voraussetzungen in der Apokalyptik aufgezeigt; es handelt sich hier zwar nur um parallele eschatologische Vorstellungskreise wie in Dan 7 und 12, aber sie werden von den Traditionsträgern als im Endzeitgeschehen zusammengehörig gesehen (394). Paulus begreift Christus so, wie die jüdisch-urchristliche Apokalyptik vor ihm den Menschensohn begriffen hat, wobei von diesem der paulinische Christus sich dadurch unterscheidet, daß er auch selbst als Auferstandener vorgestellt wird (396). Christus erscheint hier als der Auferstandene in der Funktion des Menschensohns, der als letzter Adam dem ersten Adam gegenübertritt (1 Kor 15,45).

Ist dem auch voll zuzustimmen, so sollte man diesen Vorstellungszusammenhang doch nicht eine polemische Korrektur der protologischen, hellenistisch-christlichen „Urmenschchristologie" (398f) nennen. Denn es gibt keine These im hellenistisch-jüdischen Bereich und in jüdischer bzw. jüdisch beeinflußter Gnosis, daß der nach Gen 2,7 geschaffene irdische Adam der zweite, dagegen der präexistente himmlische „Urmensch" der erste Mensch sei (389; siehe gleich Anm. 26). Paulus' Korrektur besteht nicht darin, daß er die vermeintlich vorgegebene Reihenfolge „erster – zweiter" umkehrt und damit den protologischen Adam, der nicht „Urmensch" genannt werden sollte,[25] zum eschatologischen macht, sondern darin, daß er den Adam von Gen 2,7, welcher nach dem von Gen 1,26f gezählt ein zweiter ist, genau wie Philo (Op. mund. 136)[26] als ersten betrachtet und den wiederkommenden Christus als zweiten Menschen himmlischen Ursprungs hinzufügt. Ist dem so, dann braucht man auch nicht mehr zu sagen, daß die Motive der Urmenschlehre, gegen die Paulus in 1 Kor 15 seine Aussage bestimme, in Röm 5 fehlen. Dann kann man besser zustimmen, „daß Paulus das, was 1 Kor 15 als Wirkung der Auferweckung Christi zur Geltung bringt, Röm 5 als Wirkung des Kreuzes durchdenkt... Diese Interpretation der Auferstehung Christi ist es letztlich, die eine Übernahme nicht nur des Menschensohn-Titels, sondern überhaupt der Menschensohn-Christologie – jedenfalls für Paulus – sachlich unmöglich machte" (403).

D. Der Menschensohn und verwandte Probleme in der Alten Kirche.

Die großangelegte Arbeit von Berger, die in der gegenwärtigen Diskussion um den Auferstehungsglauben in gewissem Sinne bereits Epoche gemacht hat, stellt eine Auslegungsmethode neuer Art dar. Man kann diese Methode am ergiebigsten nutzen, indem man aus ihrer eindrucksvollen Durchführung eine noch schärfere Präzision ableitet, als der Vf. selbst sie in seinem Schlußwort zu Teil I bietet. Er sagt dort:

„Gegenüber einer ‚unhistorischen' Weise der Parallelsammlung (rabbinische für Jesu Lehre, hellenistische für Paulus) sollte versucht werden, nun einmal nicht die Übertragung einzelner Titel und Begriffe auf Jesus und sein Geschick zu erhellen, sondern einen einheitlichen Hintergrund für einen zusammenhängenden Komplex von Aussagen zu erheben, zu fragen, ob es Texte gibt, in denen – unabhängig von der Darstellung Jesu und unbeeinflußt von dieser – nicht allein das Wort ‚Auferstehung' vorkomme, sondern wo von einer Auferstehung in einem Kontext die Rede sei, der im ganzen vergleichbar wäre. – Diese Präzisierung der religionsgeschichtlichen Fragestellung zu einer ‚traditionsgeschichtlichen', bzw. an mehr oder weniger fixierten Traditionen wie stereotypen Wortverbindungen orientierten, führte auf die Tradition über Tod und Auferweckung von Henoch und Elias als nächster ‚Parallele'" (142).

In Wirklichkeit geht es bei der traditionsgeschichtlichen Methode aber noch um mehr. Um dies zu erkennen, muß man eine Unterscheidung in das Verständnis dessen einführen, was gemeinhin als „Tradition" bezeichnet wird: es ist einmal Überlieferung, zum anderen Auslegung. Beides wird nicht nur oft ungenau unter den komprehensiven Ausdruck „Tradition" gefaßt, es durchdringt sich auch de facto nicht selten. Zum Beispiel pflegen in die Auslegungsgeschichte von Fall zu Fall auch Aussagen und Materialien mit einzugehen, welche sonst, unter der meist falschen Voraussetzung einer Gleichzeitigkeit mit dem Urchristentum, als Kontraste, Analogien, Parallelen oder dergleichen in die Auslegung neutestamentlicher Texte mit einbezogen werden. Umso weniger darf sich der Exeget oder Historiker von dieser faktischen Durchdringung dupieren lassen. In diesem Falle handelt es sich um die Forderung, die Geschichte der jüdisch-christlichen „Tradition" einschließlich nichtchristlichen Gutes, das in sie eingegangen ist, gleichsam auf zwei Bahnen zu verfolgen: auf derjenigen der Auslegungsgeschichte im engeren Sinn, an deren Anfang ein Text steht, und auf derjenigen einer Überlieferungsgeschichte, an deren Anfang etwas Komplexeres steht. In diesem Komplex gibt es keinen so klaren Anfangspunkt wie die Niederschrift eines Textes, sondern nur einen Anfangsbereich, innerhalb dessen sich Anschauungen und Gedanken zu einem Zusammenhang verdichtet haben, wie er ähnlich auch in einem schlicht greifbaren Text seinen Niederschlag gefunden hat; und es gibt sachlich innerhalb dieses Zusammenhanges nicht nur den geschriebenen Text selbst, sondern verwandte Gesamtanschauungen, deren jenem Text etwa gleichkommende Verdichtung nur selten in einem anderen Text zutage tritt, sondern öfter in späteren Stadien der Überlieferungsgeschichte durchscheint. Beim Verfolgen der „Traditions"-Geschichte kommt es darauf an, solches Durchscheinen möglicherweise älterer Überlieferungszusammenhänge oder auch von Teilen daraus von den schriftstellerisch-individuellen Variationen zu trennen, die ein Ausleger in seine Beschäftigung mit dem Text eingehen läßt.

Je weiter man aber im Verfolg der „Traditions"-Geschichte fortschreitet, desto nötiger wird eine zweite, noch viel schwierigere Distinktion: es ist nämlich die von Exegeten-Individualitäten geprägte Auslegungsgeschichte selbst, die ihrerseits auf die Überlieferungsgeschichte anreichernd einwirken kann. Deswegen wäre es zu einfach, die Überlieferungsgeschichte so eindeutig eine mündliche zu nennen, wie man allerdings die Auslegungsgeschichte eine schriftliche nennen kann. Denn auch eine mündliche Auslegung wird als solche erst dann bestimmend, wenn sie aufgeschrieben ist, während eine Überlieferung als solche längere Zeit mündlich auch neben schriftlichen Niederschlägen bestimmend bleiben kann.

Berger hat sich, in dieser Breite und Grundsätzlichkeit wohl als erster Neutestamentler überhaupt – denn Theodor Zahn war, verglichen mit ihm, reiner Auslegungshistoriker –, den in dieser Methode liegenden Möglichkeiten gestellt und damit ein Faß aufgemacht. Zwei Aussagenzusammenhänge ziehen sich wie ein roter Faden durch seine Untersuchung: Apk 11 und Sap Sal 2–5. Diese Texte stehen einmal für sich selbst, zum anderen als Beispiele für Überlieferungen ähnlichen Inhalts. Was die letzteren anlangt, so werden sie nun durch eine große Anzahl von Apokalypsen oder der Apokalyptik nahestehenden Texten verfolgt. Die unglaubliche Materialkenntnis B.s trägt hier ihre Früchte.[27]

[25] Man sollte zwischen Protoplasten und Urmenschen unterscheiden und den letzteren Ausdruck für eine Gestalt reservieren, in der möglichst viel Himmlisches, Makrokosmisches, Androgynes und Prototypisches zusammenkommt. Das gilt auch für Schweizer S. 104, der von Noah bei Philo sagt, er sei „dem Urmenschen (τῷ πρώτῳ διαπλασθέντι [hier scheint sogar γεώδει oder γηγενεῖ gefolgt zu sein, vgl. R. Marcus, Philo-Supplement I, S. 157 Anm. g; von Schweizer ausgelassen] ἀνθρώπῳ) gleich (Quaest. in Gen II 66)."

[26] Der Mensch von Gen 2,7 heißt De opif. mundi 136 ausdrücklich ἐκεῖνος δ' ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ὁ γηγενής. Der Mensch von Gen 1,26f wird in De opif. mundi 76 nicht numeriert, sondern ist ein γένος, das in εἴδη zerfällt. Wie auch Philo vom Erstgeschaffenen aus in der Weltzeit weitererzählt, zeigen gerade die von Schweizer a.a.O. angeführten Stellen über Noah als δευτέρας γενέσεως ἀνθρώπων ... ἀρχή und Mit-ἡγεμὼν παλιγγενεσίας und Mit-ἀρχηγέτης δευτέρας περιόδου (Vit. Mos. II 60 und 65), wobei zu beachten ist, daß Epochen, aber keine Gestalten numeriert werden. πρώτιστος, der Superlativ von πρῶτος, von Jakob Post. Caini 63 gebraucht (τοῦ ἀγενήτου γέννημα πρώτιστον), ist überhaupt kein Zählwort, und deshalb ist „des Unerschaffenen allererste Zeugung" (H. Leisegang, Philos Werke IV, S. 19) eine bessere Übersetzung als „erstes Geschöpf des Ungeschaffenen" (Schweizer, S. 104).

[27] Man vergleiche das 188 Nummern enthaltende „Alphabetische Verzeichnis der ... pseudepigraphischen Schriften apokalyptischen oder

Im vorliegenden Buch ist das Leitmotiv die Auferstehung zweier Zeugen, wie sie in Apk 11 mit Motiven aus Ez 37 geschildert wird. Apk 11 wird von B. deshalb ins Zentrum gestellt, weil es hier um Auferweckung von Einzelnen geht, die nicht schon mit der allgemeinen Auferstehung der Gerechten identisch ist. Die Durchmusterung der Quellen[28] anhand dieses Leitmotivs steht nicht nur äußerlich im Zentrum des ersten Teils.

Der Inhalt dieser zentralen Überlieferung wird noch in drei andere Richtungen verfolgt. Ausgehend von dem Nachweis, daß die beiden endzeitlichen Zeugen Henoch und Elia sein müssen, werden andere Überlieferungen über sie, vor allem die über ihren Märtyrertod, gleichsam in die Breite verfolgt. Ausgehend von der Herauslösung ihres Geschickes aus dem eschatologischen Zusammenhang, der nicht überall so gegeben ist wie in Apk 11, wird die individuelle, nichteschatologische Auferstehung von Propheten untersucht. Und schließlich: nachdem mehrfach der Sinn der Auferstehung ermittelt worden ist, kann gefragt werden, was denn an der materialisierten Seite dieses Sinnes wirklich hängt. Der Sinn ist: Das Leben bleibt vor Gott, Gegner werden beschämt, Widersacher werden ausgeschaltet, falsche Lehre über Gott wird widerlegt, rechte Lehre über Gott bleibt bestehen, die Legitimität der Träger dieser Lehre wird bestätigt. In der Auferstehung eines letzten und endgültigen Repräsentanten Gottes gilt dieses alles auf ihn konzentriert.

„Wenn und insofern als der Widersacher endgültig besiegt wird und diese Auferweckung den letzten und endgültigen Repräsentanten Gottes gilt, handelt es sich nicht mehr um eine ‚gewöhnliche' Auferstehung von Martyrern, sondern um einen singulären Vorgang. Singulär dabei ist dann aber nicht die Auferweckung oder Wiederbelebung an sich, sondern deren Funktion im endgültigen Gegenüber von Widersacher und Bevollmächtigten Gottes" (115).

Die materialisierte Seite des Sinnes der Auferstehung sieht entweder so aus, daß der Tote, nachdem er eine Weile dagelegen hat, wieder auf die Füße kommt, oder so, daß er mit Fleisch, Knochen und Blut wieder aus einem Grabe hervorkommt, in das er gelegt worden ist. Solche Beschreibungen sind neben die nichtmaterialisierte Sinnbeschreibung von Sap Sal 2–5 zu halten. Man sollte sich nicht scheuen, demgegenüber eben von Materialität und nicht nur einfach von Historizität von Auferstehungsbeschreibungen zu sprechen: dann kommt der historische und der theologische Kardinalpunkt am deutlichsten heraus.

Bevor diese Kardinalpunkte hervorgehoben und kritisch betrachtet werden können, muß Teil II kurz referiert werden. Er behandelt die Visionen von der Auferstehung Jesu. Die Verbindung seines Geschickes mit dem sonstiger endzeitlicher Zeugen, um die es im I. Teil ging, besteht darin, daß auch Jesus von Gegnern als falscher Prophet getötet worden ist.

Wiederum gelten die oben angestellten Beobachtungen über B.s Methode, nur hier bezogen auf Auferstehung aus einem Grabe und Hinaufstieg zum Himmel als zwei Akten eines Geschehens, die sichtbar sind. Die patristischen Zeugnisse sind andere als die für Seitenstücke zu Apk 11,3ff, in denen von der Auferweckung der beiden Märtyrer die Rede ist (66–99): Ev. Petr. 38–40.56; Justin, Dial. 53,5; 106,1; 126,1; 1. Apol. 50,12; Barn. 15,9; Asc. Jes. 3,17f; Ker. Petri 3; Epist. Apost. 10ff; Par. Jer. 9,20; Syr. Didask. 21. Sie werden detailliert und scharfsinnig mit analysierten Aussageeinheiten aus Joh 20f, Mk 16, Mt 28, Lk 24, 1 Kor 15 und Apg 1,2–11 in Verbindung gebracht. Vor allem geht es in diesem Teil darum, alle einzelnen Elemente sowie den gesamten Kompositionsplan der österlichen Erscheinungsberichte aus der Tradition visionärer Erscheinungen aufzuweisen. Dabei sind hier Formgeschichte und Religionsgeschichte auf neuartige Weise verbunden, indem im Bereich der letzteren mit der Methode der ersteren visionäre Einzelgattungen und daneben „interspezifische" Elemente bestimmt werden. In Bezug auf die „Historizität" des Gesehenen gilt Analoges wie zu Teil I (228 unten): „Die Frage nach der Historizität des Berichteten wird man daher ... in dem Sinne beantworten können, daß historisch der Anspruch bestimmter Autoritäten und Zeugen aufgrund des Visionsberichtes erhebbar ist. Unbezweifelbar ist hier, daß so für bestimmte Personen und Gruppen Geltung und Autorität reklamiert wurde. Will man dagegen von Erscheinungen auf das Osterkerygma selbst schließen, so ist man auf die Berichte vom leeren Grab (nicht Erscheinungen Jesu und überdies deutlich ‚topisch') und auf die Berichte über das Wiedererkennen verwiesen ... Diese Berichte liegen alle erweitert oder in später Kurzform vor. Die Gattung ist hellenistisch, aber auch für Philo und in rabbinischen Eliasberichten gut bezeugt. In dieser Form hat man daher wahrscheinlich das Auferstandensein/Erhöhtsein Jesu selbst in frühem Stadium literarisch begriffen."

Die Beziehung zwischen dem in Teil I behandelten Geschick der Propheten und dem in Teil II behandelten Geschick Jesu besteht nun nach B. nicht nur in einfacher inhaltlicher Parallelität, sondern vor allem in der parallelen Evidenz, hier wie dort die gleiche Methode sinnvoll verwenden zu können, die sich einmal auf die Auferstehungsaussage überhaupt, zum anderen auf die Erscheinungsberichte bezieht.

Nach Teil I hat sich eine jüdische Urform von Auferstehungsvorstellung sowohl in Apk 11 als auch in Mk 9,9–13 erhalten, und sie müsse beide Male zum Propheten Elia gehört haben; ihm wurde das typische Leidensgeschick aller Gottgesandten zugeschrieben, und damit wurde die Entrückung, die von ihm ursprünglich nur ausgesagt worden war, über „Empfang des neuen Lebens von Gott, die Auferstehung genannt werden kann", und die „Auferstehung von Märtyrern" als „erste Auferstehung" – alles behandelt im wichtigen § 14 (109–125) – zur Auferstehung mit Himmelfahrt nach bis zum Ende durchgestandenen Todesleiden. Nur von daher konnte Elia auch im Volksglauben als Wiederkommender erwartet werden. In Apk 11 ist nun der Zusammenhang dieser Motive mit der Elia-Gestalt unverändert geblieben, und aus der Henochtradition ist der Kampf gegen die Widersacher hinzugekommen (357f, Anm. 430), so daß die Konzeption von zwei Märtyrern entstand. Mk 9 hingegen setzt die Übertragung der eschatologischen Rückkehr des Propheten Elia auf Johannes den Täufer voraus; zu dieser Übertragung müssen weitere Gründe gekommen sein, so daß Johannes schließlich selbst als Auferstandener gewußt wurde (Mk 6,14.16). Damit wäre in die Verkündigung entweder des historischen Jesus oder der von der Urgemeinde ihrem Herrn zugeschriebenen Predigt ein Deutungsmuster für das Geschick des Menschensohnes Jesu hineingekommen, der gleichfalls mit dem bis zum Martyrium getriebenen Prophetenleiden zu rechnen hatte (Mk 9,12b): Dieses würde sich zur Auferstehung von den Toten wenden (Mk 9,9b; über das Menschensohnproblem, wie es sich von den beiden hiermit ins Zentrum gerückten Stellen aus stellt, ist am Schluß zu reden).

An dieser Stelle erheben sich einige grundsätzliche Fragen, zu welchen der Rezensent dem Buche keine deutlichen Antworten entnehmen konnte. B. ist hier in einer bedeutenden Publikation schon weiter gekommen oder, sollten die Vorarbeiten mit dem hier besprochenen Werk zusammenfallen, er hat sich deutlicher ausgedrückt.[29] Hier hingegen sieht es manchmal so aus, als ob der Ansatz nicht insofern im Text liegt, als der Text „etwas" bezeugt, das außer ihm liegt, sondern insofern er sich selbst bezeugt, in welchem alles liegt (vgl. 424, Anm. 631). Wie dann die Kategorie der Erfahrung aussieht, ob sie die des Empirismus ist oder in die (der) Textaussage aufgenommen wird, bleibt undeutlich. B. leugnet im Buch zwar nirgends Oster-„Erfahrungen". Aber was er S. 234f über Erfahrungen sagt, die in ganz bestimmten theologischen Kategorien „gemacht" werden, bzw. „Anwendungsfälle" von Kategorien sind, erscheint adversativ einer aus dem Vorhergehenden zu ziehenden Konsequenz entgegengesetzt, es könne auch damals schon auf Einbildung oder Autosuggestion hinausgelaufen sein, was sicher erst für Adrian Leverkühns Chorwerk „Apocalipsis cum figuris" gelten soll: „Tatsächlich gibt es eine apokalyptische Kultur, die den Ekstatikern bis zu einem gewissen Grade feststehende Gesichte und Ergebnisse überliefert, – so sehr es als psychologische Merkwürdigkeit anmuten mag, daß einer nachfiebert, was andere vorgefiebert, und daß man unselbständig, anleiheweise und nach der Schablone verzückt ist. Dennoch ist dies der Sachverhalt ..."[30]

Doch da es sich um vergangene Erfahrungen handelt, gilt in jedem Falle, wie immer man sie auch verstehen mag: Es ist nichts da, was, gäbe es dafür andere Kommunikationszeichen als aufgeschriebene Sätze und Worte, auch anders vermittelt werden könnte; der Text, oder die Tradition, ist deshalb mehr als nur eine „Hilfe" zum „Verstehen" jenes geheimnisvollen Anderen (vgl. 231–235). Der Vorteil dieses Ansatzes ist, daß Versuchungen, irgendetwas psychologisch erklären zu wollen, gar nicht aufkommen können.

Auf einem anderen Blatt steht, wie eine Geschichte des Urchristentums von einem Verfasser aussehen würde, welcher sagen kann: „Nur ist es nicht statthaft, etwa die ‚reine Historie' zu trennen von dem,

visionären Inhalts" bei K. Berger, Die griechische Daniel-Diegese (Studia Post-Biblica 27), Leiden 1976, S. XI–XXIII.

[28] Als „Seitenstücke zu Apk 11,3ff, in denen von der Auferweckung der beiden Martyrer die Rede ist", werden S. 66–101 durchmustert Lact. Inst. 7,14–17, Kopt. Elias-Apokalypse 3, Äthiop. Elias-Apokalypse, Syr. Ephraem-Apokalypse, äthiop. und arab. Petrus-Apokalypsen, Kopt. Daniel-Apokalypse, Vita Prophetarum, lat. Ps.-Ephraem-Apokalypse, Tiburtina Graeca, Latina und Arabica, Brief des Pisuntios, Ps.-Cyprian, De Montibus Sina et Sion, Nikodemus-Ev. 2,9 und spätere Zeugnisse.

[29] K. Berger, Exegese des Neuen Testaments (UTB 658), Heidelberg 1977, besonders Kap. 3 „Text und Mitteilungsgeschehen", Kap. 8 „Soziologische Fragen" und Reg. s. v. Erfahrung.

[30] Thomas Mann, Doktor Faustus, Suhrkamp-Ausgabe 1942, S. 567.

was durch die theologischen Erfahrungskategorien ‚hinzukonstruiert' ist ... (Es) ist eben nicht genau zu sagen, auf welche Weise hier Ereignis und Erfahrungskategorie verflochten sind, d. h. wieweit diese Ereignisse von Zeitgenossen ohne entsprechende theologische Kategorien ähnlich oder anders aufgefaßt werden mußten. Die Frage, wieweit der historische Boden reicht, ist aus erkenntnistheoretischen Gründen nicht zu beantworten" (234f). Aber das ist hier nicht das Thema.

In anderer Richtung aber sind von B.s eigenem Ansatz aus Fragen anzumelden. Er sagt:

„Dabei möchte ich nicht sagen, die Erfahrung der Auferstehung Jesu sei mit der dargestellten Tradition einfach identisch – vielmehr wird aus der Verschiedenheit der Texte sehr wohl deutlich, daß es sich (wie stets in der Geschichte) um ein einmaliges und individuelles und unwiederholbares Geschehen handelt. Anhand der dargestellten Tradition konnte vielmehr der Erfahrungshorizont der Jünger nur – und dann auch noch mutatis mutandis – rekonstruiert werden" (424).

Nimmt man den Vf. hier beim Wort, dann lautet die Frage, ob über den allgemeinen Tatbestand hinaus, daß Auferstehung von den Verschiedensten als wirklich – im definierten Sinne – „erfahren" werden konnte, die Traditionen vom Auf-die-Füße-Kommen der zwei Zeugen in Apk 11 und von der Unvergänglichkeit der Gerechten in Sap Sal 2–5 mit der Tradition von der Auferstehung Jesu überhaupt etwas zu tun haben. Zunächst ist hier Mehreres zu akzeptieren: B. will natürlich auch hier nicht auf eine Theologie materieller Tatsachen hinaus. In der Frage nach der „Historizität" bleibt er bewußt bei den „historischen Bedingungen von Aussagen" stehen. Die Aussagen selbst, die sich dann aber auch als historische geben, machen dann den theologischen Kardinalpunkt aus (siehe oben). Es ist allerdings ungenau, von jenen Bedingungen analog zu „Erlebnis" oder „Inhalt", von den Aussagen wie von „Anschauung" oder „Form" zu reden – es sei denn, B. will es dem Leser erleichtern, mit der Diastase zwischen dem einen und dem andern auch Erlebnis- und Formkategorien als solche über Bord zu werfen (146).[31] Zuzustimmen ist jedenfalls der Feststellung, „daß die Aussagen über Auferstehung und Himmelfahrt ... ‚vorösterliches Gut' waren und Jesus und seinen Jüngern und damit dem frühnachösterlichen Trägerkreis nicht fremd gewesen sein können" (146).

Zu eng im Sinne späterer Theologie bleibt B. dann aber, wenn er das, womit Jesus notwendigerweise gerechnet haben soll, auf „notwendige" (δεῖ) „Auferweckung" zuspitzt. Dieser Ausdruck, also ἀναστῆναι im aktivischen Sinne wie in Mk 9,31, ist nur innerhalb eines kleinen Feldes von drei weiteren Ausdrücken sinnvoll, nämlich „gesehen werden" (Joh 16,16.17.19), „vollendet werden" (Lk 13,32), „den neuen Tempel bauen" o. ä. (Mk 14,58 par; 15,29 par.; Joh 2,19; vielleicht Apg 6,14).[32] Dies sind Aussagen, die ihren Symbolcharakter gegenseitig stützen; sie gewinnen Profil, indem man sie den viel reicheren und oft sogar konkreteren Aussagen gegenübersetzt, mit denen Jesus sein Leiden ankündigt, und sie unterscheiden sich von den materialisierten Symbolen des Wieder-auf-die-Füße-Kommens in Apk 11,11 und des leiblichen Aus-der-Grabkammer-Kommens in Ev. Petr 39.

Dementsprechend wäre dann wohl auch deutlich zu trennen zwischen dem „am dritten Tag" von 1 Kor 15,4 bzw. „nach drei Tagen" der markinischen Form der Leidensweissagung – es kann hier dahingestellt bleiben, ob eine der beiden Formeln die ältere ist –, wann Jesus aufersteht, und den „dreieinhalb Tagen", nach welchen die beiden Zeugen von Gottes Geist wiederbelebt werden (Apk 11,9.11). Hatte Lohmeyer[33] noch ungenau sagen können: „Der Seher lebt in der eschatologischen ‚Zeit' von $3^1/_2$ Jahren ...; die $3^1/_2$ Tage sind den $3^1/_2$ Jahren analog", so ist B. jetzt sicher zuzustimmen, daß die $3^1/_2$ Jahre der Vernichtung des Irdischen vor der Erfüllung, von denen in Dan 12,7 die Rede ist, dahinter stehen (passim); zwischen „Jahren" und „Tagen" eine vox media „Zeiten" anzunehmen, geht für apokalyptische Sprache durchaus an. Aber das „nach drei Tagen" auf jene $3^1/_2$ apokalyptischen Zeiten der Erniedrigung zurückzuführen (133), geht zu weit. Das traditionsgeschichtliche Auslegungsprinzip ist überzogen, wenn die Auferstehung nach drei Tagen auf eine christliche Neuauslegung von Dan 7 und 12 zurückgeführt wird, in welcher die letzte halbe Woche der Erniedrigung durch die Erhöhung abgelöst worden sei. Viel wahrscheinlicher ist es, daß diese drei Tage in den Zusammenhang der anderen von Jesus gesprochenen 3-Tage-Worte gehören.[34] Das ist deshalb keine neue Einführung von Anstoß zu traditionsfreier Erfahrung aufgrund schöpferischer ipsissima verba, sondern fügt sich in den traditionsgeschichtlichen Ansatz, weil Jesus ja selbst hier traditionsgebunden über einen Zeitraum spricht, den wir „einige Tage" nennen würden (Hos 6,2 ist dann ein Beispiel für diese traditionelle Redeweise, aber es steht nicht als Initialzeichen vor ihr, um immer wieder ausgelegt zu werden). Der Fehler wäre vermieden worden, wenn B. statt auf die „Auslegungs"- auf die „Überlieferungs"-Komponente der „Tradition" gesetzt hätte.[35]

In gleicher Weise muß m. E. auch beim Menschensohn-Problem differenziert werden. Für B. stehen Leiden, Verherrlichung und Elia-Topik im Zentrum dieses Problems, jedenfalls soweit es in diesem Buche zur Sprache kommt.

„Leiden" ergibt sich dann so: der Menschensohn ist (Kollektiv?) die Heiligen von Dan 7,18.22.27, und da diese vor der Erfüllung $3^1/_2$ Zeiten lang an die Völker ausgeliefert waren, leidet er entsprechend. Von den beiden Zeugen von Apk 11 her schließt dieses Leiden das Totsein ein. Von hier aus gesehen, ist der Status von Dan 7,14 (individuell!),

[31] Die hier bestehende Verständnisschwierigkeit muß ich gleichfalls stehenlassen und darf zur Erläuterung aus einer brieflichen Antwort Bergers vom 17. 2. 1981 auf Fragen von mir zitieren: „Die Stoßrichtung ist hier eindeutig: Ablehnung der Trennung von Form und Inhalt, wie es die Schule Bultmanns in der existentialen Interpretation ständig vollzieht. Vielmehr denke ich an drei Dinge: a) die theologischen Bedingungen im Sinne vorhandener Traditionen (hier: Tradition von der Ersten Auferstehung wie Apk. 11). b) Erlebnisse und Erfahrungen (Jesus mit sich und seinen Mitmenschen, die Jünger zu Ostern). Daß der historische Boden da ist, wird doch nicht bestritten. c) die formulierte textliche Aussage. – Daß es noch andere Voraussetzungen für c gibt als a und b, wird nicht bestritten. Daß sich die neutestamentlichen Aussagen als ‚historische' geben, ist nicht richtig, wenn man nicht ‚historisch im damaligen Sinne' von ‚historisch in unserem Sinne' unterscheidet."

[32] Wichtig zum neuen Tempel, einschließlich Stephanus-Martyrium, Berger selbst S. 222 und S. 630f, Anm. 578.

[33] Die Offenbarung des Johannes (HNT 16), Tübingen ^{2}1953, S. 93.

[34] Vgl. J. Jeremias, Die Drei-Tage-Worte der Evangelien, in: Kuhn-Festschrift (oben Anm. 20), S. 221–229. Von hier aus kann ich der Behandlung dieser Worte bei Berger S. 139f nicht folgen und vermag auch nicht zu sehen, daß in der alten Tradition Pesikta Rabbathi 35 (Friedmann 161a) („Drei Tage vor dem Kommen des Messias wird Elias erscheinen ...") die $3^1/_2$ „Zeiteinheiten" des Auftretens des endzeitlichen Propheten auf 3 reduziert worden sind (140).
Zum Problem Berger brieflich: „Überdies meine ich, daß man die Rede von ‚am dritten Tag' sehr deutlich wird unterscheiden müssen von dem ‚nach drei Tagen' (vgl. die red. Änderungen der Evangelisten hier). Und von ‚nach drei Tagen' ist eben nur im Zusammenhang mit dem Menschensohn die Rede ... Daß demgegenüber die Rede von ‚am dritten Tag' einen eigenen Ursprung in Hos 6,2 hat, ist nicht zu bestreiten, vgl. aber zugleich Teil I, Anm. 481 (hier geht es um Belege der Anschauung, daß man innerhalb der ersten drei Tage nach dem Tod noch mit einer Rückkehr der Seele in den Leib rechnen kann, C. C.). Aber daß ‚am dritten Tag' oder ‚nach drei Tagen' im Grunde austauschbare allgemeine Redeweise der Zeit für ‚einige Tage' war, halte ich durch J. Jeremias ebensowenig für bewiesen wie durch K. Lehmann. Meine Erfahrung lehrt, daß in apokalyptischen Texten nie die allgemeine Redeweise, sondern in aller Regel sehr bestimmte und konkrete Vorstellungen auf die sichere Spur führen. Die Masse des Materials erklärt nicht, warum gerade hier von drei, bzw. nach drei Tagen die Rede ist. Daher auch meine Abneigung gegen die allgemeinen Motive: Als isolierte Versatzstücke beweisen sie nichts für den jeweiligen Sitz im Kontext."

[35] Dies auch zu S. 135: „C. Colpe (ThWbNT 8, S. 446) nimmt an, die Menschensohnbezeichnung sei über Ich-Formeln über Leiden und Vollendung (z. B. Lk 13,32f) eingedrungen und habe das Ich ersetzt; nun mag der Vorgang denkbar sein, nur ist zu fragen, weshalb sich der nach Colpe im Judentum doch nur im Sinne himmlischer Hoheit bekannte Menschensohntitel so ohne weiteres ausgerechnet zur Formulierung von Leidenssummaren angeboten haben soll." Antwort: Der Titel wurde nicht herangezogen, um etwas zu „formulieren", „auszulegen", sondern er war „überliefert", und zwar so fest, daß man ihn mitverwenden mußte und die sich dann ergebende „Schockierung durch paradoxe Formulierungen" in Kauf nahm (man versprach sich also keinen „Erfolg davon", und es war auch „das missionarische Interesse der frühen Kirche" nicht „darauf ausgerichtet, Ärgernisse zu formulieren", wie Berger als Motivation des von mir angenommenen Vorganges unterstellt). Dazu wieder Berger (brieflich): „Warum darf Leiden + Erhöhung des Menschensohnes nach drei Tagen keine relecture von Dan 7 sein? Auf S. 107 ist gezeigt, wie ‚nach drei Tagen' auch in der Antichrist-Elia-Tradition üblich ist. Beispiele für außerjesuanische martyrologische Auslegung von Dan 7 wurden gegeben (40–42. 107f) und sind vermehrbar. – Und: auch da, wo ich von ‚Tradition' und nicht von ‚Auslegung' rede (oder reden müßte), geht es doch nie um allgemeine Tradition, sondern immer um bestimmte Wortfelder."

der isoliert genommen von vornherein nur „hoch" wäre, „aus dem Leiden erhöht" oder „verherrlicht". Elia-Johannes, dessen Leidensgeschick dem des Menschensohnes ähnlich ist (Mk 9,13), und welcher wiederkommt (Mk 9,13) wie dieser (Mk 9,9), bestätigt das Typische und die Festigkeit einer so zustandekommenden Traditionsverdichtung.

Diese Konstruktion wäre nicht nötig. B. wäre seinem Ansatz treu geblieben, wenn er beim Zusammentragen von Belegen für Jesu persönliche Leidenserwartung[36] darauf beharrt hätte, daß hier traditionelles Prophetenschicksal und tatsächliche Neuerfahrung desselben nicht zu trennen sind. Für Auferweckung und Erhöhung ist dann, was den Referenzrahmen anlangt, die Tradition von Apk 11 richtig einbezogen, während für die Ausfüllung dieses Referenzrahmens die urchristliche phänomenalpneumatische Aktualisierung von Jesu Vollendungsaussagen – einschließlich der drei Tage – stehen muß. Die Traditionsorientiertheit übergreift damit Ostern, und ob die Elia-Topik die Oster-„Erfahrung" mit vorbereiten hilft oder erst aufgrund ihrer herangezogen werden konnte, läuft auf dasselbe hinaus.

Im Sinne der eingangs aufgezeigten Methode müßte es möglich sein, von solchen Differenzierungen aus, welche doch von keiner anderen Art sind als die, welche schon vor dem Urchristentum zu so vielen Aussage-Erfahrungs-Möglichkeiten geführt hatten, in den Menschensohn-, Henoch-, Elia- und Auferstehungstraditionen der Alten Kirche zu unterscheiden, was Auslegung jüdischer Apokalypsen und des NT, und was Überlieferung ist. Für die Überlieferung muß sich dann ergeben, was schon für die Erklärung des NT und des Urchristentums heranzuziehen ist und was nicht. Was nicht heranzuziehen ist, tritt dann zusammen mit der Auslegung als proprium der Altkirchlichen Tradition hervor. Für dies alles hat B. in jedem Falle die epochemachende Vorarbeit geleistet, in vielen Fällen auch schon die richtigen Ergebnisse gewonnen.

E. Probleme heutigen Verständnisses

Die Vögtle-Festschrift enthält am Schluß zwei gehaltvolle Aufsätze, K. Lehmann, Über das Verhältnis der Exegese als historischer Wissenschaft zum dogmatischen Verstehen (421–434) und O. Kaiser, Menschensohn, Menschensohnforschung und praktische Verkündigung. Überlegungen zur Dialektik von Autonomie und Finalisierung neutestamentlicher Wissenschaft (435–488). Sie stellen mit ihren fast 70 Seiten ein eigenes kleines Buch dar und greifen weit über das Menschensohn-Thema hinaus. Eine Zusammenfassung in Thesen ist ausgeschlossen und würde das Anliegen beider Autoren schlimm verkürzen. So sei es dem Rezensenten gestattet, in Kürze einen dritten Ansatz zu systematischen Überlegungen vorzulegen.

Lehmann sagt S. 428: „Der Gegensatz zwischen ‚historischer' und ‚dogmatischer' Methode entspringt – abgesehen von der langen historischen Konfrontation – nicht zuletzt psychologischen Motiven, weil man nämlich unter Berufung auf *die* historisch-kritische Methode nicht selten die dogmatische Erkenntnis prinzipiell der Unwissenschaftlichkeit bezichtigte und nur der historischen Kritik ‚Wissenschaftlichkeit' zuerkannte" Lehmanns Begründung der Wissenschaftlichkeit der Dogmatik wäre durch die Frage zu komplementieren, wodurch sich denn eigentlich die Motivation für Sprachprägung, Traditionsübernahme und sprachliche Selektion – lauter Phänomene, mit denen es die historischen Menschensohn-Untersuchungen immer wieder zu tun haben – von „Psychologie" unterscheidet? Die Exegeten und Religionshistoriker werden es lernen müssen, hinter den unangreifbaren philologischen Positivismus zurück nach solchen Motivationen zu fragen und dafür Kategorien einer historischen Psychologie zu entwickeln, und sie werden zu hinterfragen haben, was sie selbst psychologisch hindert, sich der historisch-psychologischen Frage zu stellen.

Zu einer solchen wird auch ein genauer Symbolbegriff gehören müssen. O. Kaiser zitiert (464) die Schlußsätze des Rezensenten zum Menschensohn im Matthäusevangelium[37] und sagt dazu: „Es ist nach unseren theoretischen Erörterungen, die wir vorausschickten, gar kein Zweifel: Colpe bietet in dem zweiten (von uns kursiv gesetzten) Teil seines Resümees eine (unbeschadet variierbarer Einzelheiten seitens der Forschung) ausgezeichnete Darstellung eines ausgeführten und im Matthäusevangelium vorfindlichen Kommunikationsmodells *Menschensohn* im Rahmen einer personologisch verfaßten, prädikativen Jesu- bzw. Christologie in titularer Ausführung." In der Auslegung und Anwendung dieses „Modells" bewegt sich Kaiser weiterhin auf der Aussagenebene. Man wird m. E. von da aus weiterfragen müssen, ob man nicht auch zu einem kommunizierbaren Symbolbegriff gelangen kann, wobei vorläufig offenbleiben muß, ob dieser den Symbolcharakter des Menschensohns, wie Kearns ihn entwickelt, einfach weiterführt oder nicht. Denn die Frage stellt sich noch öfter. Darf man z. B. die Reden vom Wieder-Hervorkommen aus dem Grabe und vom Wieder-auf-die-Füße-Kommen des Toten „materialisierte Symbole" nennen? Und: Wodurch unterscheidet sich der Triumph Gottes über Gegner seines Propheten, welcher derart „symbolisiert" wird, vom Weiterleben des Geistes in den Anhängern des Märtyrers (einschließlich der langen Reihe von Sokrates bis Gandhi)? Darf man im Zusammenhang damit die Erscheinungsberichte einer „objektiven Visionshypothese"[38] zuordnen, und kommt man mit einem solchen Symbolbegriff über Bultmanns empiristischen Satz hinaus, die Auferstehung sei kein historisches Ereignis? Hier stellt sich vom Symbol aus die Frage nach dem Faktum. Daran wird sich orientieren müssen, was man unter Überlieferung des Faktischen, Traditionalisierung des Überlieferten und Auslegung (und damit Fortschreibung) der Tradition künftig verstehen soll.

[36] Vgl. J. Jeremias, Neutestamentliche Theologie I: Die Verkündigung Jesu. Gütersloh ²1973, S. 263–284.

[37] ThWbNT 8, S. 464 Z. 12–465 Z. 6. Kursiv setzt Kaiser: „Matthäus bietet damit eine Synthese aller bis zu ihm und durch ihn entstandenen Bedeutungen: der Menschensohn, immer in statischer Identifikation mit Jesus, ist der auf Erden Predigende, der sühnend Leidende, der zum Herrn der Kirche Erhöhte, der als Richter und Anwalt zum Endgericht Wiederkommende und der in seinem Reich, dem Gottesreich, über den Neuen Äon Herrschende."

[38] Diese und die nächste Frage zu Berger S. 228 letzter Abs. und S. 234f.

Hayes, John H.: **An Introduction to Old Testament Study.** – Nashville: Abingdon (1979). 400 S., kart. $ 10.95

Laut Vorwort will Vf. hier kein wissenschaftliches Handbuch der Einleitung in das AT vorlegen, sondern den Leser über den Stand der Forschung auf dem Gebiet einiger wichtiger Probleme des AT unterrichten. Deswegen stellt er auch den einzelnen Kapiteln nur eine ausgewählte Bibliographie von Werken in englischer Sprache voran.

Kap. 1 „The Canon of the Old Testament" (15–44) bespricht relativ ausführlich die Geschichte des Kanons; am Schluß dieses Kapitels erwähnt Vf. – offenbar zustimmend – Bestrebungen im Protestantismus, die „Apokryphen" wieder in den Kanon einzubeziehen.

Die nächsten Kapitel sind den Methoden der heutigen Bibelwissenschaft gewidmet: Kap. 2 „The Textual Criticism of the Old Testament" (45–81) unterrichtet über die Geschichte des hebräischen Textes und über die alten Übersetzungen sowie über die Aufgabe und die Prinzipien der Textkritik, wobei gut ausgewählte Beispiele die Ausführungen veranschaulichen. – Kap. 3 „The Historical-critical Approach to the Old Testament" (83–120) bietet zunächst einen Überblick über die Geschichte der sog. historisch-kritischen Forschung vom Altertum bis um 1700 und demonstriert dann an der Geschichte der Pentateuchforschung seit Henning Bernhard Witter und Jean Astruc, wie die Literarkritik arbeitet und zu welchen Hauptergebnissen sie gekommen ist. – Kap. 4 „Old Testament Form Criticism" (121–154) berichtet über die Anfänge der sog. Formgeschichte, würdigt die Verdienste von Hermann Gunkel und beschreibt die wichtigsten literarischen Gattungen.

Die restlichen sechs Kapitel besprechen im großen und ganzen die einzelnen atl Bücher, geordnet nach Gruppen: 5. „The Pentateuch" (155–197) legt ausführlich die Vier-Quellen-Theorie dar, bietet eine Tabelle über die Aufteilung des Buches Genesis auf die „Quellen", bespricht die „Theologie" der Quellen und verschweigt am Schluß auch nicht, daß die Pentateuchforschung heute an einen toten Punkt angekommen zu sein scheint. – 6. „The Historical Books" (199–247) spricht sich gegen das Vorhandensein der Pentateuchquellen in den anderen „Geschichtsbüchern" aus, bespricht Inhalt und Kerygma des „Deuteronomistischen Geschichtswerkes" und des „Chronisten", trennt aber Esr-Neh als selbständiges Werk vom Chronisten ab, wobei unentschieden bleibt, ob Esra oder Nehemia früher nach Jerusalem kommt. – In 7. „Israelite Prophecy" (249–283) spricht der Vf. nicht über die einzelnen Propheten oder Prophetenbücher, sondern unterrichtet nur sehr pauschal über die Geschichte und das Wesen der Prophetie vor Amos und über die wichtigsten Gattungen und Verkündigungsinhalte der Schriftprophetie. – 8. „The Psalms" (285–317) beschäftigt sich relativ ausführlich mit den Psalmengattungen und ihren Beziehungen zum Kult. – Auch die Weisheitsliteratur findet in 9. „Israelite Wisdom

Literature" (319–361) das besondere Interesse des Vf.s; hier werden natürlich besonders Ijob und Koh gewürdigt, aber auch die einzigen „apokryphen" Bücher, die Vf. etwas eingehender bespricht, Weish und Sir. – 10. „Daniel and Jewish Apocalyptic" (363–389) bildet den Abschluß. – Ein Sachregister, ein Verzeichnis der erwähnten modernen Autoren und ein Bibelstellenverzeichnis sind noch hinzugefügt. Auf Anmerkungen unter dem Text ist verzichtet.

Wer sich über die in den oben genannten Kapitel-Überschriften erwähnten Fragen unterrichten will, wird in diesem Bd gut informiert. Der Bd ersetzt allerdings dem Theologiestudenten kein Handbuch der atl Einleitung, weil viele Fragen, deren Besprechung man in einer „Einleitung in das AT" sucht, nicht oder nur sehr oberflächlich behandelt sind. So ausführlich der Pentateuch, die Psalmen und Daniel dargestellt sind, so unbefriedigend sind die Kapitel über die anderen „Geschichtsbücher" und vor allem über die Propheten. Die Bücher Rut und Ester und die einzelnen Prophetenbücher werden überhaupt nicht besprochen, und wenn der Autor sich schon für die Kanonizität der „Apokryphen" einsetzt, hätte man neben Weish und Sir auch ein paar Worte über die anderen deuterokanonischen Bücher erwartet. Die Literatur in englischer Sprache ist zwar relativ umfassend verzeichnet. Kann man aber dem angesprochenen Leserkreis nicht doch wenigstens die wichtigste Literatur in Französisch und Deutsch zumuten? Kein deutscher Autor eines Buches dieses Umfangs und dieser Zweckbestimmung könnte es sich, wenn er schon so ausführliche Literaturübersichten bietet, versagen, wenigstens englische und französische Standardwerke aufzuführen. Sehr lesenswert aber sind auf jeden Fall die Kapitel über die Kanongeschichte und über die Geschichte der exegetischen Methoden. Freilich ist nicht recht einzusehen, warum die Formkritik ein eigenes Kapitel erhalten hat und nicht mit dem Kapitel „Historical-critical Approach" zusammengefaßt wurde. Auch müßte man heute schärfer zwischen Formkritik und Gattungskritik unterscheiden.

München Josef Scharbert

Kearns, Rollin: **Vorfragen zur Christologie.** I: Morphologische und semasiologische Studie zur Vorgeschichte eines christologischen Hoheitstitels. – Tübingen: Mohr (Siebeck) 1978. IV, 207 S., kart. DM 58.–

Unter den neueren Untersuchungen zum Menschensohn-Problem (s. o. Sp. 353ff) nimmt dieser erste eines auf drei Bde veranschlagten Werkes eine besondere Stellung ein. Es geht um ein scheinbar so begrenztes Problem wie die Morphologie und Semasiologie jener semitischen Wortverbindung, die interlinear in die deutsche Wortverbindung „Sohn des Menschen" umgesetzt werden kann. In der historisch-philologischen, traditions- und religionsgeschichtlichen wie der theologischen Vielschichtigkeit des Menschensohn-Problems war dies die Ebene, auf der das meiste, wenn nicht alles geklärt zu sein schien. Die meisten Untersuchungen spielen sich denn auch auf anderen Ebenen ab. Und doch zeigt sich jetzt, daß die vermeintliche Klärung auf der morphologischen und semasiologischen Ebene auf einer forschungsgeschichtlich nahezu unbegreiflichen Kurzsichtigkeit beruhte. Es bedurfte des Wagemutes und der ausdauernden Arbeitskraft eines jungen Forschers, welcher mit dieser Arbeit erstmalig hervortritt, um allen Arbeitern auf diesem Felde neu die Augen zu öffnen. Das wird ein Verdienst sein, auch wenn andere dann etwas anderes sehen.

Der Vf. hat die altaramäischen Inschriften, beide Talmude, den Midrasch Rabba, sämtliche Targume, die früheste samaritanische und christlich-palästinische, die syrische und die mandäische Literatur durchgearbeitet – um von Selbstverständlichkeiten wie Bibel, Test XII, äth. Hen. u. a. nicht zu reden. Man muß das Quellenverzeichnis (185–189) und die 28 Kolumnen des Stellenregisters (190–204) zuerst lesen, um zu ermessen, welch ein Durchbruch hier erzielt worden ist. Diese Aufbereitung des gewaltigen Materials wird von jedem künftigen Bearbeiter zuerst konsultiert werden müssen, und er wird Kearns nicht nur diese selbst, sondern auch die Redlichkeit zu danken haben, mit der die verschiedenen Grade des Hypothetischen bis hin zum Gesicherten so klar entfaltet werden, daß man von da auch zu anderen Resultaten kommen könnte, als Kearns sie darlegt.

Es kann im folgenden nicht immer angemerkt werden, wo Kearns eine ganz neue Bahn beschreitet. Die Aufarbeitung seiner Neuansätze wird noch Jahre in Anspruch nehmen.

K. legt zunächst eine „Morphologische Studie" vor, die konsequent als solche durchgehalten ist und sich noch aller Überlegungen über Wortbedeutungen enthält. Nach gelehrtem Einstieg in die Lexikographie seit dem 17.Jh. wird zunächst eine Hineinnahme der Bedeutung „Mensch" als morphologische Konsequenz der lexikographischen Einordnung der status-constructus-Verbindung *br'nš/nš/nš'* dargestellt – eine Konsequenz, aus welcher sich ein inneraramäisches etymologisches Verständnis des zweiten Wortgebildes dieser Zusammenstellung von selbst ergab (9–15). K. möchte jedoch darauf hinaus, daß es sich nicht um eine inneraramäische Zusammensetzung von im Aramäischen getrennt vorhandenen Bestandteilen (*br* und *'nš*) handelt, sondern um eine selbständige morphologische Einheit, deren vorgegebene Gestalt und Bedeutung aufzuhellen sei. Zu diesem Zweck durchmustert er – die Darbietung des Belegmaterials ist ausgezeichnet – die umgangssprachliche Bezeugung des „Wortes" (gemeint ist die Wortverbindung unter der hypothetischen Voraussetzung einer voraufgehenden, ganz anders zu etymologisierenden morphologischen Einheit) in den aramäischen Dialekten. Es ergibt sich eine Geographie der Verbreitung, welche mit der Unterscheidung von West- und Ostaramäisch nicht zusammenfällt: da das „Wort" im Jüdisch- und Christlich-Palästinischen, Samaritanischen und Syrischen, nicht aber im Jüdisch-Babylonischen, im Urukischen und im Klassischen Mandäisch nachweisbar ist, ergibt sich als Verbreitungsgebiet der palästinische, der west- und südwestsyrische Raum, während Ostsyrien, Babylonien und Assyrien ausfallen (29). Zum Reichsaramäischen habe das „Wort" noch nicht gehört; die beiden aus Palästina stammenden Belege Dan 7,13 und 1QGenApok 21,13 gehen auf Beeinflussung des Reichsaramäischen durch die dortige Umgangssprache, der aus Georgien stammende Beleg Armazi-Inschrift 9 auf ein unbekanntes Gebiet mit entsprechender Umgangssprache zurück, dem der Schreiber entstammte (34). Auf das Konto syrisch-umgangssprachlichen Einflusses gehe auch das Vorkommen im jüngeren Mandäisch, mit dem das Wort ins Gebiet zwischen Harran und Nisibis und von da in den babylonischen Raum gewandert sei (27–29).

Über die „Wort"-Geschichte soll die Herkunft des „Wortes" gefunden werden. „Da das thematisierte Wort nicht gemeinaramäisch ist, ist eine Entstehung unter Aramäern in der Zeit vor der aramäischen Besiedelung Syriens unwahrscheinlich, sondern es wird in der Zeit zwischen dem 14. Jahrhundert v. Chr. und dem Zeitpunkt des ersten Beleges, dem 8. Jahrhundert v. Chr., in den aramäischen Sprachschatz des syrischen Raumes auf noch zu klärendem Wege eingegangen sein" (36). Die geographische Eingrenzung führt auf das Ugaritische, das als eigener (also nicht „kanaanäischer") Sprachtypus verstanden wird, der auch außersemitische Elemente enthalten habe. Dort ist das Wort *bnš* „Angestellter" belegt,[1] das in seinem Konsonantenbestand als **bnnš* anzusetzen sei (46). Der zweite Bestandteil dieses Wortes sei am ehesten von ugar. *unt*/akk. *unuššu* „Frondienst" abzuleiten. Die Lautverschiedenheit sei so zu erklären, daß das Wort auch im Hurritischen heimisch gewesen war; es sei dorthin entweder aus einer anderen vorsemitischen Sprache oder aus dem Semitischen entlehnt und von dort ins Semitische entweder neuentlehnt oder rückentlehnt worden (49). Vokalisiert wäre einschließlich des ersten Wortbestandteils **bun 'unuššu* anzusetzen, was wie *'nt/'nš* ins Lehnswesen weise und als Standesbezeichnung anzusprechen sei. Die Aramäer, die das Gebiet seit dem 14. Jh. v. Chr. besiedelten, hätten das Wort in der „voraramäischen"[2] Kultursprache vorgefunden. Bei der Rezeption sei es an die im Aramäischen für Berufsbezeichnungen geläufige Nominalbildung angeglichen, also zu **bannāš* umgebildet worden. Regressive Dissimilation, wie sie von *mm* zu *rm* nachgewiesen ist, sei auch für *nn* anzunehmen (53–56). Alles Weitere, also der Weg von *brnš* zu *br'nš* usw., ist dann „pseudoetymologische"[3] Umsetzung. Die umgangssprachliche morphologisch geschlossene vierradikalige Einheit machte

[1] So nach J. Aistleitner, Wörterbuch der ugaritischen Sprache (Ber. Akad. Leipzig 106,3), Berlin 1963, Nr. 539. Aistleitner gibt jedoch, zu seinem Bedeutungssatz gar nicht passend, eine doch wohl etymologisch gemeinte Ableitung *bn* + *nš* „Menschensohn", denkt beim zweiten Element also wohl nicht an sein Nr. 325 *unt*/**'nš* „Frondienst", sondern an sein Nr. 318 *anš* sich „ermannen", *nš* „Mensch, Mann".

[2] Dieser Ausdruck S. 53, Abs. 2, Z. 1; S. 48 Z. 3f dafür „vorsemitisch"; S. 58, Z. 5 „voraramäisch semitisch". W. v. Soden, Akkadisches Handwörterbuch, Lfg. 15, Wiesbaden 1979, S. 1422: „churritisches Fremdwort?".

[3] „Dieser Ausdruck gilt nicht für die erste, sondern für die zweite Stufe der Umsetzung. Die erste war etymologisch richtig: Als die altaramäischen Schreiber, die in Phönizien ausgebildet waren und von daher das kanaanäische Etymon *'nš* „Frondienst" gekannt haben können, das Aramäische orthographisch zu erfassen hatten, dürften sie *brnš* mit jenem Etymon noch richtig zusammengestellt und in diesem Sinn *br 'nš* geschrieben haben. Erst in späterer Zeit, als man bis ins Reichsaramäische hinein mechanisch *br 'nš* schrieb, aber seine ursprüngliche Herleitung nicht mehr kannte, sondern an das Homonym *'nš* „Mensch" dachte, wurde die richtige etymologische Schreibung zu einer pseudoetymologischen." Zur Herkunft dieser Erläuterung S. Anm. 4.

den anderen Wortgestalten Platz, wobei die altaramäische Orthographie eine mitbestimmende Rolle spielte. Von da aus ergeben sich orthographische Verwilderungen im Syrischen und verschiedene Übersetzungen ins Griechische (57–77). Ein inneraramäisches etymologisches Verständnis des Wortgebildes *brnš* werde auch durch das hebräische *bn 'dm* nicht nahegelegt; dies sei eine völlig eigenständige, in seiner Bedeutung mit der Endinterpretation von *brnš* zufällig zusammenfallende, aber damit ursprünglich nicht zusammenhängende Prägung (69–71, 78–88).

Zu Beginn der „Semasiologischen Studie", auf die der Leser nunmehr in Spannung versetzt ist, stellt K. fest, daß die bisherige Verkennung der morphologischen Geschichte des Wortes vom nie in Frage gestellten Ansatz einer Grundbedeutung „Mensch" geleitet war (91–97). Demgegenüber sei die Bedeutungsgeschichte des Wortes etwa folgendermaßen verlaufen: Im Ugaritischen, wo ein Bedeutungsstand zuerst greifbar wird, war der *bnš* ein „(Königs)vasall", der Land zu Lehen erhalten hatte und dafür zu Diensten verpflichtet war. Daneben ergaben sich Bedeutungen „Königspächter" und „(unbelehnter) Vasall" (98–110). Alle drei Bedeutungen blieben bei Entlehnung ins Aramäische erhalten. Aber die veränderten sozialen Verhältnisse im aramäischen Staatswesen führen außerdem zu einer Bedeutung „Vasallenkönig", der unter einem Oberkönig gestanden habe (113–115 aufgrund von Sfire III 16). Daneben steht die Bedeutung „Mensch" im gesamten Syrischen; die Entwicklung – wenn es denn eine solche gab, C. C. –, die zu dieser Bedeutung führte, läßt sich nicht rekonstruieren (115–119).

In Palästina hingegen lassen sich vier „abgeleitete" und zwei „übertragene" Bedeutungen feststellen. Die „abgeleiteten" führen von „Königsvasall" auf „Gutsherr", „Kapitaleigner", „Schuldherr" oder „Gläubiger" und „Vermögender" (120–132), von „Königspächter" auf „Kleinbauer" (132–135), von „unbelehnter Vasall" auf „Krämer" (135–138) und von „Vasall(enkönig)" auf „(untergeordneter) Landesherr", „Herr" für verschiedene Mitglieder des Beamtenstandes und schließlich sogar „Bürger" (138–145). Die „übertragenen" Bedeutungen führen von „(Königs)vasall" auf „Seher" (vielleicht aufgrund struktureller Entsprechung im Ermächtigungsverhältnis zwischen dem König und seinem Vasallen und einem Gott und seinem Seher), „Prophet" (Entsprechung von *nbj'* Num 12,7 im Fragmententargum dazu) und „Lehrverwalter" (145–152) und von „Königspächter" auf „Kultgenosse" (152–158). Schließlich wird noch gezeigt, daß sich das Bedeutungsmoment der Verfügungsberechtigung bei *brnš* im wesentlichen mit der rechtmäßigen Bevollmächtigung des κύριος der Koinē deckt, sodaß von dort auch die Bedeutung „Vormund", „Sklavenherr", „Bevollmächtigter" und „Herr" für *brnš* entlehnt werden konnte (158–164).

Abschließend werden die Entlehnungen des Wortes in der ostaramäischen Bedeutung (d. h. „Mensch" als Kollektivbegriff, im Sinne eines lebendigen oder toten σῶμα und in pronominalisierter Verwendung) außerhalb Syriens ins Westaramäische und Mandäische sowie die westaramäischen Bedeutungsspuren im Reichsaramäischen Georgiens, im Jüdisch-Babylonischen sowie im Mandäischen untersucht (165–182).

Es fällt schwer, auf die zahlreichen Probleme, die K. aufwirft, in einer Rezension einzugehen, die nur einen Bruchteil der Länge seines Bd I haben darf. So bewundernswert der Umgang mit einem gewaltigen Material, so beneidenswert die Gelehrsamkeit von K. ist, es bleibt noch manches widersprüchlich, undeutlich, vorläufig, oder es setzt Untersuchungen voraus, die erst noch kommen sollen. Da eine kurze Kritik dem Reichtum und der Bedeutsamkeit dieser Arbeit nicht gerecht würde, sei hier der ungewöhnliche Weg beschritten, daß die wichtigsten Einwände, die der Rezensent hatte, zusammen mit den Antworten des Autors mitgeteilt werden.[4]

Einwand: Aus der Tatsache, daß das Samaritische, das im Memar Marqah und in TgSamGen 9,6 (A) die determinierte Form *brnšh* hat, in TgSamNum 23,19 (N, B u. A) *br'nš* und *br'nš'* als Übersetzung von *bn 'dm* gebraucht, ist nicht der weitgehende Schluß zu ziehen, daß Weiterverwendung von Umgangssprachgebrauch und pseudoetymologische Umsetzung, wenn es schon zwei völlig verschiedene Phänomene sind, auch in ihren Endresultaten nichts miteinander zu tun haben sollen (I, S. 71).

Antwort: Da in der samaritischen Orthographie *brnš* ausschließlich vierradikalig geschrieben wird, wird es dem Schreiber wie auch dem späteren Leser ganz bewußt gewesen sein, daß hier *brnšh* – das gängige Wort der Umgangssprache – steht, dort ein Gebilde, das als *br'nš* im Samaritanischen „Sohn eines Menschen" heißen muß. Innerhalb des Samaritanischen sehe ich keinen Grund, daß man die beiden Erscheinungen auch im Endresultat überhaupt vermengen sollte. Daß allerdings im Reichsaramäischen, wo *brnš* pseudoetymologisch umgesetzt als *br'nš* und gleichzeitig *bn'dm* übersetzt als *br'nš* nebeneinander erscheinen könnten, ein späterer Leser die beiden Erscheinungen in eins werfen konnte, ist natürlich möglich. Dieser spätere Leser wäre, wenn ihm die verschiedene Herkunft der beiden Gebilde nicht mehr bewußt gewesen wäre, nicht mehr in der Lage gewesen, den ihm vorliegenden Text sachgemäß zu verstehen. Wenn „Endresultat" die Lage dieses späteren Lesers bezeichnen soll, wäre natürlich ein Mißverständnis des Textes durch ihn als jederzeit möglich anzunehmen.

Einwand: Wo gibt es ein semitisches *bun* (so, ohne *), und was bedeutet es (I, S. 99)?

Antwort: Meine Darstellung ist unzulässig vereinfachend. Jede Deutung von *bnš*, die davon ausgeht, daß eine Zusammensetzung von *bn* „Sohn" mit einem zweiten Element vorliegt, steht vor dem Problem, daß die akkadische Umschrift die Vokalisierung *bun-* für die erste Silbe belegt. Dieses Problem besteht für die Ableitung von Aistleitner genau so wie für die meine. Man kann dies so erklären, daß entweder *bn* schon vor der Zusammensetzung als *bun* gelautet hat, oder aber die Vokalisierung *bun* erst als sekundäre Lautentwicklung innerhalb der Zusammensetzung entstanden ist. Ihre Kritik ist berechtigt: meine Formulierung ist viel zu apodiktisch.

Einwand: Wo sind die vorgeprägten Bedeutungen „(Königs)vasall", „Königspächter" und „(unbelehnter) Vasall" in Palästina um die Mitte des 1. Jh. v. Chr. zu erschließen (I, S. 111, Anm. 85)?

Antwort: Meine Darstellung der palästinischen Bedeutungen auf S. 120–132.135–138.152–158 versucht die (von mir in Anspruch genommenen) palästinischen Bedeutungen von *brnš* nach ihrer genealogischen Entstehung anzuordnen. Die Belege selbst sind natürlich gleichzeitig. Ich meine aber aus logischen Gründen zeigen zu können, daß bestimmte Bedeutungen von anderen vorausgesetzt sind, d. h. daß bestimmte Bedeutungen älter sind als andere. Die ältesten palästinischen Bedeutungen sind nur aus der Logik der Genealogie der palästinischen Bedeutungen zu erschließen. Ich meine, daß die zum Vorschein kommende Kontinuität zwischen den ugaritischen und den palästinischen Bedeutungen zu dieser These berechtigt.

Einwand: Woher kommt das ostaramäische *brnš* mit der genuinen Bedeutung „Mensch" (116), bzw. wie kommt es zu dieser genuinen Bedeutung?

Antwort: S. 116 Anm. 104 stelle ich eine Vermutung über die Bedeutungsentwicklung in Syrien auf, die mir am wahrscheinlichsten erscheint. Ich gehe davon aus, daß eine Bedeutungsverschiebung von „Herr"[5] zu „Mensch" stattgefunden hat. Eine solche Degradierung einer Bezeichnung für einen Menschen ist häufig in verschiedenen Sprachen belegt. Man denkt zum Beispiel an mittelhochdeutsches *frouwe* „Herrin" als Bezeichnung eines Mitgliedes des Adelsstandes, die im Neuhochdeutschen zu *Frau* „erwachsene weibliche Person" ohne Rücksicht auf den gesellschaftlichen Stand geworden ist. „Herr" zu „Mensch" wäre abgesehen von der geschlechtsspezifischen Bestimmung von *frouwe* und *Frau* eine ziemlich genaue Parallele. Man muß sich im Klaren sein, daß für einen Zeitraum von etwa neun Jahrhunderten keine Belege aus Syrien erhalten sind.

Einwand: Wenn das ostaramäische *brnš* „Mensch" in vermutlich seleukidischer Zeit in Palästina „mit dem westaramäischen *brnš* in seiner ausgebildeten Bedeutungsvielfalt zusammentraf" (I, S. 164) – handelt es sich tatsächlich um heterogene Wörter, die nun als Homonyme nebeneinander stehen?

Antwort: Meine Formulierung ist irreführend. Es geht mir in der ganzen Studie ausschließlich um die Bedeutung des einen homogenen Wortes. Wenn ich an dieser Stelle von ost- und westaramäischem *brnš* rede, meine ich natürlich dasselbe Wort einmal in der ostaramäischen und einmal in der westaramäischen Bedeutung.

Einwand: Es ist nicht erwiesen, daß das Wort erst von Syrien ausgehend in Palästina in der Umgangssprache geläufig wurde (I, S. 177). Wieso es dann sogar als „Westaramaismus" bezeichnet wird, bleibt rätselhaft, und daß es als solcher sogar im Jüdisch-Babylonischen anzusprechen sei, das doch Syrien viel näher liegt, ist ganz unwahrscheinlich (I, S. 179–181; S. 178 Anm. 375 erwägen Sie selbst, daß „Teile von Syrien und Palästina hinsichtlich der Bedeutung von *brnš* eine sprachliche Einheit gebildet haben").

Antwort: Wie stellen Sie sich den Vorgang der sprachlichen Aramaisierung Palästinas vor? Das Wort *brnš* gehörte zum Bestand des Aramäischen in Syrien, bevor man in Palästina aramäisch sprach. Wenn nicht aus Syrien, woher kam das Aramäische und das Wort *brnš* nach Palästina? (Soviel zu Ihrem ersten Satz.) Daß ich von „Westaramaismus" rede, ist wie ich zum vorigen Einwand sagte, irreführend. Auch hier geht es mir nur um die Bedeutung des einen Wortes. Es gab (nach Kearns) in der späteren Zeit – will sagen: nachchristlichen Zeit – eine identifizierbare ostaramäische Bedeutung von *brnš*, nämlich „Mensch", und mehrere verwandte westaramäische Bedeutungen von *brnš*. Wenn ich zum Beispiel in den jüdisch-babylonischen Zauberschaleninschriften meine, die westaramäische und nicht die ostaramäische Bedeutung begründen zu können, scheint mir die Herkunft

[4] Briefe von Kearns vom 28. 2. und 5. 3. 1981 enthalten ausführliche Antworten auf Fragen von mir. Von diesen Erläuterungen mache ich mit freundlicher Erlaubnis des Vf.s Gebrauch, wenn keine Fundstelle in den Büchern angegeben ist. Für seine kollegiale und lehrreiche Korrespondenz bin ich Kearns zu vielem Dank verpflichtet.

[5] „Herr" soll seinerseits durch Übertragung von „(Königs)vasall" auf die Mitglieder einer breiteren Schicht der oberen Gesellschaftsstände entstanden sein (C. C.).

des Wortes in dieser Bedeutung aus Palästina als die einfachste Annahme, besonders dann, wenn man weiß, daß es ein reges Hin-und-Her von Juden zwischen Palästina und Babylonien gegeben hat. Ich meine wahrscheinlich gemacht zu haben, daß der *brnš* in den Zauberschalen-inschriften der Dämon ist, der als „Herr/Machthaber" bezeichnet wird; wenn allerdings man meinen würde, daß der *brnš* in diesen Inschriften ein Mensch ist und die Bedeutung von *brnš* daher als „Mensch" anzusetzen wäre, dann müßte man, wie auch Sie tun, fragen, ob nicht der Gebrauch von *brnš* in der jüdisch-babylonischen Zaubersprache aus Syrien stammt.

Einwand: Der Bedeutungsansatz „Mensch" ist nicht nur eine morphologische Konsequenz aus der Lexikographie (zu I, S. 9–15). Diese kann sich immerhin an das Syrische halten (und auch an das, was sogar nach Kearns später „Mensch" hieß).

Antwort: Sie haben ganz recht. Ich war außerstande, eine Geschichte der aramäischen Lexikographie vom Altertum über die Renaissance bis in die Neuzeit zu schreiben. Daß die Entwicklung[6] vom syrischen *brnš* ausging und deswegen von den Anfängen der abendländischen Lexikographie an *brnš* als „Mensch" gedeutet wurde, ist sicherlich richtig. Ich mußte einfach irgendwo einsetzen und habe es vielleicht ungeschickt getan.

Einwand: Es besteht ein Widerspruch: Einerseits ist eine Entstehung des Wortes unter Aramäern nach Kearns unwahrscheinlich – es wäre dann ein Lehnwort, das dort mit Dissimilation *nn* > *rn* eine andere Gestalt annahm. Andererseits soll es ins Aramäische pseudoetymologisch umgesetzt worden sein – also muß es im Aramäischen doch ein Etymon gegeben haben, auf welches hin diese pseudologische Umsetzung erfolgte.

Antwort: Sie haben ganz recht, daß die Umsetzung von *brnš* in *br'nš* in der Orthographie ein bekanntes Etymon fordert. Ich habe S. 57–59 eine Hypothese aufgestellt. Das ugaritisch belegte Wort *unṯ* hätte in kanaanäischen Sprachschichten die Lautung *'nš* haben müssen. Ich habe hypothetisch angenommen, daß in kanaanäischen Schichten in Syrien dieses Wort *'nš* „Frondienst" bis zumindest in das 8. Jahrhundert erhalten geblieben ist ... Ich habe damals, als ich schrieb, nicht gemerkt, daß meine Hypothese beweisbar ist. Nach HThR 64, 1971, S. 257–259, und UF 8, 1976, S. 449, ist das kanaanäische *'nwš* „Frondienst" bis in die persische Zeit noch (durch Hebräisch belegt) bekannt gewesen.[7] Damit ist zumindest die Möglichkeit, daß die altaramäischen Schreiber dieses Etymon gekannt haben könnten, bewiesen. Aus diesem Vorhandensein von hebräischem *'nwš* „Frondienst" muß ich meine Beurteilung von *bn 'nwš* Ps 144,3 revidieren. Dieses Gebilde hat mit einer *pseudo*-etymologischen Umsetzung nichts zu tun, sondern ist sicherlich etymologisch richtig *bn* „Sohn" und *'nwš* „Frondienst". Es bleibt natürlich ein Aramaismus. – Wenn mein jetziges Urteil über Ps 144,3 richtig ist, nämlich daß *bn 'nwš* „Sohn des Frondienstes"/„Vasall" bedeutet, wäre das Nebeneinander von diesem und *bn 'dm* „Sohn eines Menschen" im Hebräischen ein weiteres Indiz für die semantische Unterscheidung der beiden Begrffe.

Einwand: Es ist die Frage, ob das Etymon „Mensch", einschließlich der Möglichkeit, seinen halbkollektiven Charakter durch vorgesetztes „Sohn von" zu individuieren, dann nicht so bedeutungsbestimmend blieb, daß die Bedeutung des älteren *bun unuššu* sowie die von da ausgehenden oder übertragenen Bedeutungen ganz uninteressant werden.

Antwort: Das ursprüngliche Etymon war nicht „Mensch", sondern „Frondienst". Daß man im Reichsaramäischen und im Einflußbereich der reichsaramäischen Orthographie *br 'nš* sekundär und fälschlich mit *'nš* „Mensch" gleichsetzte, ist (außerhalb des Syrischen, wo die Lage wegen der syrischen Bedeutung des Wortes anders war) eine sehr seltene und rein orthographische Erscheinung. Daß die palästinische Umgangssprache sehr stark von der verschraubten Orthographie einzelner reichsaramäischer Schreiber beeinflußt war, bezweifle ich.

Einwand: Wenn es eine gutaramäische Nominalbildung *bannāš* gab, warum genügte sie nicht als Endstufe einer Entlehnung und Angleichung? Warum mußte von da aus nochmals Dissimilation (*brnš*), und danach noch pseudoetymologische Umsetzung erfolgen?

Antwort: Die gutaramäische Nominalbildung *bannāš* genügte wohl einige Hunderte von Jahren als Endstufe der Entlehnung, d. h. es lag sicherlich zwischen der Entlehnung und der Dissimilation ein Zeitraum von einigen Hunderten von Jahren. Warum man in der Aussprache dissimiliert, ist wohl schwer logisch zu erklären; es ist sicherlich ein lautlich bedingter Automatismus. Man brauchte ja auch nicht in dem sehr alten Stadtnamen Damascus eine Dissimilation vorzunehmen, man hat es dennoch getan. Die pseudoetymologische Umsetzung darf man nicht in den Rahmen der lautlichen Entwicklung des Wortes stellen. Diese war ausschließlich eine orthographische Erscheinung, die keine Auswirkung auf die gesprochene Sprache hatte, und dazu eine sehr vereinzelt auftretende. Sie trat nämlich nur im Reichsaramäischen und in vom Reichsaramäischen beeinflußten Orthographien auf.

Einwand: Ist es wirklich ein Zufall, daß es *bn 'dm* neben einem angeblich strukturell und etymologisch ganz heterogenen *br 'nš* gibt? Die Bezeugungen der Bedeutung „Mensch" im Hebräischen und im gesamten Syrischen sind so gewichtig – und umso gewichtiger, als sie weit auseinander liegen –, daß daneben die Nichtbezeugung im Westaramäischen und das Weiterwirken der Bedeutungen, Ableitungen und Übertragungen von *bun unuššu* usw., selbst wenn sie in einzelnen Fällen plausibel sind, unerheblich werden (zu I, S. 69–71, 78–82).

Antwort: Wie behandelt man Zufall in der Geschichte? So ganz entsprechend sind *bn 'dm* und *br 'nš* nicht, wenn man funktionell fragt. *bn 'dm* ist nur poetisch gebraucht; man hat im Hebräischen anscheinend keine Veranlassung gehabt, eine solche Formulierung in der prosaischen Alltagssprache zu benutzen. *brnš* ist dagegen ein Alltagswort. Die einzige Möglichkeit, die ich wußte, um die Frage Zufall oder nicht zu beantworten, war zu fragen, ob man im Altertum eine Entsprechung zwischen den beiden Begriffen empfand. So weit ich sehen kann, ist niemand in Palästina auf die Idee gekommen, *bn 'dm* und *brnš* gleichzusetzen. Für mich stellt sich die Frage allerdings umgekehrt. Wenn meine zeitliche Anordnung der Übersetzungen stimmt (altkanaanäisch – aramäisch – späthebräisch), wird *b'l* mit *brnš* und *brnš* mit *'dwn* übersetzt (siehe die Vorrede). Da *b'l* und *'dwn* semantisch gleichwertig sind, will man es als Zufall einordnen, daß man *b'l* „Herr" fälschlich als *brnš* „Mensch" übersetzte und Jahrhunderte später *brnš* „Mensch" fälschlich ausgerechnet mit *'dwn* „Herr" wiedergab? Die Wissenschaft hat immer davon auszugehen, daß die einfachste Lösung die wahrscheinlichste ist. Die Ausführlichkeit meiner Darstellung stammt daher, daß das Problem so vielschichtig ist und daß es, wenn man genau hinschaut, so viele Unstimmigkeiten gibt. Unter diesen Umständen meine ich, daß der oberflächliche Vergleich zwischen *bn 'dm* und *br 'nš* als Beweis nicht genügt. –

Endgültige Stellungnahmen müssen künftigen Diskussionen vorbehalten bleiben. Dabei kommt es entscheidend auf die Frage an, ob, wenn schon aus „Sohn des Frondienstes" über „(Königs)-vasall" und „Herr" oder wie auch immer die Bedeutung „Mensch" entstanden sein kann, von daher diese Bedeutung sich auch für *'n(w)š* allein, also ohne *br*, erklärt. Das Material dazu ist gewaltig. Aber schon wenn man sich auf die nordwestsemitischen Texte konzentriert[8] – von wo aus zu untersuchen wäre, ob das Wort ins Aramäische, besonders ins Westaramäische, einging –, drängt sich der Verdacht auf, daß die Bedeutung „Mensch" für *'n(w)š* von Anfang an auch eine genuine war, daß also in *'nwš* „Frondienst" ein unerhörtes Homonym vorliegt. Wie immer dem sei, K. hat einer ganzen Forschergeneration neue Fragen gestellt, wie es in solcher Qualität selten geschieht. Dafür gebührt ihm Respekt und Dank.

Berlin Carsten Colpe

[6] Sc. des Bekanntwerdens in der neuzeitlichen Wissenschaft (C. C.).

[7] D. R. Hillers, A Hebrew Cognate of unnuššu/'unṯ in Is 33,8, in: Harvard Theological Review 64, 1971, S. 257–259, liest *ḥaper berit ma'os 'adim lo' ḥašob 'enoš* und übersetzt „Covenants are broken, pacts are repudiated, land-tax is disregarded". O. Loretz, Zu ug. unṯ und he. 'n(w)š, in: Ugaritische Forschungen 8, 1976, S. 449 lehnt die Vokalisierung der Verben als infinitivi absoluti ab, klammert *m's* als Randnotiz ein, liest das *'arim* „Städte" des MT wie Frühere als *'edim* und übersetzt: „Er bricht den Vertrag mit Zeugen, mißachtet Männer." Loretz stimmt jedoch M. Tsevat zu, der *'n(w)š/unṯ* in 1. Kön 10,15 erkannt hat, und fügt als weiteren Beleg *ḥrṭ 'nwš* „Griffel der Last (= der Lästiges aufschreibt)" in Jes 8,1 hinzu. Duhm hatte dort „Volksschrift" übersetzt. Vielleicht könnte man jetzt auch „Steuergriffel" sagen (C. C.).

[8] Man nehme unter diesen nur die Inschriften nach Ch.-F. Jean, Dictionnaire des inscriptions Sémitiques de l'ouest, Leiden 1965, S. 19 s. v. *'nš* (dort auch Schreibungen *'nwš*).

Malherbe, Abraham J.: **The Cynic Epistles.** A Study Edition. – (Missoula, Montana): Scholars Press VII, 334 S., 1977 (Society of Biblical Literature Sources for Biblical Study 12), kart.

Vorgelegt wird hier eine griechisch-englische Studienausgabe und Auswahl der sog. Kynikerbriefe. Eine umfassende Sammlung aller einschlägigen Texte – freilich ebenso ohne kritischen Apparat und mit lateinischer Übersetzung – findet sich bei R. Hercher, Epistolographi Graeci (Paris 1873, Nachdruck 1965). Für den Neutestamentler sind diese Briefe von sehr großer Bedeutung: Die sogenannte „kynisch-stoische Diatribe" ist zumeist nur in schemenhaften Umrissen bekannt. Sofern überhaupt Quellen konsultiert werden (die dann von Kommentar zu Kommentar abgeschrieben werden), stammen sie fast ausschließlich aus Dio Chrysostomus und Epiktet (vereinzelt noch aus Musonius Rufus); diese sind jedoch unter deutlichem Einfluß der Stoa. Was „Kynismus" selbst ist, wird höchstens an Zipfelchen aus Lukian greifbar; das Material bei Diogenes Laertius ist in der Regel nur anekdotenhaft, und Julians Schriften über die Kyniker entstammen einer späteren Epoche. – Diese kynischen Briefe gehören zu den vernachlässig-

ten Quellen, und das zu Unrecht. Zu einer Zeit, da man – vor allem in den USA – das formgeschichtliche Interesse an der Briefliteratur im allgemeinen erneuert, sind diese Texte auch als Briefe von höchster Bedeutung. Man lese nur einmal aufmerksam die in diesem Corpus bewahrten Sokratesbriefe, um zu ermessen, welche Bedeutung das lebendige Vorbild des briefschreibenden Philosophen für seine Adressaten hat. Das gilt also nicht nur für Seneca, wie H. Cancik gezeigt hat, es gilt für Paulus in 1 Thess (besonders) und für andere Philosophen auch. – Bedeutung haben diese Briefe auch, weil sie die verschiedensten Richtungen innerhalb der kynischen Bewegung sichtbar werden lassen, die von rigoroser Strenge bis zu kritischer Anpassung reichen. Theologisch ist das alles für das NT wichtig: In welchem Verhältnis steht der kritische Weltverzicht der Kyniker (insbesondere wenn sie Wanderprediger sind) zum eschatologisch motivierten (ist das wirklich immer so?) der Jünger Jesu und der Apostel Christi?

Die Studienausgabe unterscheidet fünf Gruppen von Briefen, zu denen jeweils eine kurze Einleitung geboten wird: 1. Die Briefe des Anacharsis (entstanden zwischen 300 und 250 v. Chr.). 2. Die Briefe des Krates (entstanden zwischen dem 1. Jh. vor und dem 3. Jh. nach Chr.; enge Beziehungen zu den Diogenesbriefen). 3. Die Briefe des Diogenes (verschiedene Gruppen, entstanden zwischen dem 1. Jh. vor und dem 3., z. T. sogar dem 4. Jh. nach Chr.). Brief 38 wurde z. T. für jüdisch-christlich gehalten. Aus anekdotenhaftem Material wird hier eine Briefliteratur geschaffen. 4. Die Briefe des Heraklit (aus dem 1. Jh. v. Chr., ausgenommen Brief 3; nicht jüdischen Charakters, wie Bernays annahm). 5. Die Briefe des Sokrates und der Sokratiker (um 200 n. Chr.; teilweise Diatribe in Briefform; Harmonisierung von rigoristischem und hedonistischem Kynismus).

Der Wert dieser Ausgabe liegt darin, daß diese Literatur zu günstigem Preis und in einer modernen Sprache dem Leser erschlossen wird. Von größtem Wert sind die zahlreichen weiterführenden Literaturangaben in der Einleitung zu den einzelnen Briefgruppen. So bleibt zu hoffen, daß dieses Buch mit dazu beiträgt, nicht nur Privatbriefe, sondern endlich auch einmal Philosophenbriefe mit den frühchristlichen Texten zu vergleichen.

Heidelberg Klaus Berger

Klausner, Joseph: **Von Jesus zu Paulus.** Übers. aus dem Hebräischen unter Mitwirkung des Vf. von Friedrich Thieberger. – (Königstein/Ts.): Jüdischer Verlag im Athenäum 1980. 575 S. Ln DM 68.–

Die Besprechung kann auf die kritische Würdigung der ersten Auflage durch W. G. Kümmel (Judaica 4 [1948/49], 1–35) zurückgreifen und darauf aufbauend einige grundsätzliche Fragen aufzeigen. Eine kurze Darstellung der Gedankenführung soll vorausgeschickt werden.

K. beginnt sein Werk mit der von J. Wellhausen übernommenen, freilich einseitig überzeichneten These: „Jesus war kein Christ – er war Jude", die judenchristliche Gemeinde in Jerusalem und Palästina gehöre trotz der versponnenen Messiasideologie noch voll und ganz in den gesamtjüdischen Rahmen, erst Paulus, der Diasporajude, hätte es zum Bruch getrieben und das Christentum ins Leben gerufen.

Im ersten Teil des Buches versucht der Autor in einer geistes- und zeitgeschichtlichen Analyse die Voraussetzungen für das entstehende Christentum aufzuzeigen: Die jüdische Diaspora, die „geistlich zerrissen und schwankend zwischen Judentum und Heidentum" (275) gestanden habe, sei Nährboden und Katalysator des aufkommenden Christentums gewesen. K. bietet wertvolle religionsgeschichtliche Abhandlungen über die Situation des Heidentums zur Zeit der Entstehung des Christentums und über die jüdisch-hellenistische Geisteswelt, die einen breiten literarischen Niederschlag in der Weisheit Salomos, im 4. Makkabäerbuch, in den Sibyllinen und bei Philo gefunden hat. Als eigentliche Quelle für die Geschichte des Urchristentums, speziell für die paulinische Richtung, werden Apostelgeschichte und die Paulusbriefe kurz und, wie noch zu zeigen sein wird, unzulänglich behandelt.

In der Darstellung der christlichen Gemeinde vor Paulus hält sich der Autor an vorgefertigte Klischees: Der Jenseitsglaube geht zurück auf Maria Magdalena und Simon-Kefa (Petrus), einen verträumten, gutmütigen, unbeständigen Phantasten. Ein fruchtbarer Nährboden sei das entwurzelte Diasporajudentum gewesen. Phänomene wie Zungenreden in Jerusalem (Pfingsten) und Korinth und andere pneumatische Äußerungen seien Ausdruck einer psychopathologischen Hysterie. Die für die christliche Gemeinschaft typischen Lebensformen: Taufe, Abendmahl, gemeinsames Gebet, Gütergemeinschaft seien auf den aszetischen Lebensstil des Herrenbruders Jakobus zurückzuführen. Da die Nazarenersekte sich selbst als Bestandteil des Judentums verstanden habe, sei es selbstverständlich, daß Bekehrung nur über das jüdische Gesetz mit Beschneidung und den rigorosen Satzungen möglich gewesen wäre.

Die entscheidende Frage des Buches – Wie konnte es zu der vom Judentum losgelösten eigenständigen Organisation der Kirche und zum christlichen Dogma kommen? – spitzt sich auf die Persönlichkeitsentwicklung des Diasporajuden Paulus zu. K. bietet eine ausführliche Darstellung der Lebensgeschichte des Saulus von seiner Bekehrung bis zum Tode in Rom. Das Damaskuserlebnis ist nach seiner Deutung das Ergebnis jahrelanger quälender Auseinandersetzungen mit seiner eigenen Vorgeschichte, hinzu kämen Erinnerungen an die Steinigung des Stephanus, ferner pragmatische Überlegungen über den besten Weg zur Proselytengewinnung (vielleicht ohne Beschneidung) und vor allem eine krankhafte Veranlagung, die ihn zu visionären Erlebnissen disponierte. Paulus hätte unter epileptischen Anfällen gelitten, als Beleg müssen 2 Kor 12,7 und Gal 4,13ff herhalten.

Die Zeichnung der weiteren Stationen des Paulusweges orientieren sich an der Apostelgeschichte und an den Angaben der Briefe, die eigenwillig und unkritisch kombiniert werden. Von besonderem Interesse ist naturgemäß die Darstellung der für jüdisches Verständnis provozierenden Lehre des Paulus. K. beruft sich auf Voraussetzungen, die in der persönlichen Geschichte des Apostels und in der allgemeinen religiösen Situation des zeitgenössischen Judentums und Heidentums gegeben sind. Unjüdische Voraussetzungen hätten fast zwangsläufig eine Lehre, „die nicht nur nicht Judentum, sondern Antijudentum war – ein vollständiger Gegensatz zum Judentum" (414) – entstehen lassen.

Auf die paulinischen Vorstellungen von Endzeit und Wiederkunft Jesu, von Ethik, Gesellschaft (Staat, Kaiser, die Stellung der Frau, Sklaven, Ehe, Familie), Anthropologie, konkret: Körper und Geist, Christusmystik, Aufhebung des Gesetzes und der Zeremonialvorschriften, Sündenverfallenheit des Menschen und ähnliches kann hier nicht eingegangen werden.

K. sieht vieles richtig, er zeigt Probleme auf, die von christlichen Theologen nur unscharf oder gar nicht dargestellt worden sind, insgesamt aber kommt man nicht umhin, von einer Verzerrung sprechen zu müssen. Woran liegt das?

Vielleicht ergibt sich die Antwort aus einigen charakteristischen Merkmalen und Merkwürdigkeiten der Argumentation des Autors:

1. Da ist zunächst die unkritische Quellenbenutzung, die zu phantastischen Konstruktionen führt.

Ein gewisser Widerspruch zeigt sich in der Einstellung zur Apostelgeschichte, deren Vf. Lukas ganz selbstverständlich als Paulusschüler und damit auch als Zeuge der Paulusreisen in Anspruch genommen wird. Daß die Ergebnisse der modernen Acta- und Paulusforschung in der 2. Aufl. des Werkes nicht verwertet sind, ist zu bedauern. Kuriositäten am Rande sind die falsche Auswertung von Mk 14,28 und 16,7 für die Ersterscheinung des Auferstandenen vor Petrus und die Verwechslung von Matthias (Apg 1,25) und Matthäus (257). Es erstaunt, wie unbekümmert der Autor nach Maßgabe persönlicher Einschätzungen die angeblich zuverlässige Apostelgeschichte korrigiert, etwa in der Gleichsetzung der Apg 11,27ff und 15,1ff erwähnten Jerusalembesuche mit der Absicht, die paulusfreundliche Entscheidung des Jerusalemer Konventes und die ihm dort zugestandene Freiheit als Ergebnis eines Handels oder einer Schwäche für das Geld hinzustellen: „Der Mensch, auch der fromme, ist eben nur ein schwaches Wesen ..." (343). Völlig aus der Luft gegriffen ist die Ansetzung des sogenannten antiochenischen Zwischenfalls (Gal 2,11ff) vor dem Apostelkonzil. Abwegig die Vermutung, Paulus habe den Stephanus vor dem Hohen Rat angezeigt, ja, er sei bei der Kreuzigung Jesu persönlich anwesend gewesen. Als tendenziös muß vor allem die Rückführung des Auferstehungsglaubens auf die visionären Erlebnisse der Maria Magdalena (in Jerusalem vgl. Joh 20,11–18) und des Petrus in Galiläa (1 Kor 15,5) eingestuft werden. Mehr als fragwürdig sind die Konstruktionen hinsichtlich der frühen Gemeinde in Jerusalem, etwa das politische Verständnis des Messiasglaubens, das Beschneidungspostulat für die bekehrten Heiden, damit zusammenhängend die Rolle des Jakobus und der angeblich überstarke Einfluß der Diasporajuden schon vor dem Apostelkonzil. Die Zahl der phantastischen Fehldeutungen ließe sich noch beliebig fortsetzen, die angeführten Beispiele mögen genügen.

2. Aus der Gesamtkonzeption des Autors resultiert natürlich eine entsprechende negative Bewertung der Persönlichkeit des Paulus.

Besonders ins Auge stechende Beispiele sind die psychologisierende Erklärung der Bekehrung, die Rückführung eines von Paulus selbst als übernatürliches Widerfahrnis dargestellten Ereignisses (Gal 1,15) auf krankhafte Veranlagung, die angeblich angemaßte Zugehörigkeit zum Stamm Benjamin mit der Begründung, der König Saul stamme aus dem gleichen Geschlecht (304f), die Mißdeutung des paulinischen Missionsunternehmens als Aktion zur Schwächung des Judentums im völkischen Sinne, die Unterstellung unlauterer Motive, besonders das „Verschweigen" des Aposteldekrets (Apg 15,28f vgl. Gal 2,6), schließlich auch das vordergründige Psychogramm des Paulus: er sei ein Opportunist und ein Realpolitiker gewesen. Genug der Beispiele.

Der neutrale Historiker wird kaum auf den Einfall kommen, eine religiöse Bewegung wie das Christentum ausschließlich und absolut

auf die psychologischen und intellektuellen Verirrungen einiger weniger kranker Leute zurückzuführen. Dazu bedürfte es schon anderer und gewichtigerer Motive. K. zeigt eben doch, daß er sich – ganz im Widerspruch zu dem im Vorwort angemeldeten Anspruch – von einem massiven „Glaubens-Apriori" leiten läßt.

3. Der eigentliche Schlüssel für die in christlicher Sicht unbefriedigenden, ja verzerrten Paulusdeutungen liegt, wie W. G. Kümmel richtig erkannt hat, in der falschen Einschätzung Jesu und seines Anspruchs:

„Weil Klausner diesen Anspruch Jesu, der endzeitliche Heilsbringer zu sein und damit das Ende der alttestamentlichen Heilsepoche zu bewirken (Luk 16,16), nicht anerkennen k a n n, weil er einen Jesus zeichnen will, der ein großer Lehrer der Ethik i n n e r h a l b des Judentums war, nicht aber der messianische Prophet, der er doch sein wollte, darum muß er den Graben aufreißen zwischen Jesus und Paulus, darum muß ihm Paulus zum Feind des jüdischen Nationalismus werden" (a.a.O. 34).

4. Die jüdische Auseinandersetzung mit Paulus ist in den Jahren seit dem Erscheinen der ersten Auflage weitergegangen und zu differenzierteren Ergebnissen gekommen. Namen wie M. Buber, H. J. Schoeps, L. Baeck, Schalom Ben Chorin, D. Flusser, J. Bloch, R. J. Zwi Werblowsky u. a. sprechen für sich. Auf christlicher Seite sind die Forschungsergebnisse von J. Blank, F. Mußner, M. Barth u. a. zu nennen.

Welchen Sinn hat angesichts einer insgesamt positiven Entwicklung die Neuauflage einer einseitigen und für christliches Empfinden tendenziösen Paulusdarstellung? Vielleicht ist es eine Warnung vor unangebrachter Euphorie. Sicher aber eine Mahnung an die Adresse der christlichen Theologie, sich auf die Wurzel, die sie trägt (Röm 11,18), zu besinnen.

P a d e r b o r n J o s e f E r n s t

Fischer, Karl Martin: **Das Ostergeschehen.** – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht ²1980. 124 S. kart. DM 19.80

Die Thesen F.s, die das Ergebnis seiner Analysen darstellen, gehen dahin, „daß die Auferstehung Jesu aus dem Grab kein historisches Ereignis ist. Historisch sind wohl ekstatische Phänomene wie Christusvisionen, aber auch solche Phänomene sind ja mehrdeutig. Eindeutig kann nur die Auslegung sein, die man diesen Phänomenen gibt. Die Auferstehung aus dem Grab ist schon eine weitere Reflexionsstufe, in der gedeutet wird, auf welche Weise Jesus zum lebendigen Herrn geworden ist. Das Ostergeschehen wird damit in einen bestimmten Deutehorizont gestellt. Ganz allgemein können wir zunächst sagen, daß dieser Deutehorizont die jüdische Apokalyptik ist", womit „zunächst nicht mehr als der religionsgeschichtliche Ort genannt" wird, „aber noch nicht der Sinn, der damit dem Ostergeschehen gegeben ist" (91).

F. fragt, wie und aus welchen Gründen der Glaube an die Auferstehung der Toten in das jüdische Denken eingedrungen ist, und glaubt, dafür seien drei Komponenten entscheidend gewesen: die Entdeckung der Individualität, das Theodizeeproblem und die Begegnung mit der persischen Religion; dazu kamen in der jüdischen Apokalyptik folgende Besonderheiten: das Festhalten am Bundesgedanken, die Betonung der Leiblichkeit, das Festhalten am Lohngedanken (92–96). „Wenn also die ersten Jünger ihren Osterglauben als Glaube an die Auferstehung Jesu definieren, so muß das in dem Kontext der jüdischen Apokalyptik folgendes besagen: (1) Die Auferstehung Jesu ist kein isoliertes Ereignis, sondern ist der Beginn des Endgeschehens. (2) Die Auferstehung Jesu ist Aufrichtung des eschatologischen Rechtes, Erfüllung der Bundesverheißungen für die, die sich zu Jesus bekennen" (97).

Das „Ostergeschehen" meint also nach F. nicht ein historisches Geschehen, etwa gar in dem Sinn, daß Jesu Grab dann leer gewesen sei. In abschließenden Überlegungen zur Osterpredigt verdeutlicht F. seine Meinung noch so: „Der Osterglaube bekennt, daß Jesus lebt... Wir werden dieses Bekenntnis nicht mehr metaphysisch verstehen und werden darauf verzichten, Hilfsvorstellungen wie Auferstehung, Himmelfahrt usw. zu benutzen. Mir bedeutet dieses Bekenntnis zunächst, daß das Verhalten Jesu von Nazareth und die Art, wie er den Glauben gelebt hat, weiterhin gültig sind. Jesus hat die Nähe Gottes angekündigt, er hat diese Zeit als das große Angebot zur Güte verkündigt, er hat demonstrativ die Schranken zu allen Deklassierten und Ausgestoßenen niedergerissen. An Jesus habe ich gelernt, was Mitmenschlichkeit heißt. An dem Weg und Verhalten Jesu festzuhalten, das ist der erste Schritt des Osterglaubens" (107), und nocheinmal: „Die Botschaft: ‚Er ist auferstanden, er ist nicht hier!' bedeutet zweierlei: Sie bedeutet zuerst, daß Jesu Werk nicht am Kreuz geendet und gescheitert ist, sondern weitergeht. Osterglaube ist das unbegreifliche Geschenk, trotz des schaurigen Endes am Kreuz an Jesus zu glauben und seinen Weg der opferbereiten Liebe fortzusetzen. Sie bedeutet zweitens, daß wir dorthin gehen, wo er selber ist. Das Wort ‚Galiläa' ist nur eine sprachliche Metapher für den Alltag der Welt, denn Galiläa meint im Gegensatz zur heiligen Stadt Jerusalem das halbheidnische Land, wo hart gearbeitet werden muß und der Glaube sich in der offenen Begegnung zu bewähren hat" (111).

Man vermag nicht recht zu erkennen, wodurch sich diese Sinndeutung des Ostergeschehens und des Osterglaubens von der bekannten These Willi Marxsens eigentlich unterscheidet.

Natürlich macht sich F. die Dinge nicht einfach. Er versucht seine Thesen durch gründliche traditionskritische Analysen der Ostererzählungen und des Themas „leeres Grab" zu unterbauen. Das „leere Grab" Jesu spielt in den Ostererzählungen der Evangelien bekanntlich eine bedeutende Rolle, was auch F. weiß, aber F. glaubt zeigen zu können, daß es sich dabei um ein spät aufgekommenes, apologetisches Motiv handelt; vgl. dazu S. 55–64 mit dem Ergebnis:

„(1) Paulus und mit ihm der ganzen kerygmatischen Tradition, die sich in der Briefliteratur und den Reden der Apostelgeschichte niedergeschlagen hat, ist das leere Grab unbekannt.

(2) Der Ursprung der Tradition vom leeren Grab liegt im Credo, das gegen die Vorstellung von der Himmelfahrt Jesu vom Kreuz sich zur Auferstehung aus dem Grabe bekannte.

(3) Dieser ursprünglichen Interpretation dient noch die Grabfindungsgeschichte bei Markus, wo der Verkündigungsengel auf das leere Grab nur als bestätigendes und interpretierendes Zeichen der Botschaft ‚er wurde auferweckt' hinweist.

(4) Die Grabfindungsgeschichte verselbständigt sich und wird d e r Kontroverspunkt zwischen der christlichen Gemeinde und der ihr feindlichen Umwelt. Dieser Polemik und Apologetik verdankt das leere Grab schließlich seine zentrale Stellung in der späteren Sicht vom Ostergeschehen" (64).

Selbstverständlich hat die Sache mit dem leeren Grab auch eine apologetische Funktion, aber auch eine ebenso hermeneutische, da das leere Grab die Auferweckung Jesu von den Toten als die Erweckung seines gekreuzigten, getöteten Leibes verstehen ließ. Daß der Ursprung der Tradition vom leeren Grab im Credo läge, „das gegen die Vorstellung von der Himmelfahrt Jesu vom Kreuz sich zur Auferweckung aus dem Grabe bekannte", wie F. meint, vermag ich absolut nicht zu sehen. Die weitere Frage ist für mich diese, ob die von Paulus in 1 Kor 15,3–5 zitierte Paradosisformel nicht doch das leere Grab, wenn auch unausgesprochen, impliziert (vgl. dazu bei F. S. 56–59). Eine semantische Relationsanalyse der Formel, die die in ihr verwendete Stilfigur der „enumerativen Redeweise" genau beachtet, kommt zu dem Ergebnis, daß das in der Formel erzählte sukzessive Geschehen mit ihrem 2. Glied („er wurde begraben") und 3. Glied („er ist auferweckt worden") das Leersein des Grabes Jesu nach seiner Auferweckung impliziert, was ich an anderer Stelle näher ausgeführt habe (s. F. Mußner, Zur stilistischen und semantischen Struktur der Formel von 1 Kor 15,3–5, in: R. Schnackenburg/J. Ernst/J. Wanke, Die Kirche des Anfangs. FS f. H. Schürmann, Leipzig 1977, 405–416). Das leere Grab Jesu gehört zwar nicht ausdrücklich zum Urcredo, aber zu seinen Implikaten. Der Satz F.s: „Paulus versteht das ‚er ist begraben' offensichtlich selbst nicht so, denn dann müßte sich doch irgendwo bei ihm einmal die Kenntnis von der Grabestradition widerspiegeln" (58), ist nicht wirklich argumentativ. Das ist immer so, wenn das Wort „offensichtlich", das bei F. eine große Rolle spielt, die Argumente ersetzen muß. Außerdem steht historisch fest, daß die Anhänger Jesu alsbald nach seinem Tod öffentlich in Jerusalem und anderswo die Auferweckung Jesu von den Toten verkündigt haben. Das konnte gerade im jüdischen Sprachraum gar nicht anders verstanden werden als so: Der Kreuzesleib Jesu ist vom physischen Tod auferstanden. Welche Qualität dieser auferweckte Leib Jesu besaß, dazu sagt das Neue Testament einiges – Paulus spricht in dieser Hinsicht von einem „Herrlichkeitsleib" (Phil 3,21). Was ich selber in meinem Buch „Die Auferstehung Jesu" (München 1969) über die Auferstehungsleiblichkeit Christi geschrieben habe, ist zwar für F. in ironischer Sprechweise „eine dialektische Meisterleistung" (90), was er nur sagen kann, weil für ihn ja Jesus in Wirklichkeit nicht von den Toten auferweckt wurde, sein Leib verweste und sein Grab unbekannt blieb. Wie F. sich den Konsequenzen entzieht, die Paulus im Fall einer Leugnung der Auferweckung Jesu in 1 Kor 15,12ff zieht, ist mir schleierhaft. F. macht zwar Predigtvorschläge für jene, die seine Thesen nachsprechen, in Wirklichkeit trifft für sie genau das zu,

was Paulus sagt: „Wenn Christus nicht auferweckt worden ist, ist folglich leer unsere Predigt, leer unser Glaube". Dann ist das ganze Herumgerede F.s um das Ostergeschehen doch nichts anderes als fromme Augenwischerei. Und man darf sich nicht wundern, daß unsere Kirchen immer leerer werden. Mit Recht; der eigentliche Grund des Glaubens und der Hoffnung werden der christlichen Gemeinde entzogen. Was F. mit seinem Buch tut, das ist genau das Gegenteil von dem, was er selber von der Exegese fordert: „Glauben wecken kann freilich die historisch-kritische Exegese nicht, aber sie kann aufzeigen, was die eigentliche Zumutung des Glaubens war, und so vielleicht das echte Ärgernis anschaulich machen, das noch heute vor die Glaubensentscheidung stellt" (31). Paulus hat dieses „Ärgernis" dadurch anschaulich gemacht, daß er den gekreuzigten Christus als den vom Tod erweckten verkündigte und damit der Menschheit Hoffnung auf die endgültige Erlösung gab.

F. hat sich die Sache auch dadurch erleichtert, daß er wichtige Literatur nicht zur Kenntnis genommen hat. Ich nenne: K. Lehmann, Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift (Freiburg 1968); X. Léon-Dufour, Résurrection de Jésus et message pascal (Paris 1971); G. Stemberger, Der Leib der Auferstehung. Studien zur Anthropologie und Eschatologie des palästinischen Judentums im ntl Zeitalter (Rom 1972); B. Rigaux, Dieu l'a ressuscité. Exégèse et théologie biblique (Gembloux 1973); E. Dhanis (Hrsg.), Resurrexit. Actes du Symposium International sur la Résurrection de Jésus (Rom 1974); A. Vögtle/R. Pesch, Wie kam es zum Osterglauben? (Düsseldorf 1975) J. Kremer, Die Osterevangelien – Geschichten um Geschichte (Stuttgart/Klosterneuburg 1977).

Passau/Regensburg Franz Mußner

The „Mithras Liturgy". Ed. and translated by Marvin W. Meyer. – (Missoula, Montana): Scholars Press (1976). X, 27 S. (The Society of Biblical Literature. Texts and Translations 10. Graeco-Roman Religion Series 2) kart.

Der große Pariser Zauberpapyrus vom Anfang des 4. Jh.s (Bibl. Nat., pap. 574) enthält unter verschiedenen Sprüchen, Hymnen und Traktaten in den Zeilen 475 bis 834 bekanntlich auch die seit 1903 von A. Dietrich so genannte „Mithrasliturgie". Diese für die Religiösität der synkretistischen heidnischen Spätantike so überaus wichtige Liturgie legt M. in einem durchgesehenen griechischen Text und einer englischen Übersetzung vor – im Rahmen der von der „Society of Biblical Literature" für den Gebrauch im Hochschulunterricht herausgegebenen Reihe „Texts and Translations". Der griechische Text – ohne den kritischen Apparat – folgt der Edition der Papyri Graecae Magicae von K. Preisendanz (2. Auflage, herausgegeben von A. Henrichs 1973). M. wendet sich mit seiner handlichen Ausgabe an den englischsprachigen Leserkreis, der deutschsprachige wird sich an die Übersetzungen von Dietrich und Preisendanz halten.

M. scheinen die von F. Cumont, R. Reitzenstein und anderen gegen Dietrichs ursprüngliche Vereinnahmung der Liturgie für den Mithraskult vorgetragenen Bedenken nicht so umfassend, daß man nicht doch mithräisches Gedankengut in ihr wenigstens stellenweise entdecken kann, so daß er zumal im Hinblick auf die durch Celsus und Porphyrius überlieferten Mithras-Zeugnisse im Pariser Papyrus einen „Mithraism preoccupied with individualism, syncretism and magic", wie er sich besonders unter dem Einfluß ägyptischer Tradition entwickelt haben mag, sieht (S. VIII).

Münster Dieter Metzler

Sieben, Hermann Josef: **Die Konzilsidee der Alten Kirche.** – Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh 1979. XXV, 540 S. (Konziliengeschichte. Reihe B: Untersuchungen) Lw. DM 136.–

Das Buch ist in drei Teile gegliedert: Die Konzilsidee der Alten Kirche im Zeugnis einzelner Autoren – die Konzilsidee der Alten Kirche im Spannungsfeld der Konziliengeschichte – Die Konzilsidee der Alten Kirche unter religions- und kulturgeschichtlicher Rücksicht.

S. stellte seine unter dem Sammelthema „Zur Entwicklung der Konzilsidee I–XI" von 1970 bis 1976 in ThPh erschienene Artikelreihe jetzt unter einem neuen Titel „Die Konzilsidee der Alten Kirche" und bemerkt dazu: „Die Überarbeitung konnte sich in engen Grenzen halten, denn die Artikel waren von Anfang an als umfassende Studie konzipiert und wurden nach gleicher Methode ausgearbeitet", eine Bemerkung, die den Zufallscharakter einer Artikelserie und dessen natürlicherweise uneinheitlichen Charakter überdecken soll, ähnlich wie die Überschriften der drei Teilabschnitte der Sammlung.

Gegenüber der genannten Aufsatzreihe wurde der Neudruck um folgende Beiträge erweitert: Einleitung (1–19) – Das zweite Nicaenum und die Probleme der Rezeption (306–343) – Das Echo von Apg 15 in der altkirchlichen Literatur (407–423) – Die Konzilsidee des Eusebius von Caesarea oder der hellenistische Einfluß (424–465) – Schlußwort (511–516).

Als Ergebnis konstatiert Vf. einerseits eine Vielzahl von K o n z i l s i d e e n, hauptsächlich bedingt durch die persönliche (oder nicht persönliche Konzilserfahrung), den gesamttheologischen Entwurf, die polemisch-theologische Zielsetzung eines Autors, andererseits erkennt S. die einheitliche Grundüberzeugung der Alten Kirche, nach der ökumenische Konzilien das Geheimnis des Christusglaubens unverkürzt und unverfälscht überliefert haben.

Lassen wir den der Grundthese des Werkes nicht entsprechenden Singular „Konzilsidee" (Druckfehler?) und das beinahe völlige Übergehen des Constantinopolitanum I beiseite, dann scheint mir das Bedeutsame in dem zu liegen, was Vf. S. 306–343 an Hand des zweiten Nicaenums zum Problem der Rezeption ausgeführt hat. Man wird S. locker zustimmen, wenn er S. 516 schlußfolgert: „Es wird deutlich, daß für die Alte Kirche die Konzilsproblematik untrennbar mit der Frage der Rezeption verbunden ist." Zur Verdeutlichung wird die alte Konzilstheorie im Osten von der neuen Konzilstheorie im Westen abgehoben und die Differenz gerade in der Art und Weise der Rezeption gesehen, wobei die neue Konzilstheorie gegenüber der alten nachgerade revolutionären Charakter hat. Denn gestützt vor allem auf die Libri Carolini wird jetzt Rezeption unter dem Aspekt der Ratio-auctoritas verstanden, d. h. Rezeption eines Konzils ist nur dann zu erwarten, wenn ein Konzil statt schierer Zitate aus Schrift und Tradition mittels nüchterner Exegese nachprüfbare Argumente zur Begründung seiner Lehre vorgelegt hat. Thematisiert geht es um die Freiheit des Glaubens gegenüber der Institution, sei diese Institution der Staat, sei sie die Kirche. Ein Konzil hat sich vor der theologischen Vernunft zu verantworten. Dies ist entscheidend für die Rezeption. Da schließlich die Zustimmung der alten Patriarchalsitze (Pentarchie) nicht mehr als konsenskonstitutiv angesehen wird, sondern die der Mehrheit der Ortskirchen schlechthin, unerheblich ob sie qualifiziert apostolischen Ursprungs sind oder nicht, wird die alte Vorstellung einer i d e a l e n Repräsentanz durch den Begriff der r e a l e n Repräsentanz ersetzt. Sinn und Wesen des Konzils nach der „alten Konzilstheorie" fußen auf dem Paradosis-Prinzip und dem consensus-omnium-Prinzip, ersteres von S. als vertikaler Konsens, letzteres als horizontaler Konsens bezeichnet. Beide Konsensformen kennt auch die neue (= fränkische) Konzilstheorie. Der Unterschied zwischen beiden Konzilstheorien liegt darin, daß in der Alten Kirche ein rechtmäßig zustandegekommenes und kanonisch durchgeführtes Konzil absoluten Anspruch auf Annahme eo ipso erhebt. Die Rezeption besteht dann in der gehorsamen Unterwerfung unter das rechtmäßige Konzil. Ein zusätzlich späteres Hinterfragen inhaltlicher Art ist ausgeschlossen. Dieser allgemeinen, verpflichtenden Rezeption geht eine spezifische Rezeption voraus. Sie erfolgt durch die Zustimmung der fünf Patriarchalsitze (Rom, Konstantinopel, Antiochien, Alexandrien, Jerusalem). Musterbeispiel für die fehlende Rezeption dieser Art ist die Ikonoklastensynode vom Jahre 754 (nicht 753 wie S. meint).

Wenn allerdings Vf. unter Berufung auf Nicephorus I. die besondere Führungsrolle Roms herausstellt, dann berücksichtigt er im Gegensatz zu seinem eingangs erwähnten Prinzip nicht, daß der Patriarch von Konstantinopel 815 abgesetzt worden war, weil er wegen seiner bilderfreundlichen Haltung gegen Kaiser Leon V. Stellung bezogen und in dieser Frage die römische Linie dezidiert vertreten hatte. Das heißt doch, man wird die tatsächlich gefallenen Äußerungen von Nicephorus I. unter mehr polemischer Zielsetzung gegen den byzantinischen Kaiser gerichtet zu interpretieren haben.

Während also in der Alten Kirche (griechische und lateinische) die Rezeption engstens auf der tatsächlichen Feststellung der Rechtmäßigkeit eines Konzils aufruht (formaler Aspekt), ist die fränkische Konzilstheorie im Blick auf die Rezeption mehr eine Frage des inhaltlichen, materialen Aspekts. Damit stellt sich in der Alten Kirche die Rezeption in erster Linie als formaljuristischer Akt dar. Man wird in dieser Sache über die von G. Schwaiger: Päpstlicher Primat und Autorität der Allgemeinen Konzilien im Spiegel der Geschichte. München, Paderborn, Wien 1977, 102,

bereits vorgelegten Ergebnisse nicht hinauskommen: Die (ökumenischen Konzilien (d. h. vom 1. bis zum 7.: 325–787) werden durch kaiserliche Unterschrift ratifiziert, die Konzilsbeschlüsse üblicherweise als Reichsgesetze promulgiert und den großen Kirchen zur Verwirklichung mitgeteilt. Aus der Rezeption der Konzilsbeschlüsse durch die Teilkirchen kann nicht die Begründung ihrer Rechtskraft abgeleitet werden. Diese lag ja bereits vor. Freilich im Einzelfall sind Rezeption oder Verweigerung der Rezeption mit der Geschichte der Häresien und Schismen unlöslich verbunden.

Augsburg Wilhelm Gessel

Word and Spirit. A monastic review. 1: In honor of Saint Basil the Great. – Still River, Massachusetts: St. Bede's Publications (1979). XII, 195 S. kart. $ 4.95

Es ist die Absicht dieser neuen, einmal jährlich erscheinenden Zeitschrift, anhand einer bedeutenden Persönlichkeit oder eines besonderen Ereignisses aus der Alten Kirche das Interesse am historischen Erbe des Christentums zu wecken.

Da sich 1979 das Todesjahr des Basilius zum 1600. Mal jährte, wurde der erste Band diesem hervorragenden Theologen, Bischof und Patriarchen des östlichen Mönchtums gewidmet.

Unter den Aufsätzen, die sich u.a. mit den Lebensumständen des Basilius, seinem kulturellen Erbe, seiner Liturgie und mit heutiger monastischer Spiritualität beschäftigen, ragen die von Adalbert de Vogüé, The greater Rules of Saint Basil (S. 49–85 = Cistercian Studies 12 [1977] 175–183), Jean Daniélou, The Fathers and Christian Unity (S. 95–108 = Vortrag bei der Fourth International Conference on Patristic Studies, Oxford 1963) und von J. Gribomont, Intransigence and Irenicism in Basil's „De spiritu Sancto" (S. 109–136 = Estudios Trinitarios 9 [1975] 227–243) hervor.

Die Zeitschrift zielt offensichtlich auch darauf ab, den amerikanischen Lesern Aufsätze fremdsprachiger Autoren in der Muttersprache zugänglich zu machen.

Münster Maria Barbara von Stritzky

Petrus Abaelardus (1079–1142). **Person, Werk und Wirkung.** Hrsg. von Rudolf Thomas in Verbindung mit Jean Jovilet, D. E. Luscombe, L. M. de Rijk. – Trier: Paulinus Verlag 1980. 339 S. (Trierer Theologische Studien Bd 38) kart. DM 58.–

Aus Anlaß der 9. Centenarfeier des Geburtsjahres von Petrus Abaelardus (1079) organisierte R. Thomas, ev. Pfarrer und Abälardforscher, mit kirchlicher und staatlicher Unterstützung vom 17.–19. April 1979 eine internationale Studientagung (mit begrenzter Öffentlichkeit), die sich 1.) mit der wahren Gestalt A.s, 2.) mit seiner Wirklichkeit und Wirksamkeit als Philosoph und Logiker und 3.) als Theologe und geistl. Dichter beschäftigte. Im Rahmen dieser umgreifenden Thematik konnten naturgemäß nur einzelne Aspekte seines Werkes und seiner Wirkung verdeutlicht werden. Die ausgewählten und ausgewiesenen Sachwalter der internationalen Forschung gaben aber diesen Aspekten einzeln und insgesamt Weite und Tiefe.

1.) Vier Beiträge (von D. E. Luscombe, Sheffield, F. Benton, California, P. Dronke, Cambridge und P. v. Moos, Münster) diskutierten das vielerörterte Problem der Authentizität und Integrität der Briefsammlung von A. und Heloise.

Überlieferungsgeschichtliche, textgeschichtliche und terminologische Schwierigkeiten, die noch vor einem Jahrzehnt als Argumente gegen die Echtheit der Sammlung angeführt wurden, werden nun sehr viel nüchterner beurteilt; die rhetorisch-sprachlichen, begrifflich-philosophischen und theologischen Übereinstimmungen der Briefe mit den unzweifelhaft echten Schriften A.s werden wieder (!) als Zeugnisse für die Authentizität gewertet. P. Dronke, M. Beonino-Brocchieri Fumagalli, Mailand, C. Waddell, Kentucky und E. Volk weisen in verschiedenen Zusammenhängen auf diese Übereinstimmungen hin.

„Was kommt aber nach der Authentizitätsdebatte?", fragt zu Recht P. von Moos: die Untersuchung der Entstehungsgeschichte der Briefe, der Kommunikation und Korrespondenz zwischen A. und Heloise, die Dronke (ähnlich wie E. Gilson) „als eine Persönlichkeit von hoher Intelligenz und sittlicher Reife darstellt" (53), Sinndeutung der Gesamtkonzeption der ersten vier persönlich-biographischen und der letzten drei monastischen Briefe (ep. VI–VII), Interpretation der dominierenden Themen: Freundschaft – Liebe – Ehe, Freiheit – Schuld – Gnade.

2.) Zum Thema der Philosophie A.s überwiegen naturgemäß die Beiträge zu dessen logischen Untersuchungen.

Mit dem ihm eigenen ésprit (gewürzt mit Ironie) zeichnete L. M. de Rijk in einem öffentl. Vortrag das unauslotbare Wesen A.s in seiner Individualität und Einzigartigkeit, indem er ihn als Logiker und Ethiker vorstellte. Logische Acht und ethische Aufmerksamkeit sind nur verschiedene Aspekte des selbstgewissen und selbstbewußten menschlichen Intellekts. In einem gesonderten Beitrag über A.s Logik machte de Rijk dessen Position in der Frage nach der Bedeutung der Universalbegriffe und -termini deutlich. A. war weder Nominalist noch Realist; in den artistischen logischen Übungen entdeckte er das Unterscheidende der sprachlogischen Setzung und Struktur. Daß A. aber dabei den Realbezug der Universalia nicht übersah, macht der folgende Aufsatz von W. L. Gomocz, Graz, deutlich: die universalen Terme sind nicht etwas Reales, sehr wohl aber etwas am Realen. Die Probe aufs Exempel ist A.s Theorie der „ist"-Prädikation, die K. Jacobi untersuchte. Philosophische Gelehrsamkeit suchte und fand A. nicht nur bei den Philosophen der Antike, sondern auch bei den Patriarchen und Propheten, wie J. Jolivet zeigte.

3.) 11 Beiträge widmeten sich der Theologie A.s:

der philosophischen Gotteslehre (C. Mews, Oxford), der Glaubenserkenntnis (E. Gössmann, Tokyo), der theologischen Anthropologie (Th. Kucia, Katlenburg – Lindau), der Bibelauslegung (F. Kearneu, Milwaukee, H. R. Schlette, Bonn), der geistlichen, liturgischen Dichtung (Ch. Waddell, Kentucky). Mehrfach und in verschiedenen Zusammenhängen kamen die Referenten auf den (von R. Thomas kritisch) edierten Dialogus zu sprechen; mit den hermeneutischen Fragen desselben befassen sich ausdrücklich M. de Gandillac und L. Steiger, Heidelberg. Was A. als Philosoph und Theologe von Anfang an über Gott als „summum bonum" dachte und lehrte, läßt er am Ende im Dialogus von Philosophen, Juden und Christen diskutieren im Hinblick auf das Glücksgute des Menschen. Mit Themen der Wirkungsgeschichte beschäftigen sich R. Peppermüller, Bochum, R. Haubst, Mainz und E. Volk, Trier.

4.) Die Studientagung brachte (mit Philosophen) ev. und kath. Theologen ins Gespräch über einen Gelehrten der beginnenden scholastischen Theologie. Bei diesem lassen sich ebenso präreformative Elemente entdecken, wie auch umgekehrt in der Gewissenslehre Martin Luthers, des Reformators, Daten des Gewissensbegriffes A.s, des Dialektikers – nämlich die Verinnerlichung und Personalisierung des Gewissens – anwesend sind. Unbeschadet dieser Vergleichsmöglichkeit, die immer Gegenstand einer geistesgeschichtlichen Wertung und Würdigung ist, muß auch der geschichtliche Vorbehalt geltend gemacht werden. Der philosophische Kontext der Individualisierung und Interiorisierung des Gewissens im Denken A.s ist ein anderer als der eines biblischen Realismus im Denken des Reformators und der bibeltheologische Kontext vernünftigen Hörens des Evangeliums bei Luther ist wiederum ein anderer als der philosophische Kontext sprachlogischen Erkennens bei A. und A.s These von der erlösenden Liebe unterscheidet sich wiederum sehr grundlegend von Luthers These vom rechtfertigenden Glauben. Das ökumenische Gespräch über die theologische Tradition ist eine Bedingung der Möglichkeit ökumenischer Theologie – dazu, und nicht nur dazu – hat die Studientagung einen wertvollen Dienst geleistet, wohlgemerkt aber: das Gespräch über die ganze Tradition.

Bochum Ludwig Hödl

Marrou, Henri/**Machilek,** Franz/**Zlámal,** Bohumil/**Kadlec,** Jaroslav: **Svatý Augustin.** Augustin a augustiniáni v českých zemích (dt.: Der hl. Augustinus. Augustinus und die Augustiner in den böhmischen Ländern. – Rom: Křestanská akademie 1979. 192 S. (Sůl země, Bd 11), kart. Lit. 4000

In der von der tschechischen Christlichen Akademie in Rom herausgegebenen und in der ThRv (73, 1977, 35–37, 289f) bereits vorgestellten Reihe „Das Salz der Erde" erscheinen Biographien von böhmischen Heiligen und Ordensgründern mit Bezug zu den böhmischen Ländern. Der vorliegende Bd beinhaltet eine tschechische Übersetzung der 1955 im Verlag Seuil in Paris erschienenen Abhandlung über Leben, Werk und Bedeutung eines der vier großen Kirchenväter des Abendlandes, des hl. Augustinus (354–430), aus der Feder des bekannten Augustinus-Kenners, H. Marrou, von der Pariser Sorbonne, der sich im zweiten Teil eine Reihe von Abhandlungen über das Wirken der Augustiner in Böhmen, Mähren und Sudetenschlesien im Laufe der Geschichte anschließt:

F. Machilek, Archivoberrat aus Erlangen, beschäftigt sich in zwei Artikeln mit dem Augustinermönchtum, dessen Regel und Bedeutung für das Ordensleben der Kirche sowie den Augustiner-Chorherren in Böhmen und Mähren. Zum zweiten Thema hat er bereits in ausführlicher Weise im Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen–Mähren–Schlesien (1976, 107–144) einen Artikel veröffentlicht.

Der Ölmützer Professor B. Zlámal verfolgt den Weg des hl. Augustinus und seines Denkens durch die böhmische Geschichte, dessen Einfluß zwar erheblich, aber nicht immer selbstverständlich war. So war z. B. der hussitische Schriftsteller Peter Chelčický (um 1390–1460), im deutlichen Unterschied zu J. Hus (um 1370–1415), „originell ungebildet und wußte darum weder den hl. Augustinus noch den hl. Thomas von Aquin zu schätzen" (162). Dieser bedauernswerte Zustand der böhmisch-mährischen Brüderunität erfuhr erst mit Johannes Blahoslav (1523–1571) und Johannes Amos Comenius (1592–1670) eine grundlegende Wende.

Der heute in Horní Cerekev in Südostböhmen im Ruhestand lebende und um die tschechische Kirchengeschichte sehr verdiente Prof. Dr. J. Kadlec geht in seiner Abhandlung den wechselvollen Schicksalen von 18 Klöstern der Augustiner-Eremiten (St. Thomas und St. Katharina zu Prag, Schlackenwerth, Taus, Weißwasser, Schüttenhofen, Leitomischl, Böhmisch-Leipa, Hohenelbe, Brünn, Gewitsch, Mährisch-Kromau u. a.) nach, die dem Land religiöse Kultur, Spiritualität und eine Reihe von hervorragenden Persönlichkeiten, wie z. B. den Entdecker der Vererbungsgesetze, Gregor J. Mendel (1822–1884), geschenkt haben.

Nachdem der marxistische Philosophieprofessor M. Machovec 1967 in Prag mit einer positiven Würdigung des Bischofs von Hippo hervortrat, füllt die vorliegende Veröffentlichung eine offensichtliche Lücke in der tschechischen Kulturlandschaft aus. Eine weite Verbreitung wäre zu begrüßen.

Dülmen Emil Valasek

Hugolini de Urbe Veteri OESA. Commentarius in quattuor libros Sententiarum. Tomus Primus. Quem edendum curavit Williges Eckermann OSA. – Würzburg: Augustinus-Verlag 1980. LXI, 407 S. (Cassiciacum. Supplementband VIII) kart. DM 130.–

Die Lectura Hugolins von Orvieto († 1373) zählt zu den wichtigsten spätmittelalterlichen Kommentaren der Sentenzen des Petrus Lombardus. Ihre Bedeutung wurde in der Forschung der letzten Jahrzehnte immer deutlicher erkannt. Adolar Zumkeller, dessen eingehende Untersuchungen zur Entdeckung dieses Augustinertheologen an erster Stelle zu nennen sind, hat den Prolog als Anhang zu seiner Studie ‚Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre', Würzburg 1941, S. 265–391 herausgegeben und auch die textkritische Edition des ganzen Werkes geplant. Später wurde dieses Vorhaben von seinem Ordensbruder und Mitarbeiter am Augustinus-Institut in Würzburg, Williges Eckermann, übernommen und geht nun in Erfüllung.

Der vorliegende erste Bd der Edition umfaßt das Principium primum sowie die Quästionen zum Prolog und zur ersten Distinktion des ersten Sentenzenbuches (5–333). Schwerpunkte der zugehörigen Einleitung (XVII–LXI) bilden die Beschreibung der Handschriften (XX–XLIII), das Stemma (XLVIII–LVI) und die Editionsgrundsätze (LVI–LVIII). Mehrere Indices erschließen den Inhalt des Bdes (XI–XVI und 335–407).

Es sind 21 Handschriften bekannt, die den Kommentar Hugolins – einige davon nur fragmentarisch – überliefern. Alle Manuskripte geben den gleichen Textstand wieder, und zwar die Endredaktion, die sogenannte Recollectio, die 1365 von einem Schüler Hugolins geschrieben wurde. Von den früheren Redaktionsstufen, nämlich vom persönlichen Konzept, auf das sich Hugolin bei der Abhaltung der Sentenzenlesung 1348–1349 wohl gestützt hat, und von der Reinschrift, der sogenannten Notatio, sind offenbar keine Spuren mehr erhalten. Neben dem Vorwort des Recollectors über sein eigenes Verfahren geben auch einige Handschriften (AGPQ) Nachricht zur Redaktionsgeschichte des Textes: Lectura fuit notata anno domini 1352, sed recollectio fuit facta anno domini 1365. Offenbar haben diese Daten mit zwei wichtigen Ereignissen der akademischen Laufbahn Hugolins zu tun: 1352 wurde ihm die Doktorwürde in Paris verliehen; seit 1364 war er Magister an der neuen theologischen Fakultät von Bologna. In jedem Fall wird die offizielle Veröffentlichung der Lectura mit seinem Einverständnis stattgefunden haben, eine gewisse Mitwirkung an der Bearbeitung muß eher angenommen als ausgeschlossen werden. Auf diese Frage geht der Editor nicht ein, vielleicht wird er sich darüber äußern in der angekündigten Stellungnahme (XVIII Anm. 5) zur Hypothese, der Recollector sei Simon von Cremona gewesen.

Daß die Lectura Hugolins eine ziemlich große Verbreitung erfuhr, zeigen Belege verschollener Handschriften. Unter Berufung auf ältere Sekundärliteratur führt der Hrsg. 7 Handschriften aus den Klosterbibliotheken der Augustiner auf (XIX–XX), vertritt aber die Ansicht, daß sie zum Teil zu den heute erhaltenen gehören. Die Liste der verlorenen Handschriften ließe sich indes leicht aus den edierten mittelalterlichen Bibliothekskatalogen erweitern.

Während die vorbildliche Beschreibung alle Handschriften des Kommentars berücksichtigt, bezieht sich die Charakterisierung und Eingruppierung nur auf die 14 Manuskripte, die den im vorliegenden Bd edierten Textteil überliefern. Sie werden in zwei Gruppen aufgeteilt (XLVIII–LVI): Die erste Gruppe, der B ab Dist 1 q 1 angehört, gliedert sich in drei Untergruppen, nämlich PQ, DA und EIMB. Im zweiten Stemmaarm lassen sich neben R zwei geschlossene Untergruppen erkennen: HS und KLB. An den Anfang beider Überlieferungsarme gehören P und R, sie wurden jedoch nicht direkt vom Original abgeschrieben. Schon eine flüchtige Einsicht in den Variantenapparat bestätigt die grundsätzliche Richtigkeit dieser Hypothese, zugleich erheben sich aber Fragen bezüglich verschiedener Teilaspekte. So meint der Hrsg., daß NMB über eine verlorene Vorlage von I abstammen (L–LI und LV); ferner wird Cod E gegenüber I von ihm tiefer eingestuft, und ausschlaggebend für diese Bewertung ist offensichtlich das junge Alter von E gewesen (L). Nach dem Variantenapparat zu schließen scheint jedoch I nicht höher zu stehen als MNB, vielmehr von der gleichen Vorlage abgeschrieben worden zu sein. Es gibt auch deutliche Anzeichen, daß E im Stemma höher stehen muß als I. Beachtenswert ist die Beobachtung, daß Cod K im Pricipium primum nach einer anderen Handschrift aus der Nähe von IM korrigiert wurde (LIII). Da laut Beschreibung der größere Teil der Handschriften Verbesserungen aufweist, fällt es besonders auf, daß als Korrektur gekennzeichnete Lesarten im Variantenapparat kaum auftauchen.

Aus der Gesamtzahl der Handschriften ragen drei durch ihre Textqualität heraus: Cod P (= Rom, Biblioteca Angelica 4), Cod Q (= Rom, Biblioteca Angelica 96) und Cod R (= Vatikanstaat, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat lat 1094). Infolgedessen wurden sie als Hauptzeugen für die Rekonstruktion des Textes gewählt (XLVII). Aufgrund der Kollationsergebnisse dieser drei Handschriften wurde in einem ersten Schritt ein provisorischer Text nach folgenden Rezensionsregeln erstellt (LVI): Der Recollectortext liegt im allgemeinen vor, wenn alle drei übereinstimmen, wenn R nur mit P oder Q zusammengeht und wenn P und Q eine gemeinsame Lesart gegen R vertreten. In einem zweiten Schritt wurden die übrigen Handschriften herangezogen und zumindest an denjenigen Stellen konsultiert, an denen die maßgebenden Handschriften abweichen (LVII): Die Einsicht in alle Handschriften gewährte die nötige Gewißheit, daß die ursprünglichere Lesart gefunden wurde, diente zur Klärung der aufgetretenen Divergenzen unter PQR, sowie zur Behebung sonstiger verbliebener Unsicherheiten.

Im Variantenapparat werden alle Varianten von P und R aufgenommen. Die Varianten der übrigen Handschriften, also auch von Q, finden nur dann Aufnahme in den Apparat, wenn sie nach Urteil des Hrsg. unter philosophischem Aspekt oder unter dem Gesichtspunkt der inhaltlichen Bedeutung von Gewicht sind (LVII). Dieser Grundsatz wurde jedoch nicht streng durchgeführt, so daß der reichhaltige Variantenapparat dem Leser einen Einblick in die Überlieferungsgeschichte vermittelt. Da Q als maßgebende Handschrift bei der Textkonstitution gebraucht wurde, wäre zu erwarten, daß auch alle ihre Varianten wie die der gleichrangigen Codices P und R im Apparat registriert werden. Überflüssig wirkt die ausdrückliche Angabe der Abweichungen von Zumkellers Edition des Prologs, wenn keine Konjektur vorliegt.

Der Quellenapparat belegt nicht nur die von Hugolin namentlich angeführten Autoren, sondern auch die zahlreichen anonymen Zitate. Der Hrsg. hat die mühsame Aufgabe der Quellenermittlung gut gemeistert. Es ist ihm gelungen, sogar die schwierigsten Nachweise zu erbringen.

Zur Vervollständigung sei darauf hingewiesen, daß ‚Achilles' (68,7) nicht nur ein Zeitgenosse Hugolins, sondern tatsächlich wohl mit Nikolaus Aston zu identifizieren ist, wie schon A. Damasus Trapp (Augustinian Theology of the 14th Century, in: Augustiniana 6, 1956, S. 229–231) und Z. Kałuża behauptet haben (L'Oeuvre théologique de Nicolas Aston, in: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge 54, 1978 45–82). Hierzu müßten die Quästionen des Nikolaus Aston im Cod Oxford, Oriel College 15, fol 210ra–222rb oder im Cod Worcester, Cathedral Library F 65, fol 43ra–64vb nachgeschlagen werden. Aufgrund der stark abbrevierten Fassung derselben im Cod Paris, Bibl Nat lat 16535, fol 118r–122r gewinnt man den Eindruck, daß die von Hugolin zitierte Ansicht zumindest in der Quästio Utrum aliqua propositio significans praecise deum non esse contradictionem includat vertreten wird, eine Entscheidung ist jedoch nicht möglich. Nachzufragen wäre auch, ob die Meinung des Jakob von Spinalo (77, 302) in der Reportatio seiner Sentenzenlesung enthalten ist, die im Cod Madrid, Bibl de la Universidad 118–2–42, fol 107v–122v und im Cod Köln, Stadtarchiv GB f° 175, fol 79ra–94rb überliefert ist.

Bei der zweiten Art von Zitaten, zu denen Hugolin keinen Namen angibt und nur allgemeine Ausdrücke – wie quidam, alii, doctor modernus – gebraucht, bedeutet der Hinweis auf einen Autor im Apparat nur, daß dieser ähnliche Gedanken wie die von Hugolin angeführten vertreten hat (LVII–LVIII). Bei solchem Vorgehen sollten keine Autoren angeführt werden, die vom edierten Text sicher aus-

geschlossen sind. Was mit cf gemeint ist, wenn es auch vor Belegen wörtlicher Zitate steht, wird nicht ersichtlich.

Einige Berichtigungen seien hier angemerkt:

XXII, 41: Liège 1966 (statt 1960); XXIII, 1: Belgique 1724 (statt 21191). – 60,316: esse significat quoniam verum, s o l l t e als wörtliches Zitat in Anführungszeichen gesetzt werden (Aristoteles, Metaph 4.7); ebenso 71,109 und 111: impossibile est aliter se habere (Aristoteles Analyt Post 1,2); der weitere Beleg Eth Nic 6,3 trifft nicht zu. – 124,4: coeffective 174,73–74: frui dicendus es, i s t wörtliches Zitat aus Augustin, doctr christ 1,33,37. – 214,4: r i c h t i g : exponentem quaestionis; 215,23 und 238,15: r i c h t i g : praeiacentem quaestionis. Exponens und praeiacens sind in diesen Fällen als substantivisch gebrauchte Termini der mittelalterlichen Logik zu verstehen. – 220,181–182: vel uti fruendis ... vel frui utendis, n i c h t aus Augustin, doctr christ 1,3,3, sondern aus div quaest 83 q 30.

Die wenigen kritischen Bemerkungen wollen keineswegs das hohe Niveau der Edition herunterspielen. Im Gegenteil verstehen sie sich als Würdigung einer sorgfältigen Arbeit, die ihre Aufgabe sehr gut erfüllt. Der zuverlässige Text, die ausgewogene Variantenauswahl und die solide Quellenermittlung verschaffen der Edition Hugolins von Orvieto einen Platz neben den wichtigen Texteditionen des Mittelalters. Vor allem ist zu wünschen, daß die sich daraus ergebenden neuen Möglichkeiten, die Entwicklung des spätmittelalterlichen Denkens im allgemeinen und besonders in der Augustinerschule zu erfassen, von der Forschung bald wahrgenommen werden.

T ü b i n g e n V e n í c i o M a r c o l i n o

Gauly, Peter: **Katholisches Ja zum Augsburger Bekenntnis?** Ein Bericht über die neuere Anerkennungsdiskussion. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1980). 126 S. kart. DM 17.80

Um dies gleich zu Anfang zu sagen: der Rez. zollt dem Vf. des Taschenbuchs ehrlichen Respekt. Wenn man weiß, daß Heiner Grote in seiner ausführlichen Bibliographie zum Thema schon bis Ende 1977 ca. 80 Titel registrierte (in: Materialdienst des konfessionskundlichen Instituts Bensheim 29 [März 1978] 26f) und wenn man die seither erschienenen Arbeiten als mindestens ebenso zahlreich veranschlagt, dann kann man nur bewundernd zur Kenntnis nehmen, daß dieses Büchlein aus einer Zulassungsarbeit zum Staatsexamen eines Religionsphilologen (mit den Fächern kath. Theologie und Germanistik) hervorgegangen ist. Insofern gebührt Anerkennung auch dem „Mentor" Karl Lehmann, der dem Buch eine kurze Einführung vorangestellt hat.

Die erdrückende Fülle der von G. verarbeiteten Literatur ist zu einem ganz erheblichen Teil an entlegener, schwer zugänglicher Stelle veröffentlicht. Wie anders ist es sonst zu erklären, daß der in diesem Zusammenhang vielzitierte Aufsatz Ratzingers, der wie kein zweiter der Anerkennungsdebatte weltweite Beachtung verschafft hat, so gründlich mißverstanden werden konnte, nachdem die Literatur immer nur eine einzige Passage des Aufsatzes wiederholte (der Rez. ist hier keine Ausnahme), die im Zusammenhang des Ganzen einen wesentlich anderen Stellenwert besitzt, als die Befürworter einer „Anerkennung der Confessio Augustana durch die katholische Kirche" dies glauben machten. Man muß G. (der diesen Sachverhalt übrigens sehr wohl erkannt hat, vgl. S. 30 Anm. 62), dankbar sein, daß er rechtzeitig vor Beginn der Feier des 450. Jubiläums der Confessio Augustana eine treffliche Übersicht über Entstehung, Verlauf und bisherige Ergebnisse der Anerkennungsdebatte vorlegt. In fairer Weise referiert er das Anliegen der engagierten Befürworter wie der vorsichtigen, der warnenden und der intransigenten Gegner dieser Initiative. Der Leser kann dem ausgewogenen Urteil des Vf.s (z. B. S. 38, 40, 86, 93, 114f) voll vertrauen. Deswegen sei das Buch über den Kreis der Theologen hinaus allen am ökumenischen Gespräch interessierten Laien nachdrücklich empfohlen.

Gewiß geht „die neuere Anerkennungsdiskussion" auf die Initiative von V. Pfnür zurück (seit 1974); nicht unwichtig ist dabei aber doch der ergänzende Nachweis, daß die Sache eigentlich schon eine vierhundertjährige Tradition hat, wenn diese auch zwischenzeitlich des öfteren völlig verschüttet war. Neben den wenigen Hinweisen des Vf.s (21–27) wäre ein Verweis auf die Fülle weiterer „Vorläufer" nützlich gewesen. (Dazu hätte es genügt, auf die einschlägige Literatur zu verweisen: R. Rouse und St. Ch. Neill, Geschichte der ökumenischen Bewegung, 2 Bde, Göttingen 1963 u. a.)

Zur Bedeutung der Augustana im heutigen Luthertum (73–77) sei ergänzend betont, daß dieses Bekenntnis heute Bestandteil aller Verfassungen der lutherischen Landeskirchen (und vieler sog. unierter Kirchen) auf der ganzen Welt ist, daß seit dem 16. Jh. alle lutherischen Geistlichen auf diesen Text ordiniert werden und daß ihm sogar ein gewisser normativer Charakter eignet, wie die Lehrzuchtverfahren der letzten Jahre erwiesen haben.

Daß der Text schon 1530 in zwei nicht völlig übereinstimmenden Fassungen erstellt wurde, geht letztlich auf die Anweisung des Kaisers zurück, der im Reichstagsausschreiben wie in seiner Eröffnungsrede gefordert hatte, jede Partei solle ihre Meinung in der Religionsfrage mündlich und schriftlich, in deutscher und lateinischer Sprache darlegen (nicht ganz korrekt G. S. 11 und 13). „Reichsrechtlichen Charakter" (19) hat die Augustana damit aber so wenig erhalten wie die Tetrapolitana, die Ratio fidei oder auch die Confutatio. Dazu hätte sie in den Abschied aufgenommen werden müssen, um Reichsgesetz zu werden. So aber blieben alle diese Dokumente – protestantische wie altgläubige – unverbindliche Meinungsäußerungen einzelner Reichsstände bzw. ihrer Theologen, wie es sie auf allen Reichstagen der Zeit zu Dutzenden gegeben hatte. Allein die Rezeptionsgeschichte der Augustana, wie sie gleich nach dem Reichstag einsetzte, vor allem dann der Augsburger Religionsfriede des Jahres 1555 haben der ursprünglich sächsischen Bekenntnisschrift zunächst symbolische, dann reichsrechtliche und schließlich weltgeschichtliche Bedeutung verliehen.

Schließlich sei noch auf zwei irreführend verwandte Termini aufmerksam gemacht. Auf S. 22 und 24 ist korrekter von „Lutheranern" statt von „Protestanten" zu sprechen. – „Verwandte der Augsburgischen Konfession" ist die reichsrechtlich relevante Bezeichnung der Anhänger Luthers und seiner Lehre (gegen S. 74; richtiger S. 20). In dieser Bedeutung findet sich der Ausdruck im Augsburger Religionsfrieden 1555, im Westfälischen Frieden 1648, noch auf dem Wiener Kongreß 1815 und in Österreich gar bis 1918.

A u g s b u r g H e r b e r t I m m e n k ö t t e r

Schröer, Alois: **Die Reformation in Westfalen.** Der Glaubenskampf einer Landschaft. Bd 1: Die westfälische Reformation im Rahmen der Reichs- und Kirchengeschichte. Die weltlichen Territorien und die privilegierten Städte. Die zweite Reformation; Ergebnisse. – Münster: Aschendorff (1979). XVI, 695 S. Ln DM 98.–

Im Anschluß an seine im Jahre 1967 erschienene Monographie „Die Kirche in Westfalen vor der Reformation" und gleichzeitig auf ihr aufbauend geht der Vf. nunmehr daran, die konfessionellen Kämpfe des 16 und 17. Jh.s in Westfalen zu schildern und einzuordnen. Er legt dafür im großen gesehen folgende Gliederung zugrunde:

Der erste Teil soll eine Darstellung des Gesamtablaufs als Überblick enthalten, der zweite Teil die Einzelterritorien behandeln, während der dritte Teil die Ergebnisse würdigt. Insgesamt sind zwei Bde vorgesehen, einer für die weltlichen Stände, der zweite für die geistlichen Fürstentümer – letztere fast zwei Drittel Westfalens abdeckend. Der erste Bd liegt nun vor.

Um es vorwegzunehmen: Dem Kirchengeschichtler und dem kirchengeschichtlich interessierten Laien bietet sich in diesem Bd eine Fülle an Fakten und Zusammenhängen dar, wie er sie zur westfälischen Reformationsgeschichte im Zusammenhang an keiner anderen Stelle findet. Das Werk weist zwar kein ausführliches Literaturverzeichnis auf, sondern würdigt auf drei S. erzählend die wichtigsten Quellen und Darstellungen, aber diese Beschränkung erfolgt zurecht, da dem Historiker hierfür andere Hilfsmittel zur Verfügung stehen, die nicht wiederholt werden mußten. Außerdem weisen die 140 S. umfassenden Anmerkungen eine Fülle von Einzelquellen und Spezialarbeiten nach, mit deren Hilfe auch weitergehende Interessen befriedigt werden können.

Selbstverständlich muß der Versuch einer so weitgespannten Überschau im wesentlichen den gegenwärtigen Stand wissenschaftlicher Bearbeitung als Grundlage benutzen. Es wäre unbillig, mehr zu verlangen. Trotzdem hat der Vf. an nicht wenigen Stellen, wie seine Anmerkungen belegen, neben der Literatur zusätzlich archivalische Quellen herangezogen, die neue, bisher unbekannte Informationen vermitteln.

Die allgemein zutagetretende Schwierigkeit bei der zuverlässigen Darstellung jener Epoche deutscher Geschichte beruht ja hauptsächlich darauf, daß kaum einer ihrer Geschichtsschreiber ohne Parteinahme für diese oder jene Seite geschrieben hat, ja daß noch heute, wenn auch nur unterschwellig, Sympathie und Antipathie nicht ganz auszuschalten sind. Es gehört eben zu den merkwürdigsten Erscheinungen, daß so weit zurückliegende kirchliche Vorgänge die Gemütskräfte noch heute stärker bewegen als manches weit jüngere politische Ereignis.

Der Vf. ist sich dieser Problematik bewußt gewesen und hat seine literarischen Quellen dementsprechend vorsichtig benutzt. Sein erklärtes Ziel war, möglichst unparteiisch zu schreiben. Daß

auch seine Feder an nicht wenigen Stellen die Zuneigung zur Standhaftigkeit altkirchlicher Priester gegenüber den „Neuerern" nicht verbergen kann, darf man ihm nicht verübeln. Wahrscheinlich ist es überhaupt unmöglich, zu diesem Gegenstand ganz ohne Parteinahme Stellung zu nehmen, ohne daß ein farbloses, letzthin nichtssagendes Bild entstünde, an dem niemanden gelegen ist. Im einzelnen zu den zahlreichen angeschnittenen Themenkreisen Stellung zu beziehen, würde den Rahmen einer Besprechung bei weitem überschreiten. Einzelnes herauszunehmen, führte zur Ungerechtigkeit gegenüber dem Ganzen. Doch soll ein Wort zur Anlage des Werkes gesagt werden.

Wie bereits erwähnt, umfaßt die übergreifende Darstellung des Gesamtablaufs der Reformation in Westfalen vom Vorabend bis zum Jahre 1672 den ersten Teil des Buches. Es ist ein wenig schade, daß dieser Teil mit nur 86 Seiten so knapp ausgefallen ist. Die bewunderungswürdigen Kenntnisse des Vf.s forderten eigentlich eine eingehendere Darstellung, die den Verlauf der reformatorischen Bewegung als G a n z e s eindringlicher vor Augen geführt hätte. Es wäre kaum ein Schaden angerichtet worden, wenn dadurch die Kapitel über die Einzelterritorien Kürzungen erfahren hätten. Möglicherweise ungewollt entsteht so der Eindruck, daß die Reformation vorwiegend eine Angelegenheit der Landesherren gewesen sei.

Ein solcher Eindruck wird durch eine grundsätzliche Aussage wie diese verstärkt: „Die lutherfreundlichen Landesherren vermieden in ihren Territorien jedes überstürzte Vorgehen. Noch mußte die Bevölkerung für das neue Evangelium gewonnen werden... Es war dies kein leichtes Unterfangen. Denn das Volk hing an seinen Kirchen und Kapellen, an den durch jahrhundertealte Traditionen geheiligten Sitten und Bräuchen, die sich wie ein bunter Kranz durch das ganze Kirchenjahr zogen. Es bedurfte des Feingefühls und der Behutsamkeit, um das religiöse Empfinden der konservativen Bevölkerung nicht zu verletzen" (27). Andererseits heißt es (31): „Während sich die reformatorische Bewegung kraftvoll entwickelte, war im altgläubigen Klerus von Reformeifer so gut wie nichts zu bemerken." Treffen solche Einschätzungen tatsächlich den Kern der Sache? Unbeschadet dessen können sie für Einzelfälle durchaus zutreffend sein.

Beide Zitate sind hier aus dem Zusammenhang gerissen und wirken deshalb krasser als wahrscheinlich gemeint. Trotzdem scheint eine Überzeugung des Vf.s von einer „gelenkten" Reformation dahinter zu stehen. Mir scheint, daß damit der weitgehend von unten vordringenden Reformation eine in dieser Verallgemeinerung nicht haltbare Charakterisierung zugemessen wird. Der Vf. kennt selbstverständlich diesen Umstand und bringt ihn auch zum Ausdruck, so z. B. S. 287: „In keiner der genannten Städte ging die reformatorische Initiative vom Stadtrat aus. Immer kam der Anstoß von unten." Gemeint sind hier die kleve-märkischen Städte, aber dasselbe gilt doch in unterschiedlicher Stärke auch für viele Territorien, in denen die Städte genau dieselbe Rolle ausübten. Die lutherischen Landesherren – zweifellos nicht immer von lauteren religiösen Überzeugungen getrieben – konnten nur dann gegen altkirchliche Einrichtungen vorgehen – wobei übrigens von Takt und Feingefühl manchmal herzlich wenig die Rede war – wenn in ihrem Lande dafür die Basis vorbereitet war. Diese mag, theologisch betrachtet, vielfach verschwommen und in den Zielen unklar gewesen sein, aber Luthers Wort hatte die Bevölkerung auf vielen Wegen erreicht und für die Veränderungen empfänglich gemacht. Daran besteht m. E. kein Zweifel.

Die von mir vielleicht subjektiv zu stark empfundene Betonung des obrigkeitlichen Elements in der Darstellung – in nicht wenigen Fällen, wie gesagt, vollkommen berechtigt – hängt wohl mit der Gliederung des Werkes zusammen. Die Einteilung nach Territorien fordert dazu heraus und lenkt ein wenig von dem Gesamtbild eines großen geistigen Stroms ab.

Freilich gewinnt das Buch dadurch auch einen Vorteil: Es ist eine Quelle erschöpfender Auskunft für die Reformation in Westfalen, fein säuberlich nach Territorien geordnet, wobei die Abschnitte immer wieder einordnende Ausblicke auf die zum Verständnis unabdingbare Gesamtentwicklung aufweisen. So bildet sich dem Leser des ganzen Buches nach abgeschlossener Lektüre ein farbiges und dynamisches Bild des dramatischen Verlaufs, wie man es an dieser Stelle erwartet. Klar kommt zum Ausdruck, daß Licht und Schatten auf beiden Seiten der Kämpfenden verteilt waren. Für die Bereitstellung eines ungeheuren Wissensstoffes in denkbar objektiver Form sollten wir dem Vf. aufrichtig danken.

Mit dem Stand der Bearbeitung einzelner Länder hängt es zusammen, daß nicht alle Abschnitte die gleiche Höhe an Qualität aufweisen. Zu den schwächeren Darstellungen gehört die über die Grafschaft Bentheim.

Die herfür weitgehend herangezogene Darstellung von J. C. Möller aus dem Jahre 1879 ist nur auf dem Hintergrund des „Kulturkampfes" verständlich und sachlich völlig unhaltbar. Leider sind aber auch neuere Werke gerade hier übersehen worden. So heißt es S. 203: „Das Süsternhaus der Windesheimer Augustinerinnen Schüttorf wurde angeblich von Graf Arnold I. aufgehoben und seine Einkünfte für Kirchen- und Schulzwecke verwendet", obgleich das vom Max-Planck-Institut für Geschichte im Jahre 1968 hrsg. Werk „Die Schwesternhäuser nach der Augustinerregel" (Germania Sacra N. F. 3) S. 73 über den tatsächlichen Verlauf genaue Auskunft gibt. Das Buch wurde sowenig benutzt wie „Die Klöster der Augustiner-Chorherren" (Germania Sacra N. F. 5), das 1971 erschienen ist und ausführliche Angaben zur Geschichte des Klosters Frenswegen bei Nordhorn enthält (S. 28–45 über die Ereignisse seit dem Eindringen der Reformation), dagegen erscheint die populär-wissenschaftliche Arbeit von Burkhard Sauermost als Quelle.

Dagegen sind die anderen Abschnitte über westfälische Territorien auf einem erheblich höheren Niveau angesiedelt.

Für das Register, das hoffentlich dem zweiten Bd beigegeben werden wird, darf auf einige kleine Versehen hingewiesen werden.

Richtig sollte es heißen: S. 49 Z. 29: Brictius ton Norde, S. 177 Z. 23f: Gerhard Cotius, S. 195 drittletzte Zeile: Lengerich auf der Wallage, S. 207: Schale, S. 199: Dinkelrode war Burg, nicht Stadt (diese heißt Neuenhaus), ebd. Z. 18: Ahlintel, Höpingen und Beerlage sind Bauerschaften, keine Kirchspiele.

M ü n s t e r W i l h e l m K o h l

Nuntiaturberichte aus Deutschland. Die Kölner Nuntiatur Bd VII, 1. Nuntius Pier Luigi Carafa (1624 Juni – 1627 August). Im Auftrag der Görres-Gesellschaft hrsg. von Erwin I s e r l o h, bearb. von Joseph Wijnhoven. – Paderborn, München, Wien, Zürich: Ferdinand Schöningh 1980. LXXIV, 768 S., 5 Tafeln, kart. DM 140.–

Anders als manche vergleichbare Editionen schreitet die von der Görres-Gesellschaft betriebene Ausgabe der Kölner Nuntiatur recht zügig voran. Obwohl 1594–1606, 1608–10, 1614–21 noch Lücken klaffen, wird mit dem vorliegenden Bd das Jahr 1627 erreicht. Freilich, wer aufregende Neuigkeiten von diesem Bd erwartet, wird enttäuscht. Große Politik kommt wenig zur Sprache, nicht nur weil Köln damals offenbar in deren Windschatten lag, sondern weil für den Nuntius Pier Luigi Carafa (nicht zu verwechseln mit dem Wiener Nuntius Carlo Carafa 1621–28) andere Aufgaben im Vordergrund standen. Dieser menschlich, religiös und als Jurist solide Karriereprälat aus der bekannten neapolitanischen Adelsfamilie zeichnete sich auch nicht gerade durch Phantasie und Initiative aus. Selbst als er nach langer Kaltstellung durch die traditionelle Feindschaft des mit den Barberini verschwägerten Hauses Colonna unter Innozenz X. endlich Kardinal wurde, erregte er wenig Aufsehen; Papabile im Konklave des Jahres 1655 wurde er nicht trotz, sondern wegen seiner Kränklichkeit und Schwäche. C. war humanistisch gebildet und interessiert, orientierte sich am Vorbild Carlo Borromeos, vor allem aber an der Spiritualität des Jesuitenordens, dem sein bedeutender und einflußreicher Beichtvater Silvestro Pietrasanta entstammte. P. war der wichtigste von den verschiedenen, von W. sorgfältig untersuchten Mitarbeitern des Nuntius, nicht zuletzt, weil Einflußnahme über die jesuitischen Hofbeichtväter in Aschaffenburg, Bonn und Düsseldorf eine wichtige Rolle im Instrumentarium der Nuntiarpolitik spielte (z. B. S. 46f). Diese der Klischeevorstellung von Gegenreformation entsprechende Verbindung mit den Jesuiten unterscheidet C. erheblich von seinem früheren Vorgänger Albergati (1610–21), der franziskanische Spiritualität pflegte und mit den Jesuiten keineswegs konfliktfrei kooperierte.

Wichtigste Aufgabe laut Instruktion war die Personalpolitik in den Bistümern West- und Norddeutschlands. Da das Maximalprogramm einer methodischen Rekatholisierung hinter den vorrückenden katholischen Armeen damals nicht realisierbar schien – im Gegenteil, die norddeutschen Stifte waren gerade durch das dänische Ausgreifen bedroht, lief alles darauf hinaus, die richtigen Leute auf die Bischofsstühle und in die Kapitel zu bringen, nicht selten Germaniker (41f, 50f). Bei den drei anfallenden Bischofswahlen in Mainz, Osnabrück und Straßburg hat C. in Mainz persönlich mitgewirkt; die beiden anderen schlugen auch ohne ihn zum Vorteil der Katholiken aus.

Im Rahmen der bisweilen geradezu spannenden Angelegenheiten der Protestantenmission hatte C. sich mit dem Problem der Verwendung der wiedergewonnenen Kirchengüter zu befassen,

für die in Rom eine besondere „Congregazione del Palatino" als sein Geschäftspartner existierte. Sollten sie den Vorbesitzern zurückgegeben oder zur Finanzierung der Mission verwendet werden? Neben dieser Partikularkongregation wechselt C. in Missionssachen Briefe mit der Propaganda, in Dispens- und Zensursachen mit der Inquisition, in Disziplin- und Jurisdiktionssachen mit der Konzilskongregation und der Kongregation für die Bischöfe und Ordensleute, in Fragen der geistlichen Etikette mit der Ritenkongregation. Die Korrespondenz mit der Inquisition, die zufällig außerhalb des immer noch unzugänglichen Archivs der Glaubenskongregation überliefert ist, enttäuscht, abgesehen von Problemen der Frankfurter Buchmesse, wo der Bücherkommissar Hagen z. B. die „Historiae" des J. A. de Thou und Veröffentlichungen zum Gnadenstreit unterdrücken muß oder deutsche Ausgaben der Schriften Campanellas beschafft werden sollen, der gerade vor seinem römischen Prozeß steht (192f, 495f, 583, 635). Sollte die Unzugänglichkeit des Inquisitionsarchivs doch für die Forschung weniger folgenreich sein als wir bisher angenommen haben?

Einflußnahme auf die Buchmesse ist nur ein Teil der römischen Informationspolitik. C. wird regelmäßig über Ereignisse wie den Tod des M. A. de Dominis im Engelsburggefängnis, eine Kardinalskreation, die päpstliche Veltlinpolitik, einen Konflikt mit Colonna ins Bild gesetzt mit dem Auftrag, für Verbreitung der „richtigen" römischen Version zu sorgen (bes. 136).

Die Ritenkongregation muß sich mit dem wichtigsten Problem der Anfangszeit der Nuntiatur befassen, dem Anspruch der hochadeligen Kölner Domherren, eine Soutane aus rotem Samt unter ihrem weißen Chorhemd zu tragen statt des bisherigen Schwarz, das ihren bürgerlichen Mitbrüdern bleiben sollte.

Je länger desto mehr treten aber die Jurisdiktionsprobleme des Bistums Lüttich als wichtigste Angelegenheit der Nuntiatur in den Vordergrund, so wichtig, daß C. im September 1625 nach Lüttich übersiedelt, das er dann bis zum Ende seiner Nuntiatur 1634 nur noch vorübergehend verlassen sollte – etwa zur Visitation von Fulda im Juli 1627. Dem Versuch des Reichskammergerichts, die weltlichen Appellationsverfahren des Lütticher Klerus an sich zu ziehen, wurde zunächst nur mit Maßnahmen gegen die Appellanten begegnet. Erst als der Wiener Nuntius kaiserliche Unterstützung mobil gemacht hatte, wurden kirchliche Strafen gegen Speyer selbst geplant.

Um Jurisdiktionsprobleme zwischen den spanischen Niederlanden und Lüttich bzw. Trier handelt es sich in Saint-Hubert und St. Maximin, um Jurisdiktionsprobleme schließlich auch beim Exemtionsanspruch des Lütticher Klerus. Nicht der Bischof, nur der Nuntius ist in der Lage, diese Diözese zu visitieren. Diese 1627–29 durchgeführte Visitation, die erste seit derjenigen des Nuntius Albergati 1613/14, soll den Inhalt des nächsten Bds bilden (S. XXXIII).

W. hat die Korrespondenz zu 98 % edieren können; das war nur möglich, weil es ihm gelang, mit bewundernswerter Findigkeit das Schicksal des Carafa-Nachlasses zu rekonstruieren und so die unvollständigen römischen Archivalien aus dem Britischen Museum und der Stiftung Preußischer Kulturbesitz zu ergänzen. Die Bewältigung der komplizierten Überlieferungslage verdient also größten Respekt.

Formal und in den Editionsgrundsätzen hat sich W. an die in dieser Reihe inzwischen üblich gewordenen Regeln gehalten, seine eigene Leistung dabei aber S. LXIX allzu bescheiden veranschlagt. Nicht nur profunde Archivalienkenntnis (vgl. 717–723), sondern auch eine umfassende Verarbeitung der Literatur im Anmerkungsapparat zeichnet diese Edition aus, bes. für den belgisch-niederländischen Bereich. Das Werk enthält eine solche Fülle interessanter Details, daß ich auf einige davon nicht weniger hinweisen möchte als auf den einen oder anderen Fehler.

Von Nuntius zu Nuntius werden die Briefe kürzer; die Trennung nach Betreff wird immer strenger durchgeführt. Die starke Formalisierung der Korrespondenz scheint sie aber bisweilen zur reinen Routinesache werden zu lassen: Weisungen werden erteilt, obwohl jeder weiß, daß sie überflüssig sind (XXXIV). Die große Instruktion wird erst auf Anforderung des Nuntius im Januar 1625 nachgeliefert, aber auf den Beginn der Nuntiatur datiert. Wie ernst kann man die Aussagen der Texte und Datierungen eigentlich noch nehmen? Dieses Problem wird zukünftige Editoren noch beschäftigen müssen.

Da die Korrespondenz mit verschiedenen Kongregationen immer mehr zunimmt, wäre zu prüfen, ob sie zusätzlich zu Namen des federführenden Kardinals in der Kopfzeile nicht noch zusätzlich durch die Kongregationsbezeichnung ausgewiesen werden sollte.

Die von C. 1654 errichtete Prelatura Carafa ist die früheste bisher bekannte Familienprälatur (vgl. C. Weber: Kardinäle und Prälaten in den letzten Jahrzehnten des Kirchenstaates I 136).

S. 70 wird von Rom offen gesagt, daß der jugendliche Pier Maria Borghese zum Kardinal erhoben wird, weil Urban VIII. für seine eigene Karriere dieser Familie Dank schuldet.

Zu den Konflikten um Saint-Hubert und St. Maximin sowie zu Sötern und den spanischen Niederlanden wäre jetzt zusätzlich zu konsultieren: Jürgen Kessel: Spanien und die geistlichen Kurstaaten am Rhein während der Regierungszeit der Infantin Isabella (1621–33). Frankfurt 1979.

S. 137 Nr. 174 muß das Datum 1625 lauten. S. 445 wurden drucktechnische Hilfsmittel mitveröffentlicht. S. 724 fehlt der Hinweis auf die ins Register aufgenommene Sekundärliteratur.

Augsburg Wolfgang Reinhard

Menozzi, Daniele: **Letture politiche di Gesù dall'Ancien Régime alla Rivoluzione.** – Brescia: Paideia Editrice 1979. 262 S. (Testi e ricerche di Scienze religiose pubblicati a cura dell'Istituto per le Scienze religiose di Bologna 15) kart. Lit 8 000

Beobachtungen des sozialistischen Politikers Jean Jaurès über die Bedeutung von Jesus Christus für die Französische Revolution aufgreifend, geht M. in seiner schmalen, von anerkennenswerter Belesenheit zeugenden Schrift einem ideengeschichtlich hochinteressanten Thema nach, das in der Vergangenheit, wie in der Gegenwart, vor der Vereinnahmung für idealistische oder für mehr oder weniger obskure Zwecke jedoch niemals sicher gewesen ist. M., der zwar verspricht, er wolle es dem Leser überlassen, die Schlußfolgerungen aus seiner Darstellung zu ziehen, aber doch vielleicht nur sehr kritischen, historisch, philosophisch und theologisch hinreichend gerüsteten diese Chance läßt, schreibt aus bemerkenswerter Kenntnis der Veröffentlichungen des 18. und frühen 19. Jh.s und unter geschickter Auswertung der neueren einschlägigen Literatur.

In einem ersten, „La percezione del valore politico di Gesù nel mondo dei ‚lumi'" (S. 15–68) überschriebenen Kap. handelt er u. a. „Gesù sedizioso" bei Díderot, Boulanger, Holbach, über „Gesù legislatore della tolleranza" bei Voltaire und den Deisten, über „Gesù rivoluzionario" bei Rousseau, berücksichtigt aber auch Utopisten, wie C. Gilbert, Histoire de Calejava, ou l'isle des hommes raisonnables (1700).

In seinem zweiten Kap. (69–118) wird Einschlägiges aus den Schriften von Gallikanern und Jansenisten unter den Gesichtspunkten „Gesù obediente" (Bossuet: „[Jesus] un roi descendu de son trône") und „Gesù legislatore dei valori borghesi" aus den Veröffentlichungen aufgeklärter französischer Katholiken zusammengestellt (abbé Millot, abbé de Paumerelle, C. Fauchet, dom Louis OSB.

Ein drittes Kapitel: „I primi anni della Rivoluzione" (119–181) würdigt Versuche einer Harmonisierung des Evangeliums und der Ideen der Revolution, bringt zu „Gesù patriota" aus dem „Discours sur le patriotisme" (1789) des Oratorianers Daunou, aus Veröffentlichungen des Direktors der Militärschule von Nanterre, abbé Hazard u. a. sehr interessante Zitate und kommt zu dem Schluß, daß vor der Zivilkonstitution (12. VII. 1790) bei vielen Geistlichen jene Auffassung herrschte, die mit dem Titel einer kleinen Schrift des Pfarrers P. Carré noch 1790 auf eine schlagkräftige Formel gebracht worden ist: „La Constitution et la religion parfaitement d'accord" (125). Wie dann in die Auseinandersetzungen um die Zivilkonstitution des Klerus die Gestalt Christi von eidweigernden und eidleistenden Priestern hineingezogen worden ist handelt M. ab unter den Stichwörtern „Gesù sofferente per la Rivoluzione" e „Gesù patriota". Für den Jakobiner Saint-Just „l'insegnamento di Gesù non poteva essere disgiunto dalla conquista di quella ‚virtù' che ai suoi occhi – come a quelli dell'amico Robespierre – era indispensabile alla rigenerazione dello stato francese ... Gesù ha portato valori politici fondamentali per la costruzione della repubblica; tuttavia questi valori sono stati traviati dall'interpretazione che ha fornito la chiesa, la quale ha permesso, che il Vangelo diventasse strumento di tirannia" (162–163). Für den „Cercle social" (Ende 1790–Anfang 1791) „Gesù legittima la ‚rivoluzione borghese', ma il suo insegnamento ne implica un superamento" (165).

Vom Sanskulotten von Nazareth – „Jésus étoit un sans – culotte véridique" (1793) – zur Parallelisierung Jesus–Napoleon – „tout dans Napoléon paraît surnaturel" (Rousseau, Bischof von Coutances) (248) – wird im Schlußkapitel die Entwicklung in schnellen Strichen skizziert.

Insgesamt ein Buch, das mit seinen Nachweisen und Anregungen für die geistesgeschichtliche Forschung Impulse zu geben vermag, auch dort, wo es wenig ausgewogen, ja unkritisch erscheint.

Fribourg Heribert Raab

Heinonen, Reijo E.: **Anpassung und Identität.** Theologie und Kirchenpolitik der Bremer Deutschen Christen 1933–1945. – Göttingen: Van-

denhoeck & Ruprecht 1978. 302 S. (Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte. Reihe B, Darstellungen, Bd 5) geb. DM 50.–

In der Erforschung und Darstellung des deutschen Kirchenkampfs der Hitler-Zeit konzentrierte sich das Interesse auf der evangelischen Seite zunächst deutlich auf die Bekennende Kirche als Träger des innerkirchlichen Widerstands. Motive und Aktionen der Parteigänger der Gleichschaltung der evangelischen Kirche und Theologie an die Ideologie des Nationalsozialismus, der „Deutschen Christen", kamen nur in der Sichtweise ihrer Opponenten ins Blickfeld und blieben weithin im Zwielicht. Erst die größere Distanz von der Zeit des Dritten Reiches machte es möglich, daß auch Vertreter des deutschchristlichen Lagers sich wieder zu Wort melden konnten. So erschienen etwa die Lebenserinnerungen von Walter Birnbaum und Franz Tügel. Auch die historische Forschung bemühte sich nun, ein objektives Bild der Deutschen Christen zu entwerfen. Hier ist vor allem an die umfassenden Darstellungen durch den Leipziger Kirchenhistoriker Kurt Meier zu erinnern.

In diesen Zusammenhang der fälligen Aufarbeitung von lange vernachlässigten Aspekten der Kirchenkampfzeit gehört auch die vorliegende Arbeit. Es handelt sich um die 1972 abgeschlossene, aber erst 1978 publizierte Tübinger Diss. eines Finnen. H. will am Beispiel der Vorgänge in Bremen zeigen, was die Deutschen Christen konkret erstrebten und erreichten. Unsere Kenntnis des Kirchenkampfs in Bremen basierte bis dahin auf der von betont bekenntniskirchlichem Standkunkt aus geschriebenen Darstellung durch Karl Stoevesandt („Bekennende Gemeinde und deutschgläubige Bischofsdiktatur. Geschichte des Kirchenkampfs in Bremen 1933–1945", 1961). Demgegenüber will nun H. nicht nur die kirchenpolitischen, sondern auch die sonstigen Aktivitäten der Bremer Deutschen Christen neu ins Licht stellen. Er hat dazu die Archive gründlich durchforstet und viel neues Material zu Tage gefördert. Besonders ist er den deutsch-christlichen Bemühungen um die „Eindeutschung" der Bibel, um neue Lieder und Gottesdienstformen nachgegangen. Theologischer Mentor der Bremer Deutschen Christen war in erster Linie Emanuel Hirsch. Im Mittelpunkt steht aber vor allem die zwielichtige Gestalt des deutschchristlichen Landesbischofs Heinz Weidemann. Gerade bei ihm wird aufs neue deutlich, wie sehr die von den Deutschen Christen vertretene Kombination von Hitler-Schwärmerei mit einer völlig diffusen Theologie getragen war vom Machtstreben menschlich höchst unerfreulicher Persönlichkeiten. So wird H.s Buch nicht etwa eine Ehrenrettung der Deutschen Christen, sondern unterstreicht auf seine Weise erst recht, wie nötig der Kampf der Bekennenden Kirche gegen deren verhängnisvolle Verblendung und Arroganz war.

Bern Andreas Lindt

Thulstrup, Niels: **Kierkegaard's Relation to Hegel.** Translated by George L. Stengren. – Princeton, New Jersey: Princeton University Press (1980). XIII, 401 S. Ln $ 34.50

Th.s Buch „Kierkegaards Verhältnis zu Hegel" ist der Mittelteil einer vom Vf. geplanten Trilogie: ihr erster Teil „Kierkegaards Verhältnis zu Hegel. Forschungsgeschichte" ist 1970 in deutscher Sprache erschienen, der hier in englischer Übersetzung vorliegende Mittelteil 1967 in dänischer und 1972 in deutscher Sprache unter dem Titel „Kierkegaards Verhältnis zu Hegel und zum spekulativen Idealismus 1835–46". Nach den – freilich etwas verworrenen – Vorworten des Vf.s steht ein dritter Teil noch aus, der „eine prinzipielle Darstellung des Kierkegaardschen Denkens im Verhältnis zum Hegelschen" enthalten soll.

Die Übersetzung des Mittelteils dieser Trilogie ins Englische ist ein Anzeichen für das in jüngster Zeit wachsende Interesse an Kierkegaard auch in der angelsächsischen Welt, das sich auch in den zahlreichen Übersetzungen der Originalwerke Kierkegaards ins Englische und insbesondere in der großen siebenbändigen englischen Ausgabe der Tagebücher Kierkegaards durch Howard und Edna Hong zeigt („Sören Kierkegaards Journals and Papers", Bloomington and London. 1967/78).

Gegenüber der dänischen und deutschen Ausgabe ist die englische Übersetzung ergänzt durch eine Notiz des Übersetzers und ein Vorwort des Vf.s vom Februar 1978, sowie durch die (sachentsprechende) Verkürzung des Titels. Gegenstand der Rezension kann im folgenden nicht die Qualität der englischen Übersetzung sein, sondern der in allen Ausgaben übereinstimmende Sachgehalt des Buches.

Th. faßt das Ergebnis seiner Studie gleich auf den ersten Seiten in vier Thesen zusammen:

1) Während Hegel die Entfaltung des absoluten Geistes von Unmittelbarkeit zu absolutem Wissen als einen Prozeß strenger Notwendigkeit faßt, in dem die Bedeutung des Einzelnen aufgehoben ist, beschreibt Kierkegaard den Stufengang von Unmittelbarkeit zu Glaube als Bewegung in Sprüngen der Freiheit, worin der Einzelne unaufhebliche Bedeutung hat.

„So gesehen haben Hegel und Kierkegaard als Denker nichts miteinander gemein, weder was Gegenstand, Absicht und Methode, noch was die von jedem der beiden vorausgesetzten Prinzipien betrifft" (12). Dies ist Th.s Hauptthese.

2) Kierkegaards eigene Einsicht in die Unvereinbarkeit seines Denkens mit dem Hegels und des spekulativen Idealismus ist mit dem Erscheinen von „Entweder/Oder" abgeschlossen.

3) Kierkegaards Schriftstellerei bis zur „Unwissenschaftlichen Nachschrift" kann als Radikalkur an seinem von der „Spekulation" infizierten Zeitalter verstanden werden.

4) Kierkegaards Kenntnis und Verständnis Hegels erstreckt sich im wesentlichen nur auf die ihn polemisch interessierenden Punkte. Davon abgesehen „kann es weder als besonders ausgedehnt noch als erschöpfend beschrieben werden" (13).

Es erscheint überraschend, wie Th. nach der Behauptung, daß Kierkegaard in seinem Denken weder Gegenstand noch Methode mit Hegel gemeinsam habe, dann trotzdem noch 370 S. über das Verhältnis der beiden Denker füllen kann, und vor allem, wieso Kierkegaard selber sich lebenslang mit einer Philosophie auseinandersetzen konnte, mit der er nicht einmal den Gegenstand gemeinsam haben soll.

Diese grundsätzliche Unklarheit durchzieht Th.s ganzes Buch und hindert ihn daran, die mit Kierkegaards Verhältnis zum Idealismus sich stellende Sachfrage wirklich in den Blick zu bekommen. So heißt es z. B. S. 371: „Kierkegaards bestimmtes Prinzip ist Christentum als absolute Existenzmitteilung; für Hegel ist Christentum eine unvollkommene Fassung derselben Wahrheit, die ihren vollkommenen Ausdruck im spekulativen System findet." Ist hier „Christentum" je ein verschiedener Gegenstand des Denkens, oder gilt auch hier Th.s Satz: „Wir dürfen uns nicht irreführen lassen durch die vielen rein terminologischen Ähnlichkeiten zwischen Kierkegaard und Hegel" (355)? Es wäre müßig, weitere Beispiele aufzuzählen.

In der Beschreibung der einzelnen Stadien von Kierkegaards Hegelrezeption folgt Th. ziemlich treu den Forschungsergebnissen Emanuel Hirschs in dessen „Kierkegaard-Studien"[1]: Bis zur Dissertation über den „Begriff der Ironie" hat Kierkegaard Hegel selber nicht gelesen. Seine Kenntnis des „Systems" stammt von den dänischen Hegelianern und aus der deutschen kritischen Sekundärliteratur. Erst die Dissertation zwingt ihn zur Auseinandersetzung mit Hegel selbst. Er tritt diesem aber von vornherein mit einem negativen Vorurteil gegenüber. Sowohl anläßlich der Dissertation wie auch späterhin hat Kierkegaard Hegel nur aus Zweckrücksichten gelesen, so wie es sich aus den Zielen seiner eigenen Schriftstellerei ergab.

Das über Hirschs Kierkegaard-Studien hinausgehende wirkliche Verdienst des Th.schen Buches ist die recht ausführliche Mitteilung einiger nicht leicht zugänglicher Texte der dänischen Hegelianer, insbesondere Heibergs, Martensens und Sibberns. Dazu gehört auch Heibergs, von Kierkegaard verspottete, Erzählung über seine „Bekehrung" zu Hegels Philosophie aus dem Jahre 1839:

[1] Gütersloh 1930/33. In Th.s „Forschungsgeschichte" ist die weitaus umfangreichste Einzeldarstellung – 34 S. umfassend – Hirsch gewidmet. In dem hier vorliegenden Buch wird Hirsch 44mal, häufig ausführlich, zitiert. Trotz der angesichts dieses Tatbestands überraschend scharfen Polemik gegen Hirsch hat Thulstrup das einzige für die anstehende Frage belangreiche Versehen Hirschs nicht bemerkt: „Kierkegaard-Studien" 501 verwechselt Hirsch Hegels „Geschichte der Philosophie" mit der „Philosophie der Geschichte". Kierkegaard zitiert aus der 2. Auflage des letzten Werks, die 1840 erschienen ist. Damit steht fest, daß die betreffende Aufzeichnung (Pap. II A 282) nicht aus dem Jahre 1838 stammen kann, sondern nachgetragen ist, und damit fällt die einzige urkundliche Stütze für Hirschs Vermutung, daß die „Hegellektüre" Kierkegaard „am schnellen Abschluß der Dissertation ... gehindert hat" (Einleitung zum „Begriff der Ironie", Düsseldorf/Köln 1961. S. X).

„Ich saß in meinem Zimmer im ‚König von England' (Hamburg), mit Hegel auf meinem Tisch und Hegel in meinem Sinn, und während ich zur gleichen Zeit auf eine Reihe schöner Choräle hörte, die fast ununterbrochen vom Chor der St.-Petri-Kirche herüberklangen, wurde ich plötzlich in einer Weise, wie ich sie weder zuvor noch hernach je erlebt habe, von einem Augenblick innerer Schauung ergriffen, gleich einem Lichtblitz, welcher plötzlich den ganzen Bereich für mich erleuchtete und in mir den bisher verborgenen Hauptgedanken ans Licht brachte. Von dem Augenblick an war das System mir in seinen großen Zügen klar, und ich war völlig überzeugt, es in seinem innersten Kern ergriffen zu haben, wieviel auch noch an Einzelheiten dasein mochte, die ich noch nicht erfaßt hatte und mir vielleicht niemals aneignen würde. Ich kann wahrlich sagen, daß dieser herrliche Augenblick das wichtigste Ereignis meines Lebens war, denn es gab mir einen Frieden, eine Sicherheit, die ich niemals vorher gekannt hatte" (16).

Angesichts dieses Textes ist leicht zu begreifen, daß Kierkegaard dem Urheber dieses „Systems" von vornherein mit einem Vorurteil entgegentrat, das eine ganz unbefangene Auseinandersetzung mit Hegel selbst verhindert hat. Ganz abgesehen davon, daß auch mit dem Aufweis dieser dänischen Quellen die „systemgeschwängerte" Atmosphäre im damaligen Kopenhagen und das, was Kierkegaard außerhalb des literarisch Dokumentierbaren aufgenommen hat, gar nicht faßbar ist, dürfte deutlich sein, daß Kierkegaards Verhältnis zum wesentlichen Gehalt des spekulativen Idealismus auch mit der sorgfältigsten Registrierung literarischer Quellenbeziehungen zu Hegel und den Hegelianern, wie Th. sie versucht, nicht eigentlich zu erhellen ist.[2] Diese Aufgabe wird überhaupt nur so zu lösen sein, daß Kierkegaards und Hegels theologische und philosophische Grundgedanken je aus und für sich verstanden und in ihrer Ganzheit aufeinander bezogen werden. Dabei dürfte aber Hegel als Vertreter des deutschen Idealismus weniger wichtig sein als J. G. Fichte, dem Kierkegaard sachlich und persönlich weit näher steht. Hegel wird ja vor allem auch deshalb bei Kierkegaard so häufig genannt, weil er sich polemisch abgrenzt gegen ihn oder das, wofür er ihn setzt. Fichte hingegen hat einen weitreichenden, gewissermaßen unterirdischen Einfluß auf Kierkegaard ausgeübt. Insbesondere hat Kierkegaard sich Fichtes über Kant hinausführenden Gedanken der unbedingten Hingabe an das Wollen des Einen als das wahrhaft Sittliche angeeignet, wie es am stärksten in den erbaulichen Reden, z. B. der „Gelegenheitsrede" von 1847 zum Ausdruck kommt. Der Unterschied Kierkegaards von Fichte und vom Idealismus überhaupt wäre hier der, daß bei Kierkegaard nicht wie bei Fichte Gewissenserfahrung und sittliches Handeln ineinander übergehen, sondern die Gewissenserfahrung als Erfahrung des Unbedingten immer die Erfahrung eines Abgrunds ist, der den Einzelnen in Schuldgefühl und Reue vom wahren Leben trennt und der nur durch die unbedingte Gnade des Evangeliums überbrückt werden kann.

Es bleibt zu hoffen, daß Th. im dritten Teil seiner Trilogie auf diese eigentlich entscheidenden Fragen des Verhältnisses Kierkegaards zum Idealismus ausführlicher eingehen wird.

Kiel Hayo Gerdes

[2] Wahrhaft tief und ernsthaft ist Kierkegaards Auseinandersetzung mit Hegel über die logischen Grundbegriffe (vor allem: Bewegung und Vermittlung, Möglichkeit und Wirklichkeit, Sein und Wesen), wie er sie im „Begriff Angst", den „Philosophischen Brocken" und besonders in der Verteidigung der „Wiederholung" gegen Heibergs Rezension führt. Dieses ganze Thema wird aber bei Th. nur ganz beiläufig gestreift.

Vetter, Helmuth: **Stadien der Existenz.** Eine Untersuchung zum Existenzbegriff Sören Kierkegaards. – Wien, Freiburg, Basel: Herder (1979). 205 S. kart. DM 24.80

V. stellt sich in seinem Buch die Aufgabe einer „philosophischen Interpretation des ‚religiösen Schriftstellers' Sören Kierkegaard" (11). Zu diesem Zweck benutzt er Kierkegaards Begriff der „Existenz", welcher ja zweifellos auf die Philosophie des 20. Jh.s stark gewirkt hat, und entfaltet diesen Begriff in scharfsinnigen Analysen anhand der von Kierkegaard dargestellten „Stadien" (die bei Kierkegaard auch – vielleicht weniger mißverständlich – „Lebenssphären" oder „Lebensanschauungen" heißen).

Dieser Ansatz ist sicherlich fruchtbar, zumal Kierkegaards Konzeption der „Stadien" in seiner Auseinandersetzung mit Hegels Schema von Unmittelbarkeit, Reflexion und Einheit ihren Ursprung hat. V. hat zweifellos Recht darin, daß er gegen andere Kierkegaard-Interpreten (z. B. Niels Thulstrup) das bleibende Bestimmtsein Kierkegaards durch die formalen Kategorien der idealistischen Philosophie feststellt und damit auch sowohl die Möglichkeit einer philosophischen Interpretation Kierkegaards als auch ihre Sachgemäßheit. Der Schein einer unbedingten Diastase zwischen Christentum und Vernunft, wie sie etwa die sogenannte „Dialektische Theologie" unter Berufung auf Kierkegaard behauptet hat, beruht nach V. auf seinem außerhalb der Diskussion stehenden „Vorbegriff von Dogmatik und Christologie", der aber „auf dem Weg der Stadien schrittweise ein(ge)holt" wird (111).

So sehr V. mit der formalen Kommensurabilität des Kierkegaardschen Denkens für philosophisches Begreifen Recht hat, so muß doch gefragt werden, ob er den Inhalt richtig bestimmt. Daß Kierkegaard Hegels Verständnis des Glaubens als einer Gestalt des Unmittelbaren und das der Philosophie als Überführung desselben in die Form des Wissens bestreitet und gewissermaßen auf den Kopf stellt, liegt auf der Hand und ist unbestritten. Indessen wird mit dieser allgemeinen Formulierung auch die unverwechselbare Eigentümlichkeit des Kierkegaardschen Christentumsverständnisses noch nicht ergriffen. Dieses findet vielmehr in der ausschließenden Aufeinanderbeziehung von Subjektivität und (christlicher) Wahrheit seinen klarsten Ausdruck. Das sieht auch V. Er bleibt jedoch insofern auch philosophisch hinter Kierkegaard zurück, als er an einer von Kierkegaard angeblich nicht berücksichtigten, der Subjektivität gegenüber beständigen Objektivität – Schöpfung, Gesellschaft, Mitmenschlichkeit usf. – festhält und diese gegen Kierkegaards Begriff des „Einzelnen" wendet. Es handelt sich hier um den alten, schon zu Kierkegaards Lebzeiten (z. B. von Martensen) erhobenen Einwand, der die Radikalität von Kierkegaards jenseits aller Begrifflichkeit und damit jenseits von Subjektivität und Objektivität beheimateten Gottes„begriff" verkennt.

V. stützt diese Interpretation dadurch, daß er Kierkegaards gesamtes Werk von den „antiobjektivistischen" und damit gewissermaßen wieder objektiv erscheinenden Überspitzungen der letzten Lebensjahre her interpretiert.[1] Nun läßt sich gewiß nicht demonstrieren, daß christlicher Glaube nur in der Leidenschaft des Einzelnen ergriffen wird und jede scheinbare außersubjektive Stütze ihn sich selbst entfremdet. Es müßte aber Kierkegaard befriedigt haben zu erfahren, daß sein Bestehen auf der von ihm entdeckten christlichen Kategorie des „Einzelnen" auch heute noch zum Ärgernis werden kann, wie denn nach seiner Überzeugung die bleibende Möglichkeit des Ärgernisses conditio sine qua non jeder Wirklichkeit christlichen Glaubens ist.

Kiel Hayo Gerdes

[1] Hierher gehört der Vorwurf Vetters gegen den Rezensenten, daß seine Interpretation von „Der Liebe Tun" in der Einleitung zur deutschen Ausgabe eine „Abmilderung" von Kierkegaards Christentumsverständnis sei (167), und etwa auch die alte Behauptung (deren Unrichtigkeit seit dem Buch von Brandt/Rammel: Søren Kierkegaard og Pengene", 1935, bekannt sein kann), daß Kierkegaard „sein Kapital aus religiösen Erwägungen nicht auf Zinsen anlegte" (93). Kierkegaards „asketische Neigungen" sind auch in seinen letzten Lebensjahren wesentlich nur literarisch gewesen. Sie sind überdies kein einfacher Ausdruck von Kierkegaards Christentumsverständnis, sondern entspringen nach Kierkegaards eigenem Eingeständnis aus der polemischen Situation.
Läßt man diese Dinge mehr sein als Korrektiv, so mildert man eben damit leicht die Radikalität der von Kierkegaard geltend gemachten unbedingten Forderung und weicht ihrem Anspruch aus.

Beinert, Wolfgang: **Wenn Gott zu Wort kommt.** Einführung in die Theologie. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1978). 224 S. (Buchreihe: Theologie im Fernkurs Bd 6) kart. DM 22.50

In den letzten Jahren sind verschiedene Einführungen in die Theologie geschrieben worden, die teilweise nicht unerheblich voneinander abweichen. Das Problem der Einführungen besteht immer darin, daß sie zwar zur Theologie und dem entsprechenden Verständnis und Studium hinführen sollen, andererseits jedoch immer nur aus einem Gesamtverständnis von Theologie heraus geschrieben werden können. Die Pluralität in der Theologie schlägt sich so auch spürbar in den vorgelegten Einführungen nieder. Andererseits steht hier immer auch der Wissenschaftscharakter der Theologie als solcher zur Debatte, so daß sich die gegenwärtige Diskussion um das Verständnis von Wissenschaft überhaupt in den verschiedenen Versuchen niederschlägt.

Vf. stellt sich die Aufgabe, eine Einführung zu schreiben, die auch dem „Anfänger in der Theologie", sei er Student oder sonst theologisch interessiert, eine Hilfestellung und einen Orientierungsrahmen vermitteln soll. Dabei geht er von der Grundthese aus, daß in der Theologie „Gott zu Wort kommt" (9). Der Vf. stellt zunächst in einem historischen Überblick das Selbstverständnis und das Wissenschaftsverständnis der Theologie im Laufe der Geschichte heraus (15 bis 41) und kommt zu dem Ergebnis, daß die Theologie heute infolge der Entwicklung in der Theologie selbst und in der menschlichen, insbesondere der abendländischen Geistesgeschichte vor ganz neuen Problemen steht. Hierfür sollen insbesondere die historischen Studien und die „Besinnung auf das Wesen der Sprache" (41) verantwortlich sein.

Zunächst wird die Frage nach dem Wissenschaftscharakter der Theologie gestellt. So sucht Vf. den Wissenschaftsbegriff zu klären und bestimmt Wissenschaft als „die allgemeine und systematische Erkenntnis der Wirklichkeit unter einem bestimmten Formalobjekt" (43). Neben den allgemeinen Wissenschaftspostulaten (44) erhebt sich vor allem die Frage nach der Sprache; denn sie allein vermag für uns Erkenntnis zu vermitteln. Vf. geht nun im Rahmen einer Urteilsanalyse (49ff) den verschiedenen sprachphilosophischen Positionen von Russell bis zu Ramsey und Austin nach, um die Frage zu klären, ob Theologie als Wissenschaft denkbar sei (73). Anschließend behandelt Vf. die Frage, ob Sprache auf Wirklichkeit gehe, und kommt zu dem Ergebnis, daß die Sprache durch ihre „Bedeutungstiefe" geeignet sei, auch „metaphysische Bezüge als Wirklichkeit aufzuweisen" (90). Vf. meint schließlich: „Theologie ist also nicht nur als Wissenschaft denkbar, sie ist auch als solche möglich. Ob sie tatsächlich eine ist, hängt nun daran, daß sich erweisen läßt, daß Gott ist. Wissenschaftstheoretisch gesagt: Es ist zu prüfen, ob das Satzpostulat von der Theologie erfüllt werden kann. Die konkrete Frage lautet also: Ist Gott Wirklichkeit?" (90). Vf. beantwortet diese Frage im Zusammenhang mit der Sinnfrage und stellt fest, daß „die Frage nach dem Sinn ... als die Grundfrage aller Wissenschaft offenbar geworden" sei (107). Damit aber wird eine Frage gestellt, die „weder in den Natur- noch in den Geisteswissenschaften" angegangen werden kann und so eigentlich doch qualitativ andersartig ist als die Fragen der übrigen Wissenschaften. Hier bleibt eine nicht aufhebbare Differenz, die die Eigenart der Theologie ausmacht. Gott wird verstanden als das „Umgreifende aller Wirklichkeit", weshalb er als Antwort auf die Frage nach dem Sinn angesehen werden kann. Ohne diese Einbettung in einen umgreifenden Sinnzusammenhang bleibt jede Wissenschaft, wie Vf. meint, eine „Illusion", da sie letztlich den eigentlichen Grund der Wirklichkeit verfehlt (vgl. 102f). Dann folgt die These: „Die Theologie ist die Wissenschaft, die diese Aufgabe gestellt bekommt. Ihre Frage ist damit die Möglichkeitsbedingung wissenschaftlichen Fragens überhaupt" (104). Soll damit gesagt sein, daß die Theologie der Ermöglichungsgrund für alle Wissenschaften ist? An eine solche These darf man wohl Fragen stellen.

Im folgenden Abschnitt wird dann aufgezeigt, daß Gott nach Auffassung des christlichen Glaubens sich uns im Wort geoffenbart hat. Dem entspricht auf der Seite des Menschen der Glaube, der sich wiederum in Worte artikulieren muß (110f). Theologie hat dann aber nicht Gott unmittelbar zum Gegenstand, sondern das menschliche Wort des Glaubens (111). Speziell die christliche Theologie wird als „die Wissenschaft von dem in Jesus von Nazareth (endgültig) geoffenbarten und im Glauben angenommenen Wort Gottes" verstanden (111). In diesem Zusammenhang behandelt Vf. dann die Themen Glaube und Sprache, Glaube und Theologie (111ff). Im folgenden Kapitel 7 geht Vf. noch auf die Arbeitsweisen, besonders die spezifisch theologisch hermeneutische Frage, und die Aufteilung der Theologie in verschiedene Disziplinen ein (129–160).

Vf. glaubt so die analytische Arbeit geleistet zu haben, die die Strukturen der wissenschaftlichen Theologie und des theologischen Erkennens umfaßt. Es bleibt dann noch die Aufgabe, die Fragen der Vermittlung (161ff) und die „Theologie als Antwort" (178–183) zu behandeln, also eine eher „synthetische Reflexion", die die Theologie wieder in die „Gesamtwirklichkeit" eingliedern soll (160). Konkret geht es dabei um die Themen Theologie und Kirche, das Lehramt, den Praxisbezug, die Beziehung der Theologie zu anderen Wissenschaften. Dieser Abschnitt ist etwas kurz geraten, so daß die Probleme hier teilweise nur kurz angesprochen werden können. Auch wird man fragen müssen, ob mit dem Begriff „Dialog" das Verhältnis zwischen der Theologie und den anderen Wissenschaften, insbesondere den Humanwissenschaften, hinreichend bestimmt wird.

Den Abschluß des Buches bilden ein „Abriß der Theologiegeschichte" (184–191) und „Hinweise zum Studium der Theologie" (191–194). Es folgt dann noch ein umfassendes Literaturverzeichnis (196–208) und ein kurzes Sachregister (223f), das für die Orientierung sehr hilfreich ist.

Zur Gesamtkonzeption ist zu sagen, daß die vorliegende Einführung versucht, das aus der Tradition übernommene Selbstverständnis der Theologie mit dem heutigen Wissenschaftsverständnis zu verbinden, wobei besonders die Sichtweise der sprachanalytischen Richtung berücksichtigt wird. Aufgrund dieses Grundansatzes findet eine ausführliche Diskussion mit anderen Richtungen, die die Theologie vor allem als Handlungswissenschaft verstehen wollen, kaum statt. Vgl. die sehr kurze Stellungnahme zur politischen Theologie auf S. 22. Auch wenn einer Einführung da Grenzen gesetzt sind, so wäre eine etwas ausführlichere Behandlung dieser Problematik wünschenswert gewesen, allein schon deswegen, um dem Theologiestudenten eine Hilfestellung zu einer kritischen Auseinandersetzung zu geben.

Ein Buch, das man als Einführung empfehlen kann, da es nicht von den Extremen manch anderer Veröffentlichungen geprägt ist. Es vermittelt einen guten Einblick in das Geschäft der Theologie und gibt Anregungen zu weiteren kritischen Reflexionen.

Eichstätt Philipp Kaiser

Finkenzeller, Josef: **Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen.** Von der Schrift bis zur Scholastik. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1980. VII, 225 S. (Handbuch der Dogmengeschichte Bd IV: Sakramente, Eschatologie, Fasz. 1a) kart. DM 78.–

Die Neuansätze in der kath. Sakramententheologie der Gegenwart brauchen notwendig die dogmen- und theologiegeschichtliche Forschung, wenn die Dogmengeschichte das kritische Gewissen der systematischen Theologie bilden soll. So kam dieser Faszikel des Handbuchs der Dogmengeschichte zur rechten Zeit, damit die Theologie nicht in das Abseits ihrer eigenen Geschichte gerät. Der Begriff ‚sacramentum' ist ein geschichtlicher Begriff; Ursprung und Bewegung des Begriffes samt den sie anstrengenden Kräften, Tendenzen und Zielen werden in 5 Kapiteln dargestellt, die sich den entscheidenden Epochen, Wendungen dieser Geschichte widmen: mysterion und sacramentum (1. Kap.), das Sakramentsverständnis Augustins (2. Kap.), ... der Vorscholastik (3. Kap.), ... der Frühscholastik (4. Kap.), ... der Hoch- und Spätscholatik (5. Kap.).

1. In der Bedeutung des späteren Terminus der Theologie ist ‚sacramentum' kein biblischer Begriff. Das apostolische Kerygma spricht vom ewigkeitlichen Heilswillen Gottes, der in Jesus Christus zur Entscheidung kam und in der Kirche ausgeführt und vollzogen wird, als vom ‚mysterion' Gottes und seines Christus. Die Offenbarung des Heilsmysteriums hat in der Vätertheologie eine pädagogisch-sapientiale und eine kultisch-sakramentale Auslegung gefunden. Die lat. Bibel übersetzte ‚mysterion' entweder mit dem griechischen Lehnwort oder mit ‚sacramentum', das sich von ‚sacrare' = weihen und heiligen herleitet. In der speziellen Bedeutung von Eid (Versprechen, Gelöbnis) artikuliert ‚sacramentum' einen besonderen Aspekt des Heilsgeschehens, das sittlich-religiöse Engagement. Dieses Grundelement von ‚sacramentum' stellen nicht nur der bekannte Brief Plinius d. J. (aus dem Jahre 110/12, nicht: 95/96), sondern auch Tertullian, Cyprian, Augustin, ja auch die Schrift heraus, die den soteriologischen Indikativ immer mit dem existenzial-religiösen Imperativ verbindet (vgl. Röm 6,1–6; 1 Kor 11,17–20). Das ntl „Heiligkeitsgesetz" darf von Anfang an und von Grund auf nicht aus dem Begriffsfeld von ‚sacramentum' ausgeklammert werden. Die wechselseitige Begründung von ‚sacramentum' und Ethos hätte mehr Beachtung verdient; sie ist in der Begriffsgeschichte verankert.

2. Augustin hat das Wort- und Begriffsfeld von ‚sacramentum' in der westlich-lateinischen Kirche und Theologie sehr nachhaltig beeinflußt. Im Kontext des einen, einzigen und einzigartigen ‚sacramentum incarnationis', das alle Väter und Lehrer der Frühzeit der Kirche auslegen – auch Leos d. G. Zeugnis für dieses eine ‚sacramentum' hätte Erwähnung verdient! – hat Augustin die Theorie des sakramentalen Handelns der Kirche in zweifacher Weise verständlich gemacht. Er lehrte ‚sacramentum' als ‚sacrum signum' als heiliges Zeichen verstehen und konzentrierte Acht und Aufmerksamkeit des Glaubens auf die im Zeichen offenbar-verborgene ‚virtus' und ‚veritas rei' des endgültigen, bleibenden Lebens. Dieses Konzept der sakramentalen Wirklichkeit gründet gleichermaßen im philosophisch-neuplatonischen Seinsverständnis wie in der biblischen Botschaft vom transzendenten Leben. Viele Texte der Liturgie sind von dieser Spannung des „sichtbar-unsichtbaren", zeichenhaft-wirklichen und wahren Lebens erfüllt. Dieser Zeichencharakter des sakramentalen Handelns qualifiziert die Kirche als pilgernde Gemeinde. Die Kirche ist Sakrament und das Sakrament ist die Kirche, wie sie Augustin immer vor Augen hatte (vgl. das große Bild von der „sponsa Christi", die den Kelch, den Lösepreis, in ihren Händen trägt und in deren Auge die Träne der Buße und Bekehrung glänzt, in Confess. VII). Da kommt

es am Ende wirklich nicht darauf an, nachzuweisen, daß und wie die spätere Lehre von den sieben Sakramenten in seinen Schriften bereits vorgegeben ist, sondern es gilt zu zeigen, daß Augustins Sakramententheologie eine gültige klassische Form der Überlieferung ist.

3. Mit der Bezeichnung „Vorscholastik" faßt Finkenzeller die Epoche der ausgehenden Väterzeit und den Übergang der römisch-lateinischen Kultur zu den sehr unterschiedlichen, national-bestimmten Kulturen der Westgoten, der Angelsachsen, der Franken usw. zusammen. Liturgie und Theologie der Sakramente wurden diesen Kulturen durch die Tradition vermittelt; sie sind dort nicht ursprünglich. Ein unverkennbar kultisch-religiöser Realismus überdeckte die ursprüngliche Form der römischen Liturgie und der augustinischen Theologie. Von Isidor von Sevilla über Beda Venerabilis bis zu den bedeutenden Theologen der karolingischen Renaissance nähert sich das „sacramentum-signum-Verständnis" Augustins einem gegenständlichen, figürlichen Denken. Die Liturgie der Sakramente wird durch atl Riten und Zeremonien angereichert; die Sakramententheologie bedient sich der allegorischen Auslegung. Die Abendmahlsstreitigkeiten des 9. und 11. Jh.s zeigen zur Genüge, wie schwer es den Theologen fiel, Augustins Idee der fortschreitenden, sich überbietenden, transzendenten Erkenntnis nachzuvollziehen. Nur eine intensive Erforschung der liturgischen Bücher (Sakramentare), der pastoralen Traktate „De officiis" und der volkskundlichen Überlieferungen (in Predigt, Katechese und Erbauungsliteratur) kann uns eine zuverlässige Beurteilung dieser Übergangszeit vermitteln.

4. Die frühscholastische Theologie, die von den Kloster- und Kathedralschulen des 10. Jh.s ihren Ausgang nahm und an der Wende zum 13. Jh. in die Universitätstheologie einmündete, bemühte sich entsprechend dem aristotelisch-boethianischen Wissensbegriff um die präzise Definition von ‚sacramentum' und gemäß der Vier-Ursachen-Lehre um die Erklärung des Begründungszusammenhangs. Wissen ist Wesenswissen und Grundwissen! Unter den vielfältigen (wahren und vermeintlich-echten) augustinischen Bestimmungen brachte Petrus Lombardus mit dem theologischen Lehrbuch der Schule jene auf den Weg, die später unzählige Male erklärt wurde: Sakrament ist Zeichen der Gnade, sichtbare Gestalt der unsichtbaren Gnade, und zwar so, daß es zugleich Gnadenbild und Gnadengrund ist. Die Wesensbestimmung kam mit der Unterscheidung zwischen äußerem Sakrament (Materie und Form), inwendigem Sakrament und Gnadenwirklichkeit voran. Diese Unterscheidungslehre zwischen ‚sacramentum', ‚sacramentum et res', ‚res sacramenti' (Zeichen, Bild-Wirklichkeit und Gnadenwirkung) hat nicht erst die hochscholastische Theologie diskutiert (vgl. 142–144), sie kann im Einzugsbereich der (losen und systematischen) Sentenzen der Anselmschule auf und voran. Diese angestrengte Diskussion über die Wesensbestimmung drängte am Ende die stark bildhafte Vorstellung Hugos v. St. Viktor vom Sakrament als „Gefäß der Gnade", welches die Gnade „enthält" (continet), zurück.

Mit der formalen Bestimmung von ‚sacramentum' und der Verwendung des Wesensbegriffes wird nun in der Schule die Zählung der Sieben Sakramente spruchreif, ohne daß deshalb der Unterschied zwischen den ‚sacramenta majora' und ‚minora' übersehen wurde. Im Blick auf den Schichtenbau und die Tiefendimension des Sakramentes macht die Theologie den Ort des sog. sakramentalen Charakters aus, der seinem Wesen nach bleibende, bestimmende Bild-Wirklichkeit ist. Desgleichen vermochte die Theologie die unterschiedlichen Funktionen von Spender und Empfänger, göttlicher Hauptursache und kirchlicher ministerialer Ursächlichkeit anzugeben. Diese differenzierten und diffizilen Klarstellungen der Schule trugen viel bei zu einem objektiven Verständnis und Vollzug des sakramentalen Lebens der Kirche, und zwar ebenso gegen die Eiferer wie gegen die Verächter der Sakramente. Viele Fragen sind bedingt durch den vorgegebenen Wissensbegriff und müssen darum von diesem her kritisch gewürdigt werden.

5. Die hochscholastische Universitätstheologie diskutierte alle überkommenen Fragen der Wesensbestimmung von ‚sacramentum', der Unterscheidungslehren, der Zahl, Ordnung und Einsetzung, der Wirkweise, Gnadenwirksamkeit und des sakramentalen Charakters aufgrund des metaphysisch vertieften Wissensbegriffes. Naturelement und Deutewort konstituieren als Materie und Form seinshaft das äußere Sakrament. Das innere Sakrament, der sakramentale Charakter, wurde nach der aristotelischen Kategorientafel in immer wieder versuchten Analysen entweder der Qualität (als geistliche Potenz) oder der Relation zugeordnet. Und das Unterscheidende der Gnadenwirksamkeit der Sakramente wurde in einem breiten Strom der Schultradition nach dem Modell der instrumentalen Kausalität deutlich gemacht. Dieses Denkmodell trug einerseits der generellen Überzeugung Rechnung, daß die Gnade Gottes schöpferisches Werk ist, zum anderen kann es den hinlänglichen, wirksamen sakramentalen Dienst der Kirche verdeutlichen. Der Begriff der instrumentalen Wirksamkeit bedeutet keine Naturalisierung des Heilsdienstes der Kirche, denn schon für Aristoteles ist die Hand das Werkzeug aller Werkzeuge.

Bekanntlich trug Thomas von Aquin bis zur Summa (exklusiv) seine Theorie von der instrumentalen, dispositiven Wirksamkeit der Sakramente vor. Der sakramentale Dienst ist hinlänglicher, aber nicht schöpferischer Dienst an der Gnade Gottes. „In der theologischen Summe handelt Thomas an verschiedenen Stellen über die instrumentale Wirksamkeit der Sakramente, erwähnt aber an keiner Stelle, daß er diese Wirkweise als eine dispositive versteht. ... Die Frage, ob Thomas die Lehre von der dispositiven Wirksamkeit der Sakramente in der theologischen Summe aufgegeben hat, läßt sich nicht mit Sicherheit beantworten" (207). Die strengen Thomisten (unter ihnen Herveus Natalis, Wilhelm Petrus de Godino, Petrus de Palude) vertraten nach wie vor die These von der dispositiven Kausalität der Sakramente, u. z. im Anschluß an den Sentenzenkommentar bzw. die Quaestiones disputatae des Thomas. Dieser betrachtete in der Summa die Sakramente in Analogie zur menschlichen Natur in den Mysterien des Lebens Jesu als ‚instrumentum coniunctum', dessen Kausalität „per contactum" als hinlängliche, teilhabende, berührende Wirksamkeit zu verstehen ist. Die Idee der Disposition kann Thomas fallen lassen! – Die Problemgeschichte dieser Frage nach der Kausalität der Sakramente nahm dadurch eine neue Wende, daß zu Beginn des 14. Jh.s ausdrücklich die Frage der gnadeneffizienten Kraft der Sakramente diskutiert und positiv entschieden wurde.

Der andere breite Strom der Schultradition, der vor allem von den Franziskanertheologen repräsentiert wird, vertritt die sogenannte „Vertragstheorie". Gottes Kraft ist den sakramentalen Zeichen nicht inne (immament), sondern steht ihnen aufgrund der Verheißung Gottes bei. Gottes heilszeitliche Bestimmung und Ordnung ist die ‚ratio sufficiens' der Gnadenwirksamkeit der Sakramente, derer die Kirche sicher sein darf.

Im Meinungsbild der Schule kursiert diese Theorie mitunter auch in der pejorativen Version, nach der die Sakramente nur eine ‚condicio sine qua non' seien. Heinrich von Gent Quodl. IV q. 37 kritisierte sie sehr scharf. Herveus Natalis führte sie als erste von den drei Theorien der Schule an (vgl. 208). In dieser pejorativen Form wurde sie aber für die ntl Sakramente in der Schule nicht vertreten. Die Auseinandersetzung mit der Paktheorie im 13. und 14. Jh. verdiente größere Aufmerksamkeit, weil sie im 16. Jh. (in der Zeit der Reformation) neu auflebte.

Der spätscholastische Wandel im Verständnis der Metaphysik und der Heilsgeschichte wurde beiden Kausalitätstheorien in der Schule zum Schicksal. Um diese Entwicklung auch nur einigermaßen nachzeichnen zu können, fehlen die notwendigen Einzeluntersuchungen. So fiel zwangsläufig der Bericht des Dogmenhistorikers über die Geschichte der Sakramententheologie im 14. und 15. Jh. sehr dürftig aus. Der Beitrag der Augustinerschule (von Ägidius von Rom über Gregor von Rimini, Hugolin von Orvieto bis zu den Erfurter Augustiner-Eremiten) konnte nicht behandelt werden, obgleich die Wurzeln der lutherisch-reformatorischen Theologie weit in diese Schule hineinreichen. Wilhelm Ockhams Einfluß blieb unberücksichtigt, desgleichen konnten die Anstrengungen der praktischen Theologen des Spätmittelalters (z. B. Johannes Gerson, Nikolaus von Dinkelsbühl u. a.) und der Reformer vor der Reformation (Johannes Hus) nicht gewürdigt werden. Ein Handbuch der Dogmengeschichte muß aber auch auf die Lücken der Forschung aufmerksam machen. Man kann nur hoffen, daß sich bis zum Erscheinen des folgenden Faszikels über die allg. Sakramentenlehre „von der Reformation bis zur Gegenwart" einige Lücken schließen lassen, damit nicht von vornab protestantische und katholische Sakramententheologie in einem heillosen Gegeneinander erscheinen. Zum Schluß muß allerdings erwähnt werden, so sorgsam und umsichtig J. Finkenzeller die Literatur bis 1957/58 verarbeitet, die spätere mediävistische Forschung wird nicht mehr entsprechend verwertet.

Bochum Ludwig Hödl

Scheele, Paul-Werner: **Alle eins.** Theologische Beiträge II. – Paderborn: Bonifacius-Druckerei (1979). 269 S. kart. DM 24.–

Mit großer Freude nimmt man den zweiten Bd der „Theologischen Beiträge" des langjährigen wissenschaftlichen Ökumenikers und jetzigen Würzburger Bischofs Paul-Werner Scheele zur Hand. Der Bd – mit dem signifikanten Titel „Alle eins" – enthält fünfzehn Beiträge aus einem Zeitraum von etwa fünfzehn Jahren. Zwar sind sie fast alle schon veröffentlicht, aber teilweise an etwas schwer zugänglicher Stelle. Man ist auch deshalb dankbar für diese Zusammenstellung, weil sie das ökumenische Geschehen eines längeren Zeitraums durch einen engagierten Ökumeniker kommentiert, theologische Einzelfragen unter ökumenischer Rücksicht beleuchtet.

Der erste Beitrag handelt vom „Mysterium Kirche" und ist aus einem ostkirchlich orientierten Referat hervorgegangen. Eben diese Umschreibung, Kirche als Mysterium, könnte West und Ost im Kirchenverständnis neu zusammenbinden, nachdem das Zweite Vatikanum die Kirche prinzipiell und fundamental so bestimmt hat. Gerade als Mysterium ist die Kirche „abgründiges Geheimnis lebendiger Einheit" (22), denn sie spiegelt ja die Einheit von Vater, Sohn und Geist, ist „corpus Trium" (Tertullian). Sind „Orthodoxe und Katholiken ... miteinander verbunden im Ja zur sakramentalen Wirklichkeit" der Kirche (27), dann müßte diese grundsätzliche Übereinstimmung das Zusammenrücken in anderen Fragen, Kirche betreffend, erleichtern.

Im dritten Beitrag („Die Bedeutung der Einheit für das Leben der Kirche") wendet sich Sch. dem Thema zu, dem sein ganzes, bisheriges Lebenswerk galt, der Frage christlicher Einheit. Einheit wird unter den Aspekten von Freiheit, Vielgestalt und Dynamik entfaltet. Den sechsten Beitrag „Die Einheit der Christen als Anliegen der Eucharistie") mit seinen z. T. überraschenden Perspektiven darf man an dieser Stelle nennen.

Es ist in diesem Rahmen nicht möglich, alle fünfzehn Beiträge auch nur ihrem Grundgedanken nach vorzustellen und zu würdigen. Von ganz besonderem, aktuellem Interesse scheint mir das (bisher unveröffentlichte) Referat zu sein, das hier an zehnter Stelle erscheint: „Die Spannungen zwischen Lehraussagen über den Primat und tatsächlicher Primatausübung in der römisch-katholischen Kirche."

Den einzelnen Beiträgen sieht man sofort an, aus welcher konkreten Situation heraus sie entstanden bzw. für welche Adressaten sie gedacht waren. Das tut dem Ganzen aber nicht etwa Abbruch, sondern gibt ihm lebendigen, farbigen Charakter. Besonders sei noch der so gut lesbare Stil hervorgehoben, der das Buch auch dem Nichtfachmann leicht zugänglich macht.

Marburg Harald Wagner

Studien zur Bekenntnisbildung. Vortragsreihe aus den Jahren 1979–1980. Hrsg. von Peter Meinhold. – Wiesbaden: Franz Steiner Verlag 1980. 159 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz Bd 103. Abt. für abendländische Religionsgeschichte) kart. DM 24.80

Dieser Sammelband, der elf nach Aufbau und Struktur verschiedene Aufsätze enthält, hat seinen Entstehungsgrund im Jubiläumsjahr der Confessio Augustana. Die ökumenische Ausrichtung wird allein daran sichtbar, daß angesehene Theologen der großen christlichen Konfessionen ihre Vorträge zur Verfügung gestellt haben. Wegen der Fülle des Gebotenen ist es nur schwer möglich, in einer kurzen Rezension Inhalt und Bedeutung der einzelnen Beiträge zu würdigen.

Den Einstieg bilden die Ausführungen von F. Hahn über Bekenntnisformeln im NT. Es werden vor allem Bekenntnisse erläutert, die in den nach Ostern entstandenen Kirchen das Bekenntnis zu Jesus, dem Herrn, Gottessohn und Messias zum Ausdruck bringen. Neben dem Bekenntnis begegnet im NT die Glaubensformel, der eine explikative Funktion gegenüber dem Bekenntnis zukommt. Die streng historischen Untersuchungen des Sammelbandes verfolgen nicht eigentlich das Ziel, neue Forschungsergebnisse vorzulegen, sondern die entscheidenden Gesichtspunkte der wichtigsten Glaubensbekenntnisse und Bekenntnisschriften der christlichen Kirchen zu erläutern. H. Kraft unternimmt den Versuch, die Geschichte des Symbolum Apostolicum in den ersten drei Jh.n nachzuzeichnen. Da es sich bei diesem Glaubensbekenntnis in seiner Grundlage um ein Taufbekenntnis handelt, werden wertvolle Aussagen über die Entwicklung der Taufe im NT gemacht, vor allem über das verschiedene Verständnis der Taufe in der Urgemeinde und bei den Hellenisten.

A. Grillmeier versucht in einer Auseinandersetzung mit den gerade in unserem Jh. vorgelegten divergierenden Meinungen den Weg der Entstehung und Deutung des Symbolum Nizäno-Constantinopolitanum aufzuzeigen.

Y. Congar kommt in seinen historischen Untersuchungen zu dem Ergebnis, daß confessio im Mittelalter einen dreifachen Sinn haben kann, confessio laudis, fidei, criminis. Das Bekenntnis des Glaubens wird dabei zunächst nicht vom Inhaltlichen her betrachtet, auch nicht als offizielle Verkündigung des Glaubens durch eine religiöse Gemeinschaft, sondern als öffentlicher Glaubensakt verstanden. Im Laufe der Geschichte erhält dann das Wort confessio einen je verschiedenen Sinn.

V. Pfnür erläutert die tridentinischen und nachtridentinischen Bekenntnisse der kath. Kirche und ihr Verhältnis zur Confessio Augustana. Neben den systematischen Darbietungen werden dabei wertvolle geschichtliche Details über die Arbeitsweise des Tridentinums und die Auseinandersetzungen mit den Reformatoren geboten.

Mit den Ausführungen von P. Meinhold über die gesamtchristliche Bedeutung der Confessio Augustana wird die Brücke von den historischen Darbietungen zu den eigentlich systematischen Überlegungen hergestellt, denen in diesem Sammelband die entscheidende Bedeutung im Blick auf die konkreten Probleme der christlichen Kirchen zukommt. Das Bekenntnis, das nur im Raum und auf dem Boden der Kirche möglich ist, ist sich selbst aussagender Glaube, das sich Bekennen zum Wirken Gottes in der Gegenwart, das aber auch das Bekenntnis menschlicher Sündhaftigkeit einschießt. Das Bekenntnis, dem ein bestimmter Öffentlichkeitscharakter eignet, ist im Raum der Kirche die Norm des Glaubens. Bezüglich der oft gestellten Frage nach einer Anerkennung der Confessio Augustana durch die katholische Kirche muß nach M. entscheidend beachtet werden, daß sich die beiden großen Kirchen seit 1530 gewandelt haben, daß es auf protestantischer Ebene weitere Bekenntnisse gibt, die nach ihren Tendenzen und Zielsetzungen dem Augsburgischen Bekenntnis durchaus gleichwertig sind. Im Blick auf die Reziprozität der kirchlichen Beziehungen werden die lutherischen Kirchen vor die Frage gestellt, ob sie das Verständnis des Evangeliums durch die kath. Kirche anerkennen können, das sich seit dem Tridentinum ausgebildet hat.

D. Papandreou legt den Standpunkt der orthodoxen Kirchen dar. Bekenntnisse sind keine bloße rationale Schöpfung der kirchlichen Institutionen, sondern der lebendige Ausdruck des Glaubens. Das Bekenntnis wird als Doxologie, als Teilhabe am Leben der Kirche verstanden. Als Bekenntnisse, die einen verbindlichen Charakter für die Gläubigen haben, werden nur jene erachtet, die auf den Konzilien der ungeteilten Kirche formuliert wurden. Daher wird ein deutlicher Unterschied gemacht zwischen den alten Symbolen und den späteren von orthodoxen Synoden und Patriarchen herausgegebenen Glaubensbekenntnissen.

A. Ganoczy versucht das Bekenntnis als religionsgeschichtliches, biblisches und spezifisch christliches Phänomen darzustellen und stellt in diesem Zusammenhang fest, daß es zur Eigenart universaler Religionen gehört, ihren Glauben in der Sprachfigur des Bekenntnisses, meist unter Einschluß von Negativsätzen, zu formulieren.

R. Slenczka führt in seinem Beitrag, Bekenntnis als Deutung, Gemeinschaft und Grenze des Glaubens, u. a. aus, daß in der geschichtlichen Betrachtung jedes Bekenntnis als sprachlicher Ausdruck des Glaubens unter den Bedingungen einer bestimmten Situation erscheint, die für die Formulierung und die damit verbundene Abgrenzung bezeichnend ist. Als Grenze des Glaubens hat das Bekenntnis insofern Bedeutung, als durch die Verurteilung einer Häresie die Grenze gezogen wird zwischen Wahrheit und Irrtum und damit das Ausscheiden aus der Gemeinschaft konstatiert wird.

In systematischer Hinsicht aufschlußreich sind unter je verschiedenen Blickpunkten die Aufsätze von F. Beisser und K. Lehmann. Bekenntnis und Bekenntnisakt dürfen nach Beisser nicht so verstanden werden, daß Bekenntnis etwas bloß Vorgegebenes ist, zu dem noch der Akt des Bekennens hinzutreten müßte. Zum Bekenntnis gehört vielmehr beides, ein Vorgegebenes und Bleibendes und ein Subjekt, welches das Vorgegebene je neu im Bekenntnisakt vollzieht. Der Bekenntnisakt ist die vom Geist gewirkte menschliche Antwort auf die schlechthin vorgegebenen Heilstaten Gottes, deren Mitte Christus ist. Bekenntnisse sind gegenüber den Schriften nicht etwas Eigenständiges und Neues, sondern eine Verdeutlichung und Anwendung dessen, was in der Schrift gesagt wird. K. Lehmann macht darauf aufmerksam, daß es in der kath. Kirche keine Bekenntnisschriften, wohl aber Dogmen gibt, die freilich nicht in einer vollständigen Liste zusammengefaßt sind. Die Aufgabe der Dogmen ist es, die Offenbarung in Christus für die Welt sicher erkennen zu lassen. Jede Autorität des Dogmas würde sich selbst zerstören, wenn sie zu einem Selbstzweck würde. Die Autorität des eigenen Bekenntnisses entspringt letztlich aus der Übereinstimmung mit dem apostolischen Glauben. Das kath. Glaubensverständnis geht von der Überzeugung aus, daß die Kirche den Sinn der biblischen Offenbarung in gewissen Situationen dadurch schützen und bewahren kann, daß sie die Aussagen der Schrift klärt. Wenn das fremde Bekenntnis für mich auch keine formale Verbindlichkeit besitzt, so ist es doch eine Herausforderung für mich, die mich zur Auseinandersetzung zwingt.

Dieser kurze Überblick zeigt die Vielfalt des Gebotenen. Begreiflicherweise wird der Leser des Sammelbandes je nach

seiner Einstellung und Erwartung das Gewicht und die Bedeutung der einzelnen Beiträge verschieden beurteilen. Für den Systematiker ist es besonders wertvoll, daß entscheidende Grundfragen der christlichen Konfessionen und ihrer Theologie erörtert werden, die allen Einzelkontroversen, die zunächst eine Barriere in der ökumenischen Begegnung darstellen, vorausliegen. Es bleibt zu hoffen, daß diese grundsätzliche Begegnung und Verständigung eine Gesprächsebene zur Folge hat, auf der die gerade von P. Meinhold, aber auch von anderen genannten Schwierigkeiten in Sachfragen leichter gelöst werden können. Was die äußere Darbietung betrifft, so würde die Lesbarkeit der Aufsätze erleichtert werden, wenn die Anmerkungen als Fußnoten ausgedruckt wären. Bei einigen Beiträgen wäre es zudem von Vorteil gewesen, wenn die zugrundegelegte Literatur benannt wäre. Insgesamt kann der Sammelband allen ökumenisch Interessierten empfohlen werden.

München Josef Finkenzeller

Kirche und Staat in der neueren Entwicklung. Hrsg. von Paul Mikat. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1980. IX, 552 S. (Wege der Forschung Bd 566) Lw. DM 105.–

Das Staatskirchenrecht, d. h. jener Bereich der staatlichen Rechtsordnung, der die Beziehungen des Staates zu den Kirchen und übrigen Religionsgemeinschaften und die Ausübung der Religion in ihren sämtlichen Erscheinungsformen zum Gegenstand hat, dokumentiert das jeweilige Selbstverständnis eines Staates im Hinblick auf die freie Ausübung der Religion und die Anerkennung und den Freiheitsstatus der Kirchen und Religionsgemeinschaften.

Wie kein anderer Rechtsbereich sind die Beziehungen zwischen den beiden Institutionen Staat und Kirche eingebettet in den Gesamtzusammenhang des kulturellen, gesellschaftlichen, politischen und naturgemäß des religiös-weltanschaulichen Lebens eines Staates. Mit geradezu seismographischer Empfindlichkeit reagiert der Bereich der Beziehungen von Staat und Kirchen auf gesellschaftliche, politische und kulturelle Veränderungen und Wandlungsprozesse. Unter der Herrschaft des Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland und auf der Grundlage einer sich seit mehr als dreißig Jahren festigenden kontinuierlichen Rechtsprechung haben sich die Beziehungen zwischen dem Staat und den Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland seit langer Zeit in ihren tragenden Fundamenten stabilisiert.

Während der vergangenen dreißig Jahre ist in der Bundesrepublik Deutschland eine außerordentlich reiche und vielgestaltige Literatur zu sämtlichen Bereichen und Detailfragen des Staatskirchenrechts entstanden, die nur von den Fachleuten dieses Rechtsgebiets in vollem Umfang überblickt werden kann. Es ist deshalb sehr zu begrüßen, daß P. Mikat, der die Wissenschaft des Staatskirchenrechts mit einem umfangreichen und vielgestaltigen œuvre bereichert und während der Jahre 1962 bis 1966 als Kultusminister des Landes NRW die Beziehungen dieses Staates zu den Kirchen selbst aktiv mitgestaltet hat, in diesem Sammelband eine Auswahl von insgesamt 18 Veröffentlichungen zu Grundsatzfragen des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland aus den Jahren 1971 bis 1978 vorlegt.

Der Band bildet die thematische Fortsetzung des im Jahre 1967 erschienenen Auswahlbandes „Staat und Kirchen in der Bundesrepublik. Staatskirchenrechtliche Aufsätze 1950–1967", hrsg. von H. Quaritsch und H. Weber und ergänzt ferner das 1974/1975 erschienene zweibändige „Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland", hrsg. von E. Friesenhahn und U. Scheuner in Verbindung mit J. Listl (vgl. ThRv 73 [1977], 226–228). Mit Recht hat der Hrsg. davon Abstand genommen, Abhandlungen aus dem HdbStKirchR in diesem Sammelband abzudrucken.

Die Aufgabe dieser Sammlung sah M. zutreffend vor allem darin, die Schwerpunkte der neueren Grundlagendiskussion auf den verschiedenen Gebieten des Staatskirchenrechts von ihren verschiedenen Ansätzen her aufzuzeigen. Die in chronologischer Anordnung dargebotenen Abhandlungen und Untersuchungen, deren Erstveröffentlichung in sehr verschiedenen Publikationsorganen erfolgt ist, zeigen, mit wie großer Intensität die Fragen der Zuordnung von Kirche und Staat auf dem Gebiete des Rechts von durchaus unterschiedlichen Standpunkten aus diskutiert und behandelt werden.

Eine größere Anzahl von Beiträgen befaßt sich mit dem Grund- und Selbstverständnis der Staatskirchenrechtswissenschaft.

Hierzu gehören die beiden Abhandlungen des Hrsg. P. Mikat, nämlich die in der Festschrift für W. Geiger 1974 erschienene Untersuchung „Bemerkungen zur Ortsbestimmung und Aufgabenstellung des deutschen Staatskirchenrechts" (1–20) und die ein Jahr zuvor erschienene Abhandlung M.s „Zur rechtlichen Bedeutung religiöser Interessen" (319–351). Gerade in der letztgenannten bedeutsamen Abhandlung hat M. dargestellt, daß der moderne freiheitliche und pluralistische demokratische Rechtsstaat, der Religionsfreiheit gewährt, selbst über keine verbindliche religiöse Grundlage verfügt und deshalb, wenn er wirklich ein freiheitlicher Staat sein will, den bei den Bürgern seines Staates existierenden religiösen Interessen auch auf dem Gebiete des Rechts Raum gewähren muß, und zwar nicht nur durch bloße Nichtbehinderung der Religionsausübung, sondern – ebenso wie in anderen Bereichen des kulturellen Lebens – auch durch positive Förderung der Religion, wie z. B. durch Verleihung des Rechtsstatus einer Körperschaft des öffentlichen Rechts an die größeren und bedeutenderen Religionsgemeinschaften.

Grundfragen der rechtlichen Zuordnung von Staat und Kirche behandeln ferner A. Hollerbach in seinem Beitrag „Die staatskirchenrechtliche Ordnung des Grundgesetzes in der gegenwärtigen Diskussion" (121–138), K. Schlaich in seinem Beitrag aus dem Jahre 1975 „Radikale Trennung und Pluralismus – zwei Modelle der weltanschaulichen Neutralität des Staates" (427–451) und P. Häberle in seinem erstmals 1976 in der Zeitschrift „Die Öffentliche Verwaltung" erschienenen Beitrag „Staatskirchenrecht als Religionsrecht der verfaßten Gesellschaft" (452–473).

Zwei großangelegte Literaturübersichten gewähren einen hervorragenden Gesamtüberblick über die wesentliche deutsche staatskirchenrechtliche Literatur seit 1950:

In der engagiert-kritischen Rezension, die der Tübinger Staatskirchenrechtler M. Heckel zu dem Buch „Staat und Kirchen in der Bundesrepublik. Staatskirchenrechtliche Aufsätze" (1950–1967), das H. Quaritsch und H. Weber 1967 hrsg. haben, erst im Jahre 1974 in der ZEvKR veröffentlicht hat (21–66), werden die verschiedenen Grundanschauungen, die die Auseinandersetzungen im deutschen Staatskirchenrecht von 1949 bis 1973 bestimmt haben, mit Kenner- und Meisterschaft vor dem Auge des Lesers ausgebreitet und kritisch gewürdigt. Dies gilt auch von dem umfassenden Literaturbericht, den A. Frhr. von Campenhausen unter dem Titel „Literaturübersicht zum Kirchenrecht und Staatskirchenrecht (Zweiter Teil)" 1976 in der ThR veröffentlicht hat (67–120).

Mit der in den letzten Jahren vielfach heftig diskutierten Frage, ob auch die Kirchen bei der Erfüllung ihres Auftrags – ebenso wie der Staat gegenüber seinen Bürgern – gegenüber ihren eigenen Gläubigen an die (staatlichen) Grundrechte des Grundgesetzes gebunden sind, befassen sich vier Beiträge dieses Sammelbandes,

nämlich W. Rüfner in seinem 1972 bei den „Essener Gesprächen zum Thema Staat und Kirche" vorgetragenen Referat „Die Geltung von Grundrechten im kirchlichen Bereich" (174–198), H. Weber in der 1972 in ZEvKR erschienenen Abhandlung „Die Grundrechtsbindung der Kirchen" (199–239), Bundesverfassungsrichter K. Hesse in seinem 1974 in der Festschrift für W. Weber erschienenen kritischen Artikel „Grundrechtsbindung der Kirchen?" (287–305) und H. Kästner in seinem Beitrag „Geltung von Grundrechten in kirchlichen Angelegenheiten", erschienen 1977 in der Zeitschrift „Juristische Schulung" (474–497).

Ganz überwiegend stehen die Verfasser einer unmittelbaren Geltung staatlicher Grundrechte im kirchlichen Bereich ablehnend gegenüber. Die Kirche lebt in ihrem Bereich nach ihrem eigenen Recht; sie unterliegt gegenüber ihren Gläubigen nicht den staatlichen Grundrechten, sondern ihren eigenen, aus dem Evangelium und dem kirchlichen Recht erfließenden Grundrechten, obwohl phänomenologisch zwischen den Grundpflichten und Grundrechten des Christen, wie sie etwa in dem Entwurf eines Grundgesetzes für die Kirche (Lex Ecclesiae Fundamentalis) enthalten sind, und den Grundrechten, wie sie das Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland gewährleistet, viele auffallende Ähnlichkeiten bestehen.

Ein weiterer Schwerpunkt der in diesem Sammelband vereinigten Beiträge liegt auf der Behandlung der Grundsatzfrage, ob der religiös-neutrale Staat, wie ihn das Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland konstituiert, überhaupt berechtigt ist, die Religion als solche und die Kirchen und Religionsgemeinschaften unmittelbar zu fördern.

Diese Problematik behandelt mit Meisterschaft W. Kewenig in seinem 1971 bei den „Essener Gesprächen zum Thema Staat und Kirche" vorgetragenen Referat „Das Grundgesetz und die staatliche Förderung der Religionsgemeinschaften" (139–173). Dieselbe Problematik geht, wenn auch aus anderer Blickrichtung, T. Maunz an in der 1974 in der Festschrift für E. Forsthoff zum 70. Geburtstag erschienenen Abhandlung „Der öffentliche Charakter der kirchlichen Aufgaben" (306–318).

Eine zentrale Frage auf dem Gebiete des Staatskirchenrechts bildet von jeher der Rechtsstatus, der den Kirchen und Religionsgemeinschaften in der staatlichen Rechtsordnung eingeräumt ist. Zu den während der 60er und 70er Jahre häufig diskutierten Grundfragen des Staatskirchenrechts in der Bundesrepublik gehört die Rechtsstellung der Kirchen als Körperschaften des öffentlichen Rechts, die denjenigen Religionsgemeinschaften, die diese bereits bei dem Inkrafttreten der Weimarer Reichsverfassung im Jahre 1919 besaßen, unmittelbar durch die Verfassung gewährleistet wird.

Mit dieser Thematik befassen sich die Beiträge von Bundesverfassungsrichter a. D. E. Friesenhahn, „Kirchen als Körperschaften des öffentlichen Rechts? Die Rechtslage in der Bundesrepublik Deutschland mit vergleichenden Ausblicken auf die Schweiz", erschienen 1975 in der Zeitschrift für Schweizerisches Recht (352–384), E. G. Mahrenholz, „Kirchen als Korporationen" (385–426) und die im Archiv für öffentliches Recht 1978 veröffentlichte Untersuchung von K. Meyer-Teschendorf, „Der Körperschaftsstatus der Kirchen. Zur Systemadäquanz des Art. 137 V WRV im pluralistischen Gemeinwesen des Grundgesetzes" (498–552).

Mit einer wichtigen Frage des kirchlichen Vermögensrechts setzt sich U. Scheuner in seinem bedeutsamen Beitrag „Der Bestand staatlicher und kommunaler Leistungspflichten an die Kirchen (Art. 138 Abs. 2 WRV)", der 1973 in der Festschrift für H. Flatten erschienen ist (vgl. ThRv 70 [1974], 418–420), auseinander (267–286).

Der vorliegende mit vorzüglicher Sachkenntnis ausgewählte Sammelband zeigt nicht nur die Vielfalt der Probleme, mit denen sich die Grundlagendiskussion des Staatskirchenrechts in der Bundesrepublik Deutschland beschäftigt und den Tiefgang der Auseinandersetzung, der sie bei ihren besseren Vertretern kennzeichnet, sondern auch die Verflechtung zwischen der staatlichen und kirchlichen Rechtsordnung und der Ekklesiologie und überhaupt der Theologie, ohne deren Kenntnis und Berücksichtigung das Staatskirchenrecht seinen eigentlichen Gegenstand, nämlich die Ausübung der Religion und die freie Betätigung der Kirche gemäß dem ihr erteilten Auftrag, verfehlen würde.

Abschließend soll noch mit Bedauern darauf hingewiesen werden, daß ein gutes und detailliertes Sachwortregister dem Leser und Benutzer die Aufschlüsselung und Auffindung der Fülle der in diesem Bd behandelten Materien sehr erleichtern würde.

Augsburg Joseph Listl

Listl, Joseph: **Kirche und Staat in der neueren katholischen Kirchenrechtswissenschaft.** – Berlin: Duncker & Humblot (1978). XVI, 279 S. (Staatskirchenrechtliche Abhandlungen Bd 7) kart. DM 78.–

Das Buch ist wichtig, denn es behandelt historisch und systematisch übersichtlich eingehend ein vor allem im deutschen Sprachraum zu wenig beachtetes Gebiet der kirchlichen Lehre.

Im ersten Kap. stellt L. das die Disziplin des Ius Publicum ecclesiasticum eigentlich begründende Werk des römischen Kanonisten und späteren Kardinals Soglia (1779–1856) vor, und bespricht dessen der süddeutschen Kanonistik angehörende Vorläufer, die insbesondere in der Würzburger Schule angesiedelt sind.

Auf dieses erste, im wesentlichen literargeschichtliche Kap. folgt als zweites die rechtshistorisch-dogmatische Erörterung um den Kirchenbegriff, die von der kath. Lehre gegen die grundlegende Position der evangelischen Theologen und Juristen geführt werden mußte. Die ev. Lehre von der societas aequalis, die vor allem von Pufendorf ausgebaut, später von Böhmer mit dem Namen „systema collegiale" belegt und unter dem Namen Kollegialismus bekannt ist, veranlaßte die kath. Kanonisten, Ekklesiologie und Rechtslehre von der societas inaequalis aufzubauen. Die Einwirkungen des so von der barocken deutschen Kanonistik im 18. Jh. vorbereiteten und von der römischen Kanonistik des 19. Jh.s teilweise stürmisch-apologetisch ausgebauten Kirchenbildes werden bis zum I. und zum II. Vatikanum dargestellt.

Das dritte Kap. ist dem Wachsen eines umfassenden Kirchenbildes durch die Aufnahme der schon in der Antike (Aristoteles) bekannten societas-perfecta-Lehre gewidmet.

Mit der societas-perfecta-Lehre war der durch das vorreformatorische Geschehen eingeleitete und mit der Reformation verwirklichte Dualismus von Kirche und Staat theoretisch so zu bewältigen, daß Freiheit und Eigentumsmacht der Kirche gegenüber dem landesherrlichen Kirchenregiment fundiert werden konnten. Wichtige argumentative Beiträge leistet dabei die italienische Sozialphilosophie, die damit den Widerpart gegen die ebenfalls stark philosophisch argumentierende Lehre des Vernunftrechtes und der Aufklärung überhaupt schafft.

Im vierten Kap. wird die große kirchenpolitische Bedeutung der societas-perfecta-Lehre im Pontifikat Pius IX. analysiert, dabei wird die aus der Situation verständliche, aber bis heute belastende Vermischung lehramtlicher und kirchenstaatsdefensiver, also territorialpolitischer Komponenten deutlich. Besonders wertvoll erscheint die Untersuchung der Beschlüsse und vor allem der nicht mehr verabschiedeten Vorlagen des I. Vatikanums.

Damit ist auch der Übergang zum fünften Kap. gewonnen: die Äußerungen Leo's XIII. sind frei vom Ballast der Kirchenstaatsfrage, die Lehre von der societas perfecta wird unter ihm und unter den Pius-Päpsten zur umfassenden Lehre des Verhältnisses von Kirche und Staat ausgebaut. Besonders dankbar wird die Fachwelt die Ausführungen L.'s zu den Einflüssen des ius publicum ecclesiasticum auf den CIC vermerken, denn deren Relevanz wird durch den Verzicht auf ausdrücklich dem ius publicum ecclesiasticum zugeordnete Canones häufig unterschätzt.

Das abschließende sechste Kap. läßt sich vielleicht dahin charakterisieren, daß Kontinuität und Diskontinuität der als ius publicum ecclesiasticum einzustufenden Lehren des II. Vatikanums untersucht werden. Entscheidend ist die Lehre von der Religionsfreiheit, die ganz andere Konsequenzen verlangt als die bisherige, wenn auch nie recht deutlich ausgedrückte Annahme des katholisch-konfessionsgebundenen Staates. Dies führt zu völlig veränderten Inhalten der kirchlichen Lehre über das Verhältnis von Kirche und Staat. Kontinuität besteht aber in sehr vielen Aussagen dennoch zur so umfassend 150 Jahre von Lehramt, Theorie und Praxis vertretenen societas-perfecta-Lehre, die mutatis mutandis, allerdings ohne daß die Konzilsdokumente den Namen verwenden, kräftig fortlebt.

Das Buch ist für jeden, der sich mit der Rechtsdogmatik und Systematik des kanonischen Rechtes befaßt, unentbehrlich, ebenso für die Probleme der Beziehungen zwischen Kirche und Staat. Die reichliche und exakte Verwertung eines großen Quellenmaterials, darunter nicht weniger verschollener oder fast unzugänglicher Belege, ist eine wertvolle Hilfe für jeden, der mit der angesprochenen Thematik zu tun hat. Nicht ganz zustimmen möchte ich dem Autor in der Behandlung des Josephinismus, dessen Originalität ich für größer halte, als es das S. 57f beigebrachte Material erkennen läßt. Allerdings muß man anerkennen, daß L. dagegen auch bisher wenig beachtete Belege des josephinischen Staatskirchentums, insbesondere die 253 Thesen Rautenstrauchs (118f) heranzieht und damit neue Aspekte erschließt. Besonders dankenswert ist die Publikation des Textes der Rom 1826 veröffentlichen 100 „Theses es Jure Publico Ecclesiastico" im Anhang des sorgfältig hergestellten und mit ausführlichen Registern versehenen Buches.

Graz Helmut Schnizer

Person im Kontext des Sittlichen. Beiträge zur Moraltheologie. Joseph Georg Ziegler zum sechzigsten Geburtstag gewidmet. Hrsg. von Joachim Piegsa und Hans Zeimentz. – Düsseldorf: Patmos Verlag (1979). 211 S. Ln DM 24.80

Der vorliegende Sammelband gilt als Zeugnis eines fruchtbaren Austausches zwischen polnischen und deutschen Theologen. Er ist dem Mainzer Moraltheologen J. G. Ziegler zur Vollendung seines 60. Lebensjahres gewidmet. Dieser hat sich in den vergangenen Jahren besondere Verdienste erworben durch den Aufbau von persönlichen und inzwischen auch universitär institutionalisierten Beziehungen zu polnischen theologischen Fakultäten und Hochschulen. Die acht Beiträge polnischer Kollegen dokumentieren, wie sehr diese Verbindung geschätzt wird. Gerade ihre Beiträge dürften auf besonderes Interesse stoßen, da durch die Ernennung des Lubliner Ethikers K. Wojtyla zum Papst – er selbst ist mit einem Beitrag vertreten – diese ethische Denkweise auch gesamtkirchlich an Bedeutung gewonnen hat. Inhaltlich erörtern die Beiträge „Fragen der Fundamentalmoral" und „Konkretionen" im Bereich der christlichen Existenz.

H. Juros, (Warschau) macht in seinem Beitrag auf „Die Objektschwäche der Moraltheologie" (13–21) aufmerksam, deren Grund vor allem in der Identität der Moraltheologie als Theologie und Ethik zu suchen ist. Im letzten geht es ihm dabei um die Frage: Wie können Ethik und Theologie miteinander verbunden werden, so daß Ethik ethisch und Theologie theologisch bleiben oder noch grundsätzlicher: Läßt das Sittliche überhaupt eine Verbindung mit dem Theologischen zu?

Um das nicht einfache Problem in den Griff zu bekommen, beginnt J. mit der Bestimmung des Sittlichen, näherhin des sittlichen Sollens als dem eigentlichen Gegenstand der Moraltheologie. Die Aufgabe der Ethik sieht er darin, dieses sittliche Sollen zu explizieren. Die Brücke zur Theologie schlägt J. über das Gewissen, durch das der handelnde Mensch als Subjekt der Sittlichkeit das Sollen erkennt. Das Gewissen dürfte allerdings nicht einfachhin als „guter Wille" verstanden werden,

sondern müsse in seinem Urteil eine intrasubjektive und transsubjektive Komponente aufweisen. Die Moraltheologie als theologische Disziplin ist insofern eine Gewissensmoral, indem sie das „Gewissen als unentbehrliches, hermeneutisches Prinzip zum Verstehen ethischer Offenbarungsinhalte voraussetzt. Es ist ein ‚Vorwissen' als analoge Vorwegnahme des ‚Offenbarungswissens'" (18).

Die christologisch-ethischen Erwägungen von A. Nossol, (Bischof von Oppeln und Professor in Lublin) verstehen das „Christsein als radikale Proexistenz" (22–29).

In drei Durchgängen zeigt er, wie Jesus Christus als Kriterium christlichen Handelns zu gelten hat (I). Der proexistente Christus (II) wird als Lebensmodell für den Vollzug der Nachfolge Christi umschrieben (III). „Christliche Existenz ist einfach Pro-Existenz, weil Christus wesentlich den Übergang vom Sein für sich selbst in das Sein füreinander bedeutet . . . Aus der Nachfolge Christi erschauen wir . . . die innere Einheit von Gottes- und Menschenliebe." Die Plausibilität des von N. vorgetragenen ethischen Modells zeigt sich u. a. darin, daß er sich auf so unterschiedliche Autoren wie H. Küng, H. U. v. Balthasar und H. Schürmann berufen kann.

Ein Lehrstück narrativer Theologie bietet T. Styczen, Schüler von Wojtyla und dessen Nachfolger auf dem ethischen Lehrstuhl in Lublin in seinem Beitrag „Personaler Glaube im Spannungsfeld von religiöser Autorität und Gewissensautonomie" (30–68).

Im Anschluß an S. Kierkegaard bietet St. eine Analyse des Verhaltens Abrahams gegenüber der Forderung, seinen Sohn Isaak zu opfern. Er will damit aufweisen, daß das sittliche Sollen durch zwei konstitutive Elemente bestimmt ist: durch das Gewissen, das das Sollen als bindend erkennt und durch die Autorität, die das Sollen hervorruft. Als die eigentlich gesetzgebende Autorität gilt St. die Menschenwürde. Daß die menschliche Person „in der Flüchtigkeit ihrer Existenz" solche Autorität besitzt, verdankt sie aber dem „personalen Sein des Absoluten – Gott".

J. Piegsa, (Augsburg) überschreibt seinen Artikel „Die ‚Sache Jesu' und die Reformmarxisten" (69–81).

Den eigentlichen Beginn der reformmarxistischen Diskussion sieht P. im Frühjahr 1956, als Chruschtschow die stalinistischen Verbrechen aufdeckte und anprangerte. Ihr Anliegen ist es aufzuweisen, daß Marx durch Stalin zur Rechtfertigung einer unmenschlichen Diktatur verkürzt und entstellt wurde, während sein eigentliches Anliegen durchaus human sei. In ihrer Öffentlichkeitswirkung blieb die Reformbewegung Episode. Zeitlich endet sie mit dem „Prager Frühling" (1968), der den Beweis erbringen sollte, daß eine kommunistische Diktatur mit menschlichem Antlitz möglich sei. Das Anliegen und die Aktivitäten der Reformmarxisten dauern jedoch fort. Sie setzen ihre Hoffnung immer mehr auf die Mitarbeit der Christen, denen sie durch eine revidierte Einstellung zur Religion entgegenkommen. Dies ist der Grund für die Anfrage P.s, ob die Sache Jesu mit dem Anliegen der Reformmarxisten vereinbar sei. Er stellt heraus, daß für die Marxisten die Erlösung innerweltlich begrenzt sei (Selbsterlösung des Menschen), Christus aber eine universale Erlösung als Gnadengeschenk Gottes gebracht habe; die Marxisten verkündeten kreativen Haß (Klassenhaß, damit in Zukunft die Liebe unter den Menschen verwirklicht werden kann), Christus dagegen kreative Liebe; der Christ setze sich und seine Sache nicht so absolut, daß dadurch alle Mittel geheiligt würden, anders aber der Marxist, dem allein die Nützlichkeit als Kriterium für die Erlaubtheit gelte; der Christ strebe nach einer für alle Menschen offenen Nächstenliebe und sogar Feindesliebe, der Marxist gehe dagegen nach dem Freund-Feind-Schema vor. Die Sache Jesu für den Reformmarxisten zu vereinnahmen, scheint somit als illegitim.

A. Szostek, (Lublin) – ebenfalls Wojtyla-Schüler – greift mit seinem Beitrag „Zur gegenwärtigen Diskussion über den Utilitarismus" (82–95) in die aktuelle Auseinandersetzung ein zwischen deontologischem (Es gibt Handlungsnormen, die, unabhängig von dem Ergebnis, zu dem sie führen, absolut gelten.) und teleologischem Ansatz (Die Gültigkeit von Handlungsnormen hängt von ihren Folgen ab.) einer theologischen Ethik.

S. weist zunächst auf die eigentümlich zweigleisige Entwicklung des Begriffes „Utilitarismus" hin, die er im Ansatz des neuzeitlichen Hedonismus begründet sieht. Im klassischen Utilitarismus (Bentham, Mill) entscheiden über die Richtigkeit einer Handlung allein die Folgen, näherhin Freude und Leid. S. plädiert nun dafür, den Terminus „Folgen" einer differenzierteren Analyse zu unterziehen. So suche etwa ein kurzsichtiger Utilitarismus das Glück des Menschen in rasch erreichbaren Gütern, übersehe dabei aber, daß menschliches Glück oft nur erreicht werde, indem das Höhere mit dem Niederen bezahlt werde. Die Werte, die der Deontologismus in jedem Fall geschützt haben möchte, sieht S. auch durch den Teleologismus geschützt: Die durch Normen zu schützenden objektiven Werte sind höher als die, welche man durch Normenübertretung erreichen kann. Die Folgen der Einhaltung der Normen bringen den Menschen mehr an Gutem, als die der Übertretung. Um einer Sprachverwirrung zu entgehen, plädiert S. dafür, einen solch überlegenen Utilitarismus, wie er ihn etwa von B. Schüller und H. Weber vertreten sieht, als Teleologismus oder Konsequentialismus zu bezeichnen. Dieser Teleologismus bzw. Konsequentialismus könne ebenfalls absolute Normen begründen und stehe nicht im Gegensatz zum Deontologismus. Mit Interesse registriert man die von S. aufgewiesenen Parallelen zwischen Schüller und Wojtyla (86f). S. vertritt weiterhin die These, daß die derzeit lebhaft geführte Diskussion um die Existenz absoluter Normen durch eine gewisse Einseitigkeit geprägt sei. Die Kritik am Deontologismus, wie sie von der Mehrheit heutiger Moraltheologen vorgebracht werde, sei in der Gefahr, das Problem zu vereinfachen und das aufzugeben, was am Deontologismus beachtenswert sei: eine keineswegs flache, wenn auch ungenügend explizierte Theorie vom Menschen. S. will damit aber keine Rückkehr zur deontologischen (und zugleich legalistischen) Mentalität einleiten.

J. Pryszmont, (Warschau) knüpft mit seinem Beitrag die Verbindung zu der orthodoxen Moraltheologie, wobei er „Die Wiederherstellung der gefallenen Natur" (96–109) als deren Grundgedanken herausstellt.

Zunächst werden die soteriologischen Prämissen dieses Ansatzes dargelegt (I); danach wird der Prozeß der Wiederherstellung der menschlichen Natur nachgezeichnet (II), um dann aufgrund des bereitgestellten Materials Grundstrukturen der orthodoxen Moraltheologie zu skizzieren (III). Hier ist vor allem – wie auch schon der Titel des Beitrages zu erkennen gibt – die soteriologische Struktur zu nennen. Sie zeigt sich beispielsweise in dem biblischen Ansatz, wobei die biblischen Prämissen meist in patristscher Interpretaton rezipiert werden. Außerdem zeigt sie sich in der Aufnahme religiöser Erfahrung, die sie meist aus aszetischen Schriften schöpft. Vornehmlich spiegelt sich die soteriologische Perspektive aber in der Christozentrik wider, und zwar so, daß die Heilsökonomie dem christlichen Leben zugrunde gelegt wird: Das christliche Leben wird als Wiedergeburt, als Erneuerung in Christus, als Streben zu Gott in Christus, dem einzigen Mittler, verstanden. Die persönliche Begegnung mit Christus ist der Weg zur Vergöttlichung. Der geistliche Mensch ist der in Christus verwurzelte Mensch. Christsein bedeutet in der Nachfolge und Nachahmung Christi stehen. Dies alles bedeute indes keine christozentrische Engführung. Die Christozentrik der Orthodoxie trägt auch pneumatologischen und ekklesiologischen Charakter. Für die westliche Moraltheologie bleibt die Frage, ob es sich nicht lohnen würde, auch aus dem Reichtum der ostchristlichen Tradition zu schöpfen, wie es andere theologische Disziplinen mit Erfolg tun.

J. Theiners, (Brixen) Artikel ist einem moralgeschichtlichen Thema gewidmet. Er bringt „Gedanken zur Sündenlehre Abaelards in seinem Werk ‚Ethica seu Scito teipsum'" (110–129).

Abaelards Veröffentlichung, die man heute der „Allgemeinen Moraltheologie" zurechnen würde, versteht sich weniger als Lehrbuch denn als Streitschrift, die in einem 1. Teil die Lehre von der Sünde (Kap. 1–16) und in einem 2. Teil die Lehre von der Versöhnung erörtert (Kap. 17–26). Als positiv stellt Th. heraus, daß Abaelard das Wesen der Sünde und deren Genese eingehend behandelt, und daß er die Absicht und Gesinnung gegenüber einer einseitigen Erfolgsethik betont. Negativ bewertet Th. die ungenaue Terminologie und oft anstößige Ausdrucksweise, die ungenügende Behandlung der objektiven Elemente der menschlichen Handlung, die Abwertung der äußeren Handlung und die Unterschätzung der Begierde.

T. Sikorski, (Warschau) plädiert in seinem Beitrag „Die Aporie des gemeinschaftlichen Lebens" für den „gemeinschaftlichen Charakter der christlichen Moral" (133–143), durch den diese über den Gegensatz „Individualismus – Kollektivismus" erhoben sei.

Dazu bedarf es sowohl einer stärkeren Reflexion der dem christlichen Handeln zugrundeliegenden gemeinschaftlichen Existenz als auch der Fruchtbarmachung der außertheologischen und theologischen Gemeinschaftsmodelle. Ansatzpunkte bzw. Konzepte für die intendierte Moraltheologie findet S. vor allem dort, wo von der Gemeinschaft des Gottesvolkes oder des Neuen Bundes die Rede ist, so etwa in der dogmatischen Konstitution der Kirche, in der pastoralen Konstitution der Kirche in der Welt von heute und in dem Apostolischen Schreiben Paul VI. „Evangelii nuntiandi".

K.-H. Klebers, (Passau) Ausführungen „Der Christ und die Armut" (144–159) sind als Baustein einer noch „unvollendeten Theologie der Armut" anzusehen.

Als biblischen Befund arbeitet K. heraus, daß das Wesen der Armut im Freisein für Gott und für den Dienst am Nächsten bestehe. Wie der Besitz als solcher nicht unsittlich sei, stelle auch die Besitzlosigkeit keinen sittlichen Wert dar. Durch die innere und äußere Unabhängigkeit von den Gütern dieser Welt werde der Mensch aber vor einer möglichen Dämonisierung durch diese bewahrt. Mit H. Volk definiert K. die Armut des Christen als „Kritische Distanz zum Reichtum dieser Welt

im Bewußtsein des Reichtums Christi" (159). Angesichts des „Ärgernisses der Armut" sieht K. den Christen zur Bekämpfung dieses Zustandes herausgefordert.

K. Wojtylas Überlegungen kreisen um „Die menschliche Person im Kontext der ehelichen Hingabe und Elternschaft" (160–174), wobei er den kirchlichen Standpunkt gegenüber der Empfängnisverhütung zu begründen versucht.

Seine Analyse der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" und der Enzyklika „Humanae vitae" veranlassen ihn zu der Schlußfolgerung, daß das maßgebliche Kriterium für das Verbot der Empfängnisverhütung die „Würde der menschlichen Person" sei. Zu der für die Eheleute notwendigen und gegenseitigen Bejahung ihrer personalen Würde gehöre es wesentlich, daß sie den ehelichen Akt ganzheitlich mit Wahrheit vollziehen, nämlich mit den beiden Komponenten „liebende Vereinigung" und „Fortpflanzung". Durch künstliche Methoden der Empfängnisverhütung werde der „tief interpersonale Akt" aber seiner inneren und zugleich objektiven Wahrheit beraubt, „in potentia" auf Elternschaft ausgerichtet sein. Das „Sichschenken und Annehmen, das den personalen Bund konstituiert, muß personal sein, muß die Personen zum Ausdruck bringen, ihren Wert und ihre Würde sicherstellen, und zwar vor allem im intimen Akt der ehelichen Vereinigung. Denn dort sollen beide einander das Zeugnis wahrer Liebe und damit zugleich der Bejahung des personalen Wertes, ihrer transzendenten Würde geben" (174).

J. Tischners, (Krakau) „Überlegungen zur Arbeitsethik" (175–193) haben ihren Ausgangspunkt in der Vorstellung von der Arbeit als eines „zwischenmenschlichen Kommunikationsgeschehens".

In einer zivilisierten und technisierten Gesellschaft besitzt die Arbeit gesellschaftlichen Charakter. Ziel der Arbeit ist die Produktion von „Bedeutungsträgern", Verknüpfung von Material mit einem bestimmten Sinn. Die Moralität der Arbeit hängt nicht allein davon ab, ob das konkrete Produkt adäquater Ausdruck der ursprünglichen Idee ist (innere bzw. ontologische Wahrheit), sondern auch von den darüber hinausgehenden Werten (wozu und wem das Produkt dient). Arbeit verbindet – trotz Anonymität – die Menschen miteinander; so bilden etwa die an der Gütererzeugung Beteiligten eine Gemeinschaft aufgeteilter Verantwortung. Aufgrund ihrer Interpersonalität stellt die Arbeit eine Art Sprache dar. Der Arbeitsbereich ist der Raum, in dem die verschiedenen Gesellschaftsglieder einen Dialog führen. Im Fall der Sprache sind es Worte, im Fall der Arbeit sind es die Produkte, die in ihrer Art bedeutungsvoll sind. Lüge ereignet sich im Bereich der Arbeit durch moralische Ausbeutung (Erledigung, Betrug, Arbeitsvergeudung, Arbeitsmißbrauch). T. versäumt es nicht, nach dem christlichen Proprium einer Arbeitsethik zu fragen: Warum stellen wir als Christen Überlegungen zur Ethik der Arbeit an? „‚Ökonomie der Arbeit' (ist) nach dem christlichen Verständnis menschlicher Existenz ein integraler Bestandteil der Heilsökonomie. Im Alltag seiner Arbeit entscheidet der Mensch nicht allein den Kampf um das tägliche Brot, sondern auch und vor allem den Kampf um seine endgültige erlösende Befreiung" (177).

Einem Mangel in der theologisch-ethischen Reflexion begegnet H. Zeimentz, (Mainz) mit seinem Beitrag „Toleranz–Freiheit–Wahrheit" (194–204).

Denn daß das Postulat der Toleranz von der theologischen Ethik nur zögernd und z. T. auch in kleindimensionierter Weise aufgegriffen wurde, kann wohl kaum bestritten werden. Z. weist zunächst auf die Hypothek hin, die in der kirchlichen Lehrtradition die Sache und den Begriff der Toleranz belastet (I). Toleranz legitimierte sich nicht aus dem Recht der Glaubens- und Gewissensfreiheit, sondern aus den konkreten staatlichen und gesellschaftlichen Gegebenheiten. Sie unterlag dem Kalkül des kleineren Übels und trat nicht als sittlicher Wert bzw. als sittliche Werthaltung zu Tage. Eine Wende bahnte sich mit dem II. Vat. an (II). Obwohl man dem Begriff Toleranz – wohl wegen der auf ihm lastenden Hypothek – in den Konzilstexten nicht begegnet, findet man das Problem Toleranz in befreiender Perspektive erörtert. Im Lichte der Konzilsaussagen wird Toleranz als sittliche Grundhaltung bedacht. Im Zusammenhang mit der Religionsfreiheit sieht das II. Vat. Toleranz im positiven Sinn als Werthaltung, die überall dort gefordert ist, wo Menschen unterschiedlicher Anschauungen, Wertüberzeugungen und Interessen einander begegnen. Sie wird hier – im Ausgang von der personalen Würde des Menschen als der Bedingung ihrer Möglichkeit – in ihrer positiven Gestalt gesehen. Abschließend fragt Z. nach der innerkirchlichen Verwirklichung von Toleranz (III). Hier glaubt er Anzeichen zu erkennen, daß die Grenzen der Toleranz in der deutschen Kirche enger gezogen werden.

Eine umfassende Bibliographie Zieglers (205–210) schließt den Band ab.

Mainz Johannes Reiter

Gründel, Johannes: **Normen im Wandel.** Eine Orientierungshilfe für christliches Leben heute. – München: Don-Bosco-Verlag (1980). 246 S. (reihe engagement) kart. DM 26.–

„Nichts ist so beständig wie der Wechsel!" Diese vom Vf. seinem Werk vorangestellte Volksweisheit trifft nicht nur auf den ständig sich vollziehenden Wandel von Lebenseinstellungen, Traditionen und Normen zu, sondern auch auf die Art und Weise, wie die wissenschaftliche Reflexion dieses Phänomen zu deuten und zu werten sucht.

Der Vf., Ordinarius für Moraltheologie an der Universität München, liefert selbst ein anschauliches Beispiel dafür. Unter dem Titel: „Wandelbares und Unwandelbares in der Moraltheologie" (Düsseldorf 1967 u. ²1971) befaßte er sich schon einmal mit der angesprochenen Problematik. Dem damaligen Systemdenken entsprechend ging er darin wie selbstverständlich von der Voraussetzung aus, daß der Wandel sich lediglich an der Oberfläche bzw. in Akzidentien vollzieht, während der substantielle Kern sich unwandelbar durchhält. In seinem nunmehr vorgelegten Buch dagegen bekennt er sich ausdrücklich zur Notwendigkeit einer differenzierteren Behandlung der Normenproblematik; denn „offensichtlich zeichnet sich ein weitaus radikalerer Wandel ab, der die Struktur menschlichen Handelns wesentlich mit betrifft und der im Bereich menschlicher Verantwortung neue Dimensionen aufbrechen läßt" (10). Und darum stellt sich der Vf. nunmehr ebenso selbstverständlich in die Reihe derer, die anhand des Strukturdenkens auch innerhalb der Ethik und Theologie „die Entfaltung verschiedener geschlossener Systeme und Ansätze aufzubrechen, zu strukturalisieren und für weitere Entwicklungen offenzuhalten" versuchen (6). Mit seiner Studie möchte er aber nicht einfach die Vielzahl der einschlägigen Publikationen um eine weitere vermehren. Vielmehr setzt er sich zum Ziel, „den augenblicklichen Stand der Diskussion für einen größeren Leserkreis zusammenzufassen" und gleichzeitig auf die gegen den Neuansatz „inzwischen vehement vorgetragenen kritischen Einwände einzugehen" (8).

Den entscheidenden Anstoß zum Umdenken erhielt der Vf. bzw. die Moraltheologie zweifellos durch das vom allgemeinen Fortschritt ausgelöste Zerbrechen des alten geschlossenen Weltbildes. Letztlich zugrunde liegt ihm aber doch ein vertieftes Begreifen des unbedingten Anspruchs Gottes auf den Menschen, der diesem eine persönliche Entscheidung abverlangt, die im tiefsten Herzen gründet und mit der dieser sich total identifizieren können muß. Eine solch radikale Eigen-entscheidung aber trifft der Mensch nicht schon dadurch, daß er sich einfach auf einen, wenn auch noch so gut gemeinten Gehorsamsakt gegenüber einer legalistischen Anweisung beschränkt. Damit kann er auf Dauer kein gutes Gewissen gewinnen, denn das bloß am Gesetz orientierte Verhalten entpuppt sich am Ende lediglich als bequemer oder gar feiger Ausweichversuch vor der eigentlichen Ver-antwortung. Insofern daher die traditionelle Gehorsamsmoral mit ihrem festgefügten Normensystem den Menschen gerade auf diesen Weg verpflichtet, kann das neue Verständnis von Sittlichkeit bzw. „Leben aus Glauben" für sie selbst nicht ohne Konsequenzen bleiben. Sie muß vielmehr in eine Entscheidungs- und Verantwortungsethik umstrukturiert werden – in eine Ethik also, die eindeutig nicht mehr nur auf Gehorsam gegenüber einem vorgefertigten Normsystem abhebt, sondern „deren Ziel die auf der Freiheit und Verantwortung gründende Entscheidung des einzelnen ist" (175f).

Bevor freilich der Vf. auf diesen Strukturwandel als den eigentlichen Kernpunkt der Normenproblematik eingeht, versucht er in einem ersten Kapitel (11–55) die Begriffe Freiheit und Verantwortung umsichtig abzuklären, um so nicht nur die grundlegende Voraussetzung für das Verständnis des strukturalen Ansatzes zu schaffen, sondern auch, um von vornherein einem möglichen fundamentalen Mißverständnis vorzubeugen.

Struktural er Wandel ist nämlich keineswegs, wie Kritiker fälschlicherweise behaupten, ein Wandel nach Beliebigkeit. Er basiert vielmehr auf einem relationalen und kreativen Freiheitsverständnis. Sittlichkeit im Sinne von Verantwortlichkeit ist zwar ohne Freiheit schlechterdings unmöglich. Da aber der Mensch selbst als dialogisches Wesen nur durch die Beziehungen zu seiner Um- und Mitwelt zu seinem eigentlichen Menschsein gelangt, erweist sich auch seine Freiheit als eine in sich gerichtete und geordnete und damit gebundene Freiheit; sie beinhaltet, mit anderen Worten, nicht nur ein Freisein von, sondern zugleich und unabdingbar ein Freisein zu. Konkret bedeutet dies, daß der Mensch sich sehr wohl von Manipulation und Fremdsteuerung emanzipieren muß. Doch kann das Ziel dieser Befreiung keineswegs eine totale Unabhängigkeit sein, sondern immer nur die je größere Mündigkeit im Sinne von sittlicher Reife, die sich einerseits gegen alle Egozentrik, modisches Mitläufertum, Faulheit in geistiger Auseinander-

setzung und blind-bequeme Gesetzesbefolgung zur Wehr setzt, und die sich andererseits ihrer Verantwortung für die eigene Person, die Gemeinschaft und die Welt voll bewußt ist. Erst wenn der Mensch diese Un-abhängigkeit erreicht hat, kann er, im Übergang von der Freiheit der Entscheidung zur Freiheit der Entschiedenheit, das eigentliche Wesen seiner Freiheit positiv einholen, kann er sie in kreativer und sinnvoller Selbstverwirklichung erst eigentlich realisieren. Für den Christen vollzieht sich dieses Wagnis der eigenen Lebensgestaltung in schöpferischer Freiheit überdies und ohne Frage im Heilszusammenhang von Sünde und Erlösung wie auch innerhalb der Heilsgemeinschaft des Volkes Gottes. Im gleichen Maße aber, wie er bereit ist, innerhalb dieses Beziehungsgefüges Eigenverantwortung zu übernehmen, begibt er sich auf den Weg zu einer neuen Menschlichkeit, die nach der strukturalen Konzeption Inhalt und Ziel allen sittlichen Handelns ist. Als untrügliches Beurteilungskriterium hierfür bietet sich die in der Gottebenbildlichkeit gründende Personwürde an, aus der sich nicht nur die Grundprinzipien der Solidarität und Subsidiarität hinsichtlich des Spannungsverhältnisses zwischen Individuum und Gemeinschaft, sondern auch die entscheidenden Maßstäbe für eine recht verstandene, d. h. für den Christen ausdrücklich theonom begründete Autonomie ergeben.

Auf dem Hintergrund dieses eindeutig struktural begriffenen Freiheits- und Verantwortungskonzeptes geht der Vf. im zweiten Kapitel (56–202) auf das eigentliche Thema Sittliche Normen und ihr Wandel ein. Da Freiheit und Bindung bzw. Normierung in einem unaufhebbaren dialektischen Beziehungsgefüge stehen, erweisen sich konkrete sittliche Handlungsnormen als grundsätzlich unverzichtbare Richtmaßstäbe für den Vollzug menschlicher Freiheit.

Sie besitzen aber eindeutig funktionalen Charakter und tragen, wie auch die Gesetzeskritik Jesu ausweist, ihren Verbindlichkeitsanspruch nicht schon in sich selbst. Dieser gründet vielmehr einerseits in der Unbeliebigkeit menschlichen Lebens, das ja gelingen und glücken soll, und andererseits in der Vernunft, die die Voraussetzungen und Bedingungen menschlichen Verhaltens aufzeigen und plausibel machen muß. Insofern daher sittliche Normen inhaltlich konkretisierte Sollensforderungen an den Menschen stellen, richten sie zwar menschliches Handeln verbindlich aus, bleiben selbst aber stets zeit- und situationsbezogen, also relational und damit wandelbar. Dadurch aber unterscheiden sie sich wesentlich von formalen Prinzipien (etwa das Gute ist zu tun und das Böse zu meiden), transzendentalen Forderungen (wie der Christ soll aus Glaube und Liebe leben) oder kategorialen Wertungen (z. B. Treue und Verantwortungsbewußtsein bzw. Mord oder Ehebruch).

So wenig freilich der Vollzug menschlicher Freiheit ohne verbindliche Weisungen möglich ist, so undenkbar ist für das strukturale Denken auch die Findung, Setzung und Begründung sittlicher Normen ohne die Gestaltungsprinzipien Erfahrung und Rationalität (92–132).

Insofern nämlich die Wirklichkeit nicht als vor-gefertigte, sondern als offene und dem Menschen zur verantwortlichen Gestaltung aufgegebene begriffen wird, muß der Mensch auch stets seine lebendige Erfahrung mit ihr machen, muß er sie in dem Beziehungsgefüge zwischen Subjektivem und Objektivem, aus Erleben, denkendem Verarbeiten und Interpretieren, aber auch aus Vergangenheit, Gegenwart und Zukunftserwartungen erschließen, um ihr in seinem Handeln entsprechen zu können. Und auch die theologische Ethik kann nur in der dialektischen Wechselbeziehung zwischen Theorie und Praxis bzw. Norm und Erfahrung adäquate Verhaltensmuster entwickeln und ihre Stimmigkeit verifizieren bzw. falsifizieren. Der Glaube bietet hierzu ohne Zweifel ein authentisches Interpretament und die modellhaften Aussagen und Bilder der Bibel eine wertvolle Hilfe für die rechte Gestaltung menschlich christlichen Lebens. Weil aber der Glaube sich als vernünftiger Glaube und die Offenbarungstexte als Niederschlag früherer gläubiger Erfahrungen erweisen, können beide nicht von der rationalen Auseinandersetzung und der deutenden Durchdringung ausgenommen bleiben. Somit aber erweisen sich sittliche Normen zunehmend als Niederschlag bewährter und reflektierter Erfahrung und als Schöpfung menschlicher Vernunft, wobei letztere nicht die eigentliche Erkenntnisquelle, sondern jene Instanz ist, mittels der die vielschichtigen Quellen einer Theologischen Ethik reflektiert und auf ihre Normkraft hin geprüft werden. Zugleich aber wird erkenntlich, daß dem Menschen nicht nur eine Verantwortung vor Normen, sondern auch eine Verantwortung für Normen aufgegeben ist. Weil aber nur im gemeinsamen Ringen ausgemacht werden kann, was für die optimale Entfaltung des Humanums im Leben des einzelnen, der Gemeinschaft wie der Menschheit insgesamt unter den jeweiligen Umständen konkret erforderlich bzw. dienlich ist, und darüber legitimerweise plurale Vorstellungen, auch unter Christen, herrschen, sind Konflikte unvermeidlich. Sie dürfen deshalb nicht umgangen werden, sondern müssen mit Hilfe von Konfliktlösungsstrategien und einem Ethos des Kompromisses, vor allem aber aus christlichem Heilsoptimismus und dem Geist gegenseitigen Vertrauens ausgestanden und bewältigt werden.

Nicht minder wichtig für die Entwicklung konkreter Handlungsurteile ist schließlich auch die Art und Weise des rationalen Argumentierens (132–202), für das die heutige Theologische Ethik dem teleologischen Modell den Vorzug gegenüber dem bisher üblichen deontologischen Modell gibt.

Sie versucht damit aber nicht nur dem legitimen Anspruch des Menschen auf Eigenentscheidung, sondern auch dem eigenen strukturalen Ansatz gerecht zu werden. Um nämlich nicht Kontingentes ungerechtfertigterweise zu verabsolutieren, lehnt sie absolut und unbedingt gültige Normen ab, die bestimmte Verhaltensweisen von vornherein als in sich gut bzw. in sich schlecht qualifizieren. Statt dessen geht sie davon aus, daß dem Handelnden sittlich bedeutsame Güter und Werte verpflichtend vorgegeben sind, von denen er aber, unter Berücksichtigung aller Umstände bis hin zu den Handlungsfolgen, jeweils erst ausmachen muß, welche aufgrund ihrer Höherwertigkeit oder Vordringlichkeit den Vorzug verdienen und deshalb auf Verwirklichung drängen. Ihre eigene Aufgabe erblickt die Theologische Ethik im Aufweis der aus dem Glauben sich ergebenden Werteinsichten bzw. Wertprioritäten wie auch in der Provozierung des unerläßlichen sittlichen Aktes der inneren Zustimmung zu dem als richtig Erkannten. Nur auf diese Weise glaubt sie dem Menschen den Weg zur Wahrnehmung seiner eigenen Verantwortung vor Gott zu öffnen, anstatt ihn zu verbauen.

Im dritten Kapitel (203–230) schließlich versucht G. am Beispiel der Toleranz zu belegen, daß das Anliegen des Strukturdenkens zumindest in bestimmten Bereichen sich bereits durchgesetzt hat.

In der Tat ist nicht zu verkennen, daß aufgrund einer im Verlauf der Geschichte fortschreitenden Offenheit und differenzierteren Bewertung des jeweiligen Falles sowie des Blickes für das größere Ganze das Verständnis von Toleranz sich vom intoleranten Wahrheitsfanatismus zur Forderung nach vertiefter Mitmenschlichkeit gewandelt hat – eine Entwicklung, von deren Ergebnis wohl kaum jemand behaupten kann, es stelle einen willkürlichen Abfall vom Anliegen und Geist Christi dar.

Insgesamt können die Darlegungen G.s, nicht zuletzt dank ihrer Allgemeinverständlichkeit und Plastizität, als sachlich wertvolle Information über den Entwurf einer strukturalen Ethik wie auch über den augenblicklichen Stand der Diskussion bezeichnet werden. Zweifellos bleiben da und dort Wünsche offen. So hätten etwa einzelne Begriffe wie Werte, Prinzipien, Institution und Identität noch klarer formuliert bzw. in ihrer gegenseitigen Beziehung herausgestellt, das teleologische Argumentationsmodell noch systematischer zur Darstellung gebracht oder die auf drei Seiten zusammengedrängten und daher wenig aussagekräftigen Ausführungen über die Autonomie-Theorien von Kant, Fichte und Schelling gleich ganz weggelassen werden können. Ebenso hätte die Lektüre des Buches dadurch erleichtert werden können, daß die Inhaltsübersicht vor und die Anmerkungen unter den Text gesetzt worden wären. Doch diese Marginalien ändern nichts am positiven Gesamturteil: Das Bändchen stellt in der Tat, wie der Untertitel ankündigt, eine echte Orientierungshilfe für christliches Leben heute dar.

Und darum bleibt zu wünschen, daß es von möglichst vielen Interessenten mit der gleichen Objektivität und Offenheit gelesen wird, mit der es vom Autor geschrieben wurde.

Eichstätt Antonellus Elsässer

Cooper, Eugen J.: **Bußerziehung in Schule und Gemeinde.** Orientierungen und Modelle für Katechesen mit Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen. – Freiburg: Herder (1980). 120 S. (Veröffentlichung der Zeitschrift „Anzeiger für die katholische Geistlichkeit") kart. DM 18.–

Das vorliegende Buch macht eine Artikelreihe im „Anzeiger für die katholische Geistlichkeit" einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich.

Der Vf. geht von zwei Beobachtungen aus: Einerseits liegen – ausgehend vom II. Vat. und in Deutschland fortgeführt auf der Synode – wichtige Orientierungen für die Erneuerung des Bußsakramentes vor; sie haben nicht zuletzt in der neuen Bußordnung ihren Ausdruck gefunden. Andererseits sind diese Orientierungen noch keineswegs allgemein praxiswirksam geworden. Der Prozeß der Erneuerung in den Gemeinden wird nicht allein durch Papiere gefördert, sondern bedarf der Mühe um eine Bußerziehung, die sich nicht nur auf die Hinführung von Kindern zum Bußsakrament beschränkt. Es ist darum konsequent, daß der Vf. nach einer Darstellung der wichtigsten Anliegen der neuen Bußordnung einmal die ganze Aufgabe der Buß-

erziehung skizziert und dazu eigene Kapitel entwirft: Bußerziehung im Vor- und Grundschulalter, anläßlich der Erstbeichte, im Jugendalter, im Erwachsenenalter (insbesondere bei der Elternkatechese und im Glaubensgespräch). Am Ende findet sich noch eine Besinnung auf die Versöhnung als Weg der Buße.

Geprägt sind alle Kap. von Erfahrungen des Vf.s mit den Menschen, um die es in den Gemeinden geht. Er weiß um die Fragen und Einstellungen und bringt sie so mit den Intentionen der Erneuerung in Kontakt, daß sich ein orientierter Weg öffnet. Es gelingt ihm dabei, sowohl die Bedeutung des Plurals der Bußformen als auch die besondere Bedeutung des Bußsakramentes hervorzuheben. Die einzelnen Kap. enthalten grundsätzliche Hinweise, die theologisch zuverlässig und differenziert sind, und Handlungsvorschläge für die Katechese, die konkrete Praxis, anregen können. Diese Hilfen eignen sich nicht nur für einen kleinen Kreis von Spezialisten, sondern auch für katechetische Mitarbeiter, die eine reflektierte Glaubensorientierung suchen. Diesem Adressatenkreis kommt nicht zuletzt die Sprache entgegen, die weitgehend fachsprachliche Verfremdungen vermeidet.

Der Weg, auf den der Vf. bringt, wird künftig noch unausweichlicher vor die Frage führen, wie eine Praxis der Feier der Versöhnung entwickelt werden kann, die die theologischen und katechetischen Aussagen erfahrbarer werden läßt. So wünscht man sich, daß das in dem Buch vorgestellte Konzept fortgeschrieben wird, damit auch von einer überzeugenderen liturgischen Praxis her die Katechese wirksamer werden kann.

Münster Dieter Emeis

Werbs, Ulrich: **Die Bedeutung des Hörers für die Verkündigung.** Pastoraltheologische Überlegung zum anthropologischen Ansatz der Verkündigung im Holländischen Katechismus für Erwachsene. – Leipzig: St. Benno-Verlag 1978. XXIII, 187 S. (Erfurter Theologische Studien Bd 39). kart. DM 19.80

W. legt mit seiner Arbeit ein für DDR-Theologie-Verhältnisse überaus offenes Buch vor. Als Bd 39 in den Erfurter Studien erschienen, wird der „anthropologische Ansatz" in der Theologie grundsätzlich reflektiert und am Beispiel des Holländischen Katechismus abgehandelt. Wichtig ist, daß W. Kriterien für einen anthropologischen Ansatz herausschält, zumal es ja überhaupt keine Theologie gibt, die sich nicht mit dem Menschen befaßt. Daher muß der anthropologische Ansatz im Sinn jüngerer Theologie (vor allem um K. Rahner) dem Menschen einen spezifischen Stellenwert zuschreiben.

W. sieht ihn zurecht darin, daß Verkündigung dem Menschen dabei dient, seine „eigentliche Wirklichkeit" wiederzuerkennen. Expressive Funktion wäre somit in erster Linie zu leisten. Der Mensch und seine Welt wird auf diese Weise ein genuiner „locus theologicus". Theologie wird zur „Kairologie". Allerdings verfestigt solche Theologie nicht die geschichtliche Gestalt des Menschen, sondern verändert sie auch kritisch auf das „Eigentliche" hin.

Natürlich ist die Darstellung von W. nicht so einfach. Aber die Frage bleibt, in welcher Relation die expressive und instrumentale Funktion zwischen Wirklichkeit und Verkündigung aussieht und wie vermieden wird, daß innerhalb dieses anthropologischen Ansatzes Theologie schlicht zur Rechtfertigung vorfindbarer (aber eben oft doch inhumaner) Verhältnisse wird. Außerdem wäre der Leser auch im Westen neugierig gewesen, wie ein solcher anthropologischer Ansatz innerhalb eines marxistisch geformten Gesellschaftssystems durchgeführt wird.

Passau Paul M. Zulehner

Krämer, Heinz Michael: **Eine Sprache des Leidens** – Zur Lyrik von Paul Celan. (München/Mainz): Kaiser/Grünewald (1979). 267 S. (Gesellschaft und Theologie, Abtlg.: Praxis der Kirche Nr. 31) kart. DM 32.–

Die Frage nach dem „religiösen Quellenwert" von Literatur steht gegenwärtig im Zentrum der Diskussion um das Verhältnis von Dichtung und Verkündigung (E. Biser, K. Rahner u. a.). Das Wort der Dichtung und das Wort der Verkündigung sind in je spezifischer Weise „authentische Artikulation und Interpretation menschlicher Erfahrung (13).

Daß der Vf. diese Zentralfrage einer Korrelation und Korrespondenz von Dichtung und Theologie an der Lyrik Paul Celans (1920–1970) konkretisiert, begründet sich ausdrücklich unter der Perspektive der Kategorie „Leiden". Wie die Schrift – alten und neuen Testaments – in ihren tiefsten Dimensionen geprägt ist von der Leidensgeschichte Israels und von der Leidensgeschichte des Erlösers, so nimmt der Dichter Paul Celan nach Herkunft und Schicksal unmittelbarsten Anteil an der menschlichen, konkreter: der jüdischen Leidensgeschichte in unserer Zeit. „Eine Sprache des Leidens" – dies ist die vor anderem charakterisierende exakte Beschreibung von Celans lyrischer Dichtung.

Die Struktur der Untersuchung leitet sich her vom dreifachen Erkenntnis-Interesse des Autors: er fragt nach dem „Zusammenhang von sogenannter hermeneutischer Lyrik und theologischem Sprechen" (14), bietet sodann paradigmatische Interpretationen ausgewählter Gedichte (im gewichtigen Teil B seiner Arbeit), ergänzt sie durch Kommentare, die den Versuch vorbereiten, im Teil C Resultate für die Verkündigung zu gewinnen.

Methodisch verbindet K. glücklich zwei gleichberechtigte, einander ergänzende Ansätze: Zunächst baut sich im Leser ein Assoziationsfeld auf, das nah am sprachlichen Befund des lyrischen Textes bleibt; sodann läßt die dem An-Spruch des Textes folgende Interpretation den Leser teilnehmen an einem „Gespräch auf dem Hintergrund von Leidensgeschichte mit der Hoffnung auf Befreiung" (16). Die eigene geistesgeschichtliche (nicht nur literaturwissenschaftliche oder theologische) Position des Vf.s ist grundsätzlich und durchgehend bestimmt von Impulsen und Motiven der „Politischen Theologie", wie sie Johann Baptist Metz entwickelt hat, fernerhin von Walter Benjamin und Ernst Bloch.

Im theoretischen Einleitungskapitel kommt dem Abschnitt II „Das ‚hermetische' Gedicht als Anfrage an theologisches Reden" ein besonderer Stellenwert zu.

Hier wird konsequent Ernst gemacht mit Auffassungen, wie sie exemplarisch Karl Rahner in seinen „Schriften zur Theologie" (Bd IV in dem Kapitel „Das Wort der Dichtung und der Christ) dargelegt hat:

„Welches Wort muß der Christ zu hören befähigt, geübt und begnadigt sein, um das christliche Wort der Botschaft Gottes hören zu können? Er muß das Wort hören können durch das das schweigende Geheimnis anwest, er muß das Wort vernehmen können, das das Herz in seinem Inwendigsten trifft, er muß eingeweiht sein in die humane Gnade, das sammelnd einende Wort zu hören, und das Wort, das inmitten seiner eigenen klaren Endlichkeit die Leibhaftigkeit des unendlichen Geheimnisses ist. Wie nennt man aber solches Wort? Dieses Wort ist das dichterische Wort ... die Fähigkeit und die Übung, das dichterische Wort zu vernehmen, ist eine Voraussetzung dafür, das Wort Gottes zu hören."

Hier werden Beziehungslinien sichtbar, die K. in seinen Basis-Thesen deutlicher auszeichnet: Das Gedicht überschreitet „im Sprechen die Sprache"; Dichtung findet „ihren Gehalt im Prozeß des Einspruchs des Ausdruckslosen gegen den schönen Schein" – (hier wäre freilich zu diskutieren, ob Schillers Begriff des ‚schönen Scheins' und Benjamins Begriff des ‚Ausdruckslosen' nicht doch bemerkenswerte, freilich dialektische Beziehungen erlauben!) –; das Gedicht steht immer am Rande des Unaussprechlichen, in der Nähe zum Verstummen; es ist gleichwohl ein Kommunikationsversuch, da es seinem Wesen nach dialogisch ist; schließlich und besonders wichtig: „Der Wahrheitsgehalt der Lyrik ist geschichtlich." Solche – im Blick auf Celan kaum bestreitbaren – Fixierungen bilden den tragenden Grund für jene Themen und Intentionen, die das Gedicht „auf dem Hintergrund einer Geschichte von Leid und Unrecht", aber auch in der Hoffnung auf Erlösung und Vollendung Gestalt finden lassen.

Die Sprache der Theologie (durchaus verstanden als Sprache lebendigen Glaubens!) und die Lyrik Paul Celans kommen darin überein, daß sie „Antizipation von Erlösung" (26) leisten. Diese Vorausschau auf Befreiung, ja, diese Vorausnahme von Befreiung in der Zeit der Leiden verbindet beide in ihrem wesentlichen Grund:

„Literatur und Lyrik sind gerade in der Gegenwart, wenn sie ihren Namen verdienen, oftmals ohnmächtig gewesen und, sobald ihre Gefährlichkeit offenbar wurde, nicht selten unter das Verbot der Herrschenden geraten. Ähnlich ergeht es schließlich auch der Religion, wo immer sie sich auf die Seite der Unterdrückten und der Leidenden stellt. So können sich Theologie und Literatur/Lyrik gerade hier in ihrer Aufgabe bestärken, jenen Unterdrückten und Leidenden Stimme zu geben" (27).

Der Hauptteil des Buches bietet eine eindrucksvolle Auswahl von lyrischen Texten Paul Celans unter dem Doppelaspekt einer Interpretation, die zugleich assoziiert und kommentiert.

Nach einführenden Bemerkungen entwickelt K. vier Phasen von Celans lyrischer Entwicklung. Deren einleuchtende Schlüssigkeit wäre unter werkgeschichtlichem Aspekt in Einzelheiten zu diskutieren, unter dem Aspekt des leitenden Erkenntnis-Interesses erscheinen die herangezogenen Texte als repräsentativ und keineswegs als willkürlich, etwa zum bloßen Beleg einer subjektiven Hypothese, ausgewählt. Das Interpretations-Instrumentarium des Vf.s erweist sich als zur Erschließung der hermetischen Lyrik Celans besonders geeignet. Die Inter-

pretations-Modelle geben Aufschluß über die inneren Bewegungen, Bilder und Zusammenhänge, die einem nur „ästhetisch" lesenden Rezipienten verschlossen bleiben müßten.

Das 3. Kap. stellt den Zusammenhang Celanscher Lyrik mit der Verkündigung und deren Sprache her.

Es kann hier unerörtert bleiben, ob vom Ergebnis auf die „Notwendigkeit" einer bestimmten Theologie geschlossen werden muß, sicher wird von einer Legitimierung gesprochen werden können (falls es eines Nachweises in dieser Richtung bedürfte!). Das Postulat eines größeren Sprachbewußtseins in Predigt und Meditation dürfte gegenwärtig allgemein anerkannt sein; um so verdienstlicher ist es, daß der Vf. dem Postulat im Zusammenhang seiner „Resultate" Konkretionen auf der Basis von Celan-Texten hinzufügt.

Im IV. Abschnitt bietet der Vf. eine Predigtreihe zum Advent, Meditationen und eine Hochzeitsansprache. Auch wer in der pastoralen Praxis den Wahrheitsgehalt der Lyrik auf einer „niedrigeren" Reflexions- und Erfahrungsebene anzusiedeln sich genötigt sieht, kann von den gebotenen Modellen eine Fülle guter Anregungen, ja Ermutigung erfahren. Zugleich zeigt sich, daß das „Schwerzugängliche" keineswegs auch das praktisch „Unbrauchbare" sein muß. Der Interpret steht – in Literatur und Verkündigung – unter einer doppelten Verpflichtung. Aber die Voraussetzung, daß er selbst durch gleiche Erfahrung (der „Leiden dieser Zeit", Röm 8,18) sowohl mit dem Wort als auch mit dem Zeitgenossen verbunden ist, schafft einen Kommunikationsrahmen, der das Amt des Vermittlers unersetzlich macht.

Für den vertieften Dialog zwischen Theologie und Dichtung leistet die vorliegende Arbeit einen inspirierenden Beitrag.

Paderborn Friedrich Kienecker

Theologie des Volkes. Hrsg. von Adolf Exeler und Norbert Mette. Mainz: Grünewald (1978). 208 S. (Grünewald Reihe) kart. DM 26.–

In einer vorzüglichen Zusammenfassung aus der Feder von N. Mette, wohl einem der besten Leute aus dem pastoraltheologischen Nachwuchs, wird schon deutlich, daß der modische Begriff einer „Theologie des Volkes" heuristisch hilfreich und fragwürdig zugleich ist.

Mette, der auf die im Buch gesammelten Beiträge von A. Exeler, F.-J. Ortkemper, J. H. Schneider, G. Bitter, M. Bußmann, H. Frankemölle, E. Biser, H. J. Pottmeyer, G. Langemeyer und M. Göpfert zurückgreift, grenzt zuerst diese Theologie des Volkes gegen eine popularisierte Schriftenstandstheologie ab, verweist auf das durchgängige pastorale Anliegen dieser Debatte und kommt zum Schluß, daß weder der vielverwendete Begriff des Volkes noch der zusammengesetzte Begriff einer Theologie des Volkes geklärt sind.

Wer diesen für die Diskussion der Volkstheologie wichtigen Sammelband liest, möge sich einmal den Luxus begleitender „wissenssoziologischer Fragen" leisten: Wozu dient dieser Begriff (sieht man vom alten Problem des consensus fidelium oder dem „pastoralen Anliegen" ab, daß die Menschen selbst ihren Glauben zur Sprache bringen sollen und damit im Ansatz Subjekte der Theologie werden)? Wer verwendet ihn (außer theologische „Virtuosen" im Sinn von M. Weber)? Welches sind die Alternativen zu ihr (Schultheologie, lehramtliche Theologie „von oben")? Sollte es zum Beispiel möglich sein, daß mit Hilfe einer „Theologie des Volkes" (und seiner „Erfahrungen": wer sucht sie aus, wer macht sie?) im Grund innerhalb der theologischen Debatte eine Verschiebung der Kompetenzen, der „Entscheidungsmacht" gesucht wird (was sinnvoll sein kann: wozu aber dann die versteckte Debatte, warum das Kind nicht deutlich beim Namen nennen, statt dies einfach als „fatale Unterstellung" rasch abzuweisen, 22f, 200)? In den naiven Klartext gebracht: Es sollen über theologische Positionen in der katholischen Kirche nicht immer nur die herkömmlichen Kompetenzträger entscheiden! Vielmehr sollen jene „entscheidend sein", welche das Volk zu interpretieren vermögen. Ich bin dessen sicher, daß dieser Aspekt einer „Theologie des Volkes" nicht der entscheidende ist. Ich habe aber im Lauf meiner theologischen Arbeit gelernt, daß solche untergründigen Machtspiele wichtiger sind, als man unter fortschrittlicheren Kollegen annimmt.

Passau Paul M. Zulehner

Engelke, Ernst: **Sterbenskranke und die Kirche.** – München/Mainz: Kaiser/Grünewald (1980). 196 S. (Gesellschaft und Theologie. Abt. Praxis der Kirche Nr. 32) kart. DM 25.–

Es ist gut, daß diese Arbeit, die 1978 an der kath.-theol. Fak. in Würzburg als Diss. entstanden ist, der Öffentlichkeit zugänglich gemacht wird. Zwar mangelt es nicht mehr an sogenannter Sterbeliteratur; hier wird jedoch eine kirchliche Praxis untersucht, die, weil es sich um ein Sakrament handelt, bislang eher von kritischen Anfragen ausgeschlossen war. Der Autor, selbst Theologe und Psychotherapeut, stellt die Frage, ob das kirchliche Angebot, vor allem das Sakrament der Krankensalbung, der psychosozialen Situation der Sterbenskranken und ihren Erwartungen an die Kirche gerecht wird. Dazu entwickelte er eine eigene Methode. Er analysierte 153 Verbatims (Gedächtnisprotokolle, wie sie in der Klinischen Seelsorgausbildung benutzt werden), die von 70 verschiedenen Seelsorgern erstellt wurden – nach einem eigens dafür gewonnenen Merkmalsystem. Außerdem wurde die Zahl der Kranken nach Kriterien wie Alter, Geschlecht und Beziehung zur Kirche aufgeschlüsselt.

Der erste Teil der Arbeit dient der Abklärung der Begriffe und gibt einen knappen, aber gut durchdachten Überblick über den gegenwärtigen Stand der Thanatologie. Der zweite Teil befaßt sich mit der Situation der Kranken. Im dritten Teil wird das Angebot für Sterbenskranke untersucht. Vor allem die nach dem Vatikanum II erneuerten Texte für die Spendung des Sakraments der Krankensalbung werden hier historisch-kritisch analysiert. Im vierten Teil werden die Ergebnisse aus dem zweiten und dem dritten Teil miteinander verglichen und interpretiert. Zum Schluß gibt der Vf. Anregungen für eine Änderung in der Krankenseelsorge.

Der interessanteste Teil der Arbeit ist der vierte, in dem die Erwartungen der Kranken an die Kirche dem Angebot der Kirche an die Kranken gegenübergestellt werden. Das Ergebnis ist erschütternd: In fast keinem Punkt decken sich „Angebot und Nachfrage". Die Kirche geht an der konkreten physischen und psychischen Leid-Situation der Sterbenden vorbei: Bei allen Sterbenskranken dominiert die akute Schmerz- und Leiderfahrung – die Kirche sorgt sich um die religiöse Zukunft des Kranken. Der Kranke liegt im Konflikt mit sich selbst, mit der Umwelt und mit der Religion (Sinnfrage) – die Kirche klammert Konflikte aus; sie setzt einen in sein Schicksal ergebenen Patienten voraus. Der Kranke steht in einer emotionalen Spannung zwischen Hoffnung und Angst – die kirchlichen Dokumente berücksichtigen Gefühlsambivalenzen überhaupt nicht; es wird auf Hoffnung im Jenseits gesetzt, für Angst ist kein Platz. Der Kranke will ernst genommen werden – doch nirgends wird seine Schwäche auch nur angesprochen; der Ritus geht über den Kopf des Kranken hinweg. Der Kranke erwartet Antwort auf seine Existenzfrage – ein Kampf mit Gott ist jedoch für die Kirche außerhalb der Möglichkeiten; das Warum des Leidens und Sterbens ist keine Frage. – Insgesamt setzen die Texte der Krankensalbung voraus, daß der Patient sich voll und ganz mit seiner Kirche identifiziert. In Wirklichkeit jedoch ist nur noch ein ganz geringer Prozentsatz der Sterbenden sich ihres Glaubens sicher.

Es ist also die Frage, ob Leiden, Schmerz, Krankheit und Sterben von der Kirche so abgehandelt werden dürfen, wie es in ihren Gebeten und Dokumenten geschieht, ob es nicht geradezu grausam und lieblos ist, angesichts eines Sterbenden von Gottesliebe zu sprechen. Wenn die Ergebnisse dieser Arbeit und die Anregungen des Vf.s (z. B. stärkere Berücksichtigung atl. Texte – Hiob, Psalmen, Kohelet, der leidende Gottesknecht –, Berücksichtigung der besonderen Lebens- und Glaubenssituation, Zulassung der „Schatten"-seite, Erarbeitung einer Theologie des Sterbens) von der Kirche berücksichtigt würden, stünde es bald ein Stück weit besser um das Dilemma, das unter dem Stichwort „unmenschliches Krankenhaus" charakterisiert wird.

Tübingen Katharina Elliger

Vom Behandeln zum Heilen. Die vergessene Dimension im Krankenhaus. Hrsg. von Josef Mayer-Scheu und Rudolf Kautzky. – Wien, Freiburg, Basel/Göttingen: Herder/Vandenhoeck & Ruprecht (1980). 180 S. (Sehen – Verstehen – Helfen. Pastoralanthropologische Reihe Bd 4) kart. DM 23.80

Spätestens seit I. Illich (Die Enteignung der Gesundheit, Hamburg 1975) ist die Medizin in die Defensive geraten. Vor allem ertönt von allen Seiten der Ruf nach einem menschlicheren Krankenhaus, in dem der Hauptbetroffene, der Patient, mit seinen Bedürfnissen wieder im Mittelpunkt steht.

Laut Einführung der Hrsg. möchte deshalb dieses Buch, das im wesentlichen aus einem 1977 stattgefundenen Kongreß für Ärzte, Pfleger und Krankenhausseelsorger hervorgegangen ist, einen Brückenschlag versuchen „zwischen den therapeutischen

und seelsorglichen Berufen zugunsten eines ganzheitlichen Ansatzes im heilenden Handeln aller im modernen Krankenhaus". Ist er gelungen?

Zwei Autoren, Wolfgang Böker (Sprache, Ursachenkonzepte und Hilfesuchverhalten des Kranken in unserer Zeit) und Hans-Christoph Piper (Kranksein – Erleiden und Erleben), ein ausgewiesener Gesprächstherapeut für Kranke und Sterbende, vertreten den Patienten; der eine (Böker), indem er aus den sprachlichen Äußerungen der Kranken die jeweils anthropologischen Muster der Krankheitsverarbeitung erschließt und diese dem medizinisch-objektiven Umgang mit der Krankheit gegenüberstellt, der andere (Piper), indem er ganz von der Gefühls- und Erlebnisebene des Patienten aus die Barrieren und Einschränkungen aufzeigt, die ihn innerlich isolieren. Kautzky (Die Antwort des Therapeuten) als Arzt wirbt um Verständnis für die Therapeuten, Mayer-Scheu, der Seelsorger, bemüht sich nicht nur, der Seelsorge ihren alten Platz in der Krankenbehandlung (s. Schipperges, Die Entwicklung der „Cura" im Verständnis der therapeutischen Dienste) zurückzugewinnen, sondern ihre Notwendigkeit für die Seelsorge allgemein, ja sogar für die Kirche aufzuzeigen, ein Unterfangen, das darin seine Berechtigung hat, daß „heute fast zwei Drittel der Bundesbürger im Krankenhaus sterben und im Verlauf eines Jahres über 10 Millionen Menschen – ein Sechstel der Bundesbürger – in der Bundesrepublik Deutschland das Krankenhaus wegen irgendwelcher Beschwerden zumindest ambulant aufsuchen müssen" (121).

Mögen auch die einzelnen Beiträge getragen sein vom Verständnis für die jeweils anderen Positionen, so bleiben doch übergreifende Spannungen bestehen, die den ersehnten Brückenschlag erschweren. Gewiß möchte auch Kautzky eine bessere psycho-soziale Ausbildung der Ärzte und des Pflegepersonals, auch er möchte das Krankenhaus befreien von dem Verdacht, „Reparaturbetrieb für gestörte Funktionen" zu sein, aber der Wunsch Mayer-Scheus, Medizin und Krankenhausbetrieb stärker in ein Konzept der „instrumentenlosen Begleitung" und „Heilung" zu integrieren, stößt bei ihm auf Zurückhaltung, wenn nicht Ablehnung. Er stellt sich hinter ein Zitat Naunyns von der Jahrhundertwende: „Medizin wird eine Naturwissenschaft sein oder sie wird nicht sein." Und: „Der Kampf mancher sentimentaler Illusionisten gegen Technik und Spezialistentum ist ganz abwegig" (61).

Genauso schwierig dürfte in der Realität die problemlose Eingliederung des Krankenhausseelsorgers sein. So tolerant und unkonfessionell er auch denkt, so interessant und neu seine theologische Konzeption des Heilens auch ist, der Seelsorger im Krankenhaus wird immer „dazwischen" stehen, zwischen einer Zugehörigkeit und einer Isolierung im „Betrieb" des Krankenhauses. Und seine seelsorgliche Tätigkeit wird, geht man von dem weithin profanen Bewußtsein des modernen Menschen aus, immer auch als „peinlich" empfunden werden (so Kautzky, 67). Die unterschiedliche Beurteilung der einzelnen Phänomene wird bleiben. Aber gerade darin scheint der Vorzug dieses Buches zu liegen, daß es trotz bester Absicht, sie zu überwinden, Schwierigkeiten nicht vertuscht, sondern stehen läßt.

Tübingen Katharina Elliger

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

B., evangelischer Theologe und Diplompsychologe, legt mit dieser reifen empirisch-wissenschaftlichen Untersuchung eine kritische, mathematisch-statistisch abgesicherte Untersuchung vor über die pastoral-psychologische Ausbildung in den evangelischen Landeskirchen von Württemberg und Hessen-Nassau.

Dazu bedient er sich eines 26seitigen, ungemein gründlich erarbeiteten Fragebogens (226–251), der nahezu erschöpfend die Ausbildung und Fortbildung, die persönliche Einstellung zu pastoralpsychologischen Methoden und ihre praktische Anwendung ermittelt. 160 von 210 ausgesandten Fragebögen wurden zurückgeschickt, also mehr als zwei Drittel.

Nach einem genauen Überblick über die verschiedenen „Schulen" der Pastoralpsychologie (I. Hauptteil) und über alle Einrichtungen zur Ausbildung evangelischer Seelsorger in der Bundesrepublik (II. Hauptteil) wertet B. dann die Ergebnisse seiner Befragung aus, erläutert also „die Theorie im Spiegel der Empirie" (so lautet die Überschrift des III. Hauptteils).

Vier Hauptschulen der Pastoralpsychologie werden mit ihren Methoden vorgestellt:
die „tiefenpsychologisch orientierte Seelsorge (32ff),
die „gesprächstherapeutisch orientierte Seelsorge" (45ff),
die „angewandte Gruppendynamik in der Seelsorge" (53ff) mit „Sensitivity Training", „Encounter-Gruppen", „psychoanalytischen Selbsterfahrungsgruppen", „Psychodrama-Gruppen", „Gestalt-Gruppen", „Bioenergetic-Gruppen", „themenzentrierten-interaktionellen Gruppen", „Transaktionaler Analyse" und „klinischer Seelsorge-Ausbildung", sowie die „klinische Verhaltenstherapie" (die in einem Sonderteil in ihrer Bedeutung für die Seelsorge untersucht wird) (79ff).

Zu den Hauptergebnissen der Untersuchung zählen folgende Tatsachen:

Rund 30 % der Pfarrer wenden „psychotherapeutische Verfahren" an. Mehr als ein Drittel gibt an, sie stellten deutliche Mängel „in ihren Seelsorgekenntnissen fest" (204). Etwa die Hälfte zeigte große Bereitschaft zur Fortbildung." Pfarrer führen im Durchschnitt drei, höchstens aber fünf Seelsorgegespräche in der Woche, und zwar meist nicht mehr als drei je „Klient" (202).

B. fordert zum Beheben der Mängel eine „Klinische Psychologie für Theologen" mit Schwerpunkten in der Diagnostik, der Alterspsychologie und im prophylaktischen Bereich.

Auch wenn sich die Ergebnisse dieser Untersuchung nicht ohne weiteres auf andere Landeskirchen (und schon gar nicht auf die katholische Kirche) übertragen lassen, so zeigen sie doch eine verbreitete Wirklichkeit mit den recht unterschiedlichen Ansichten über das Wesen, die Aufgaben und die vielen methodischen Wege der Seelsorge und der Psychologie, die ihr helfen soll.

Auch wenn das Buch nur Tatsachen sammeln und psychologische Überlegungen anstellen will, die sich kaum bestreiten lassen, so muß doch auffallen: das Wesen der Seelsorge wird ganz vorwiegend als ein psychologischer Vorgang gesehen, nicht aber als eine geistliche Aufgabe.

Die psychologischen Erkenntnisse finden sich dann in der Sprache und der Mathematik der strengen Wissenschaft mit Formeln und Prozentzahlen, mit Tabellen und Diagrammen so dargeboten, daß der fachlich nur selten ausreichend vorgebildete Pfarrer nur den ersten 150 S. wird ohne Schwierigkeiten folgen können.

Dennoch wird jede Überlegung zur notwendigen Ausbildung in der Seelsorge auf diese vorbildlich gründliche Arbeit zurückgreifen müssen. Das Werk verdient es, nicht nur gelesen, sondern studiert zu werden. (Dabei würden Sach- und Namensregister helfen, die leider fehlen.)

Berlin Klaus Thomas

Scharfenberg, Joachim/**Kämpfer,** Horst: **Mit Symbolen leben.** Soziologische, psychologische und religiöse Konfliktbearbeitung. – Olten und Freiburg: Walter (1980). 331 S., kart. DM 34.–

In der Tat: ein „ungewöhnliches Buch, weil es außerordentlich heterogene Elemente in sich zu vereinen sucht" (7), wie die Vf. vorausschicken. Ein Werkstattbuch könnte man es auch nennen, wenn das nicht die Assoziation „Rezept" hervorriefe und es damit den Praktikern zuteilte. Denn wenn schon, dann gehörte es zunächst in die Hand derjenigen, die Wissenschaft zu betreiben als Praxis verstehen, und erst in zweiter Linie wäre es ein Werkbuch für die Hand des Seelsorgers.

Der erste Teil (Kap. 1–5) enthält eine theoretische Grundlegung des Symbolverständnisses, wie es zumal der im zweiten Teil reflektierten Praxis zugrunde liegt.

Ähnlich wie A. Lorenzers bahnbrechende Arbeiten (insbesondere „Sprachzerstörung und Rekonstruktion", 1973, und „Kritik des psychoanalytischen Symbolbegriffs", 1970) den Symbolbegriff ins Zentrum der wissenschaftstheoretischen, psychoanalytischen und sozialisationstheoretischen Diskussion gerückt haben, stellt er auch für K. und Sch. eine (praktisch-)theologische Zentralkategorie dar.

Die jeweilige Verwendung und Wandlung des Symbolbegriffs in der Psychoanalyse wie im Symbolischen Interaktionismus wird in einer Weise rekonstruiert, die das Interesse der Theologen am Dialog mit den Humanwissenschaften deutlich macht. Daß die komplexe Problematik der Vermittlung von Psychoanalyse und Symbolischem Interaktionismus zugunsten eines pragmatischen Aufweises ihrer Möglichkeit und Notwendigkeit in den Hintergrund tritt, wird man um der Sache der Revitalisierung des Symbols in Theologie und kirchlicher Praxis willen zunächst gern in Kauf nehmen.

Vor dem Hintergrund dieses, für die gegenwärtige human- und sozialwissenschaftliche Diskussion zweifellos repräsentativen Symbolverständnisses werden dann – ausgehend von P. Tillich, P. Ri-

coeur und U. Mann – Umrisse einer Theorie des religiösen Symbols entworfen. Originell und anziehend – gerade in diesem systematischen Teil – die kreative Didaktik des Buches: Alltagsbeispiele zu Beginn, auf die immer wieder zur Veranschaulichung zurückgegriffen wird; Dialoge der beiden Autoren: zur Einführung, als Zwischenbilanz, als „Tutorium", wo der theoretische Gedankengang zu abstrakt zu werden droht. Die Vf. demonstrieren gleichsam eines ihrer zentralen Anliegen: „Symbol und Interaktion lassen sich nicht unabhängig voneinander betrachten. Infolgedessen gibt es kein Symbol an sich" (101).

Der zweite Teil („Realisierungen") trägt eine Reihe von Elementen aus der psychoanalytischen, seelsorgerlichen und hochschuldidaktischen Praxis der Autoren zusammen:

Fallberichte aus Therapien; reflektierte Praxis religiöser Selbsterfahrungsgruppen; Berichte über zwei hochschuldidaktische Experimente sowie ein Kap. über „narrative Liturgien". Wie ein roter Faden zieht sich durch diese Praxisberichte und Reflexionen der Aufweis, daß die wesentliche Funktion des Symbols darin besteht, menschliche und gesellschaftliche Grundambivalenzen als solche darzustellen und – therapeutisch, religionspädagogisch und pastoralpsychologisch – bearbeitbar zu machen. Hierbei zeigt sich nochmals die theoretische Valenz der Lorenzerschen Unterscheidung von Symbol, Zeichen und Klischee, die den Vf.n nie aus dem Blick gerät.

Es fällt schwer, einzelne Details adäquat zu würdigen, etwa die richtungweisenden Überlegungen K.s zu einer (schichtspezifischen!) Didaktik der Symbole oder auch die originelle Typologie der Anfangsrituale religiöser Selbsterfahrungsgruppen von Sch.

Ähnlich erschwert ist eine angemessene Kritik: Daß C. G. Jung, wenn es um Symbol geht, nicht zur Sprache kommt, erscheint unter systematischem Aspekt unverzeihlich – gleichwohl begründen es die Autoren mit Verweis auf den Umfang des „Werkstattbuches" plausibel. Bedauerlich in jedem Fall die psychoanalytische Engführung der Praxisbeispiele – auch wenn angesichts des gegenwärtig heftig umstrittenen psychologisch-therapeutischen Methodenpluralismus eine solche Beschränkung eher als seriös gelten muß: Zum Nachahmen und Weiterexperimentieren lädt das nur die Eingeweihten ein. Das ist schade, denn Symbol, symbolische Kommunikation und Erziehung zu Symbolfähigkeit sollten nicht Domäne der Psychoanalyse und einer exklusiven Pastoralpsychologie bleiben.

Münster Hermann Steinkamp

Adam, Adolf/**Berger,** Rupert: **Pastoralliturgisches Handlexikon.** – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1980). XXII, 570 S., Lw. DM 58.–

Die anhaltende Nachfrage nach dem im Jahre 1969 als Dreifachband der Herderbücherei (339–341) erschienenen, inzwischen jedoch seit längerem vergriffenen „Kleinen Liturgischen Wörterbuch" des Bad Tölzer Pfarrers Rupert Berger hat den Verlag veranlaßt, den Autor um eine Neubearbeitung seines Werkes zu bitten. Bei dieser Neufassung wirkte als zweiter Autor der emeritierte Mainzer Liturgiewissenschaftler Adolf Adam mit, der sich während der letzten Jahre um die einer breiten Leserschaft verständliche Darstellung des nachkonziliaren Gottesdienstes sehr verdient gemacht hat. Der Titel des neuen Buches klingt anspruchsvoller, macht aber deutlich, daß es sich um ein Werk handelt, das nicht in erster Linie für Liturgiewissenschaftler geschrieben ist, sondern für all jene, die den katholischen Gottesdienst etwas tiefer verstehen möchten und rasch eine erste Information in allen seinen praktischen Vollzug betreffenden Fragen suchen.

Das ist um so nötiger, als die vom II. Vatikanum in Auftrag gegebene Reform der liturgischen Bücher nahezu abgeschlossen ist, der Seelsorger aber ebenso wie der Theologiestudent sich nur schwer in der Fülle der Texte und Verordnungen zurechtfindet und vor allem jeder, der bereits vor der Liturgiereform Gottesdienst bewußt erlebt und gestaltet hat, Verständnishilfen für den in vielen Bereichen notwendigen Prozeß des Umdenkens braucht.

Es geht den Vf.n darum, Sinn und Gestalt des heutigen Gottesdienstes darzulegen, wobei freilich die geschichtliche Entwicklung, vor allem in ihren Anfängen, nicht außer acht bleibt. In den einzelnen Artikeln werden darum zumeist behandelt: Wort- und Begriffserklärung, Ursprung und geschichtliche Entfaltung, heutige Gestalt und Ordnung; gegebenenfalls werden pastorale Hinweise hinzugefügt. Dem klaren Aufbau entspricht eine ebenso klare, gut lesbare Sprache. Am Inhalt an sich der einzelnen Artikel gibt es nichts auszusetzen. Doch wird man fragen dürfen, ob man sich nicht um mehr Ausgewogenheit hinsichtlich des Umfangs der Artikel hätte bemühen sollen.

Es ist von der Sache her schwer einzusehen, daß in einem pastoralliturgischen Lexikon beispielsweise das Stichwort „Prälat" ausführlicher behandelt wird als die Begriffe „Doxologie" und „Anamnese", daß über das „Birett" ebensoviel gesagt wird wie über die „Lesehore" und mehr als über die „Juden".

Die Weiterführung der liturgischen Erneuerung seit 1969 hat es nötig gemacht, daß viele Artikel gegenüber der ersten Auflage hinzukommen mußten, beispielsweise über Bußgottesdienste, Gruppenmesse, Handkommunion, priesterlosen Gottesdienst. Vermutlich dieser Umfang der nach 1969 erschienenen liturgischen Bücher und anderen Erlasse zur Neuordnung des Gottesdienstes hat den Vf.n andererseits ein strenges Gebot der Beschränkung auferlegt – bedauerlich vor allem im Hinblick auf die Besprechung der nicht-römischen Liturgien.

Als guter Kenner der orientalischen Liturgien, vor allem der byzantinischen, hat B. seinerzeit in seinem „Kleinen Liturgischen Wörterbuch" den Wißbegierigen zuverlässig informiert, was ein Dikirion ist, oder was Ekphonese meint. Übrigens war der Informationswert seines Buches für jene, die nicht nur an der gegenwärtigen Praxis des römischen Ritus im deutschen Sprachgebiet interessiert waren, noch erheblich gesteigert durch das vorzügliche Ergänzungsregister, mit dessen Hilfe man leicht feststellen konnte, wer etwa die „Akoimeten" waren, was ein „Euchologion" oder ein „Horologion" ist; selbst so ausgefallene Dinge wie „fistula" und „Pacifikale" oder Begriffe wie „clivis" oder „latria" waren verzeichnet. Hierin hat das neue Werk eine bedauerliche Lücke: nicht, daß diese Themen darin nicht angesprochen würden, das Verzeichnis der Artikel und Verweise bietet nur keine ausreichende Hilfe zum Auffinden. 324 Verweisstichworte sind gegenüber den mehr als 500 der ersten Auflage wohl doch zu wenig (und das Schriftstellenregister ist ganz weggefallen). Allein deshalb sollte man die erste Auflage des Buches nicht vorschnell als veraltet betrachten.

Das Pastoralliturgische Handlexikon ist wie jedes alphabetisch geordnete Nachschlagewerk bestens geeignet, auf gezielte Fragen präzise zu antworten; es kann jedoch nur in begrenztem Maße informieren. Darum haben die Vf. gut daran getan, bei vielen Artikeln weiterführende Literatur anzugeben.

Auch hierbei mußten sie sich selbstverständlich beschränken. Daß neueren Werken der Vorzug gegeben wurde, ist einsichtig. Aber auch auf wichtige vorkonziliare Veröffentlichungen wird hingewiesen. Gewiß unterliegt die Auswahl der Literatur dem Ermessen des jeweiligen Autors, doch hätte man etwa zum Artikel „Liturgie" den grundlegenden Aufsatz von Lengeling im Hdb. theol. Grundbegriffe II (75–97) angeben sollen; immerhin wird der ebenso wichtige Aufsatz desselben Autors im ersten Bd des gleichen Handbuches beim Stichwort „Kult" genannt (ein Querverweis dorthin wäre bei „Liturgie" nützlich gewesen). Ebenfalls wäre die „Theologie der Liturgie" (1959) C. Vagagginis, der als einer der Väter des 1. Kapitels der Liturgiekonstitution zu gelten hat, einen Hinweis wert gewesen; und auch was beispielsweise J. Pascher in LJ 16 (1966) 133–145 über „Die liturgische Rolle des Lektors" geschrieben hat, dürfte heute noch nicht als überholt betrachtet werden. Bei den ausländischen Titeln im Artikel „Zeitschriften, liturgische" hätte man auch das englische, italienische und spanische Sprachgebiet mit den wichtigsten liturgischen Periodica nicht außer acht lassen dürfen: Worship, Collegeville (USA), Rivista Liturgica, Torino-Leumann, und Phase, Barcelona. (Der Erscheinungsort der Tijdschrift voor Liturgie lautet richtig: Affligem.)

Wenn hier auch auf einige Lücken – im Blick auf das ganze Buch kleine Schönheitsfehler – hingewiesen wird, dann soll doch zugleich auch an den Satz erinnert werden, den der Hauptverantwortliche für die nachkonziliare Liturgiereform, A. Bugnini, zu sagen pflegte, wenn alsbald nach Veröffentlichung eines neuen liturgischen Buches sich erste kritische Stimmen meldeten: „Le cose perfette non sono di questo mondo." Der Benützer wird trotzdem großen Gewinn ziehen können aus diesem mit umfassendem historischen und theologischen Wissen, mit gründlicher Kenntnis des erneuerten Gottesdienstes und aus reicher pastoraler Erfahrung abgefaßten Lexikon. Den Autoren gebühren dafür Anerkennung und Dank.

München Reiner Kaczynski

Sudbrack, Josef S. J.: **Wege zur Gottesmystik.** – Einsiedeln: Johannes Verlag (1980). 163 S. (Sammlung Horizonte, Neue Folge 17) kart. DM 22.–

Das Buch steht im Zusammenhang der zahlreichen Veröffentlichungen des Autors zu Geschichte und Systematik der Frömmigkeit und Mystik und konkretisiert dessen Grundeinsichten zu einer personal geprägten christlichen Mystik diesmal von einer besonders erregenden und gefahrvollen Perspektive aus, der spekulativen Seins- und Gottesmystik. Nachdem in einer einleitenden

Untersuchung das Begriffs- und Sachumfeld der „Mystik" erklärt worden ist, bemüht sich S. im Gespräch mit sufistischen Mystikern (34–41), vor allem aber mit Thomas Merton (51–85), Meister Eckhart (87–133) und Johannes Tauler (135–163) um eine Erhellung grundlegender Themen, Axiome, Erfahrungswege und -abwege einer denkerisch geprägten Gottinnigkeit. Dabei gewinnen im vorliegenden Buch die die gesamte geistliche Theologie Sudbracks tragenden und von ihm immer wieder variierten Axiome einer Kriteriologie christlicher Mystik in unserer Zeit deutlichere Kontur.

An solchen Einsichten seien genannt:

1. Es gibt eine zweifache Einheitserfahrung: eine solche, die im Prozeß wachsender Selbstwerdung und Identitätsfindung des Subjekts entsteht und diese symbolisiert, und jene andere, die sich dem Spannungsbogen eines liebenden Gegenüberstandes verdankt (24f, 40f).

2. Je mehr eine Mystik von der erfahrungsmäßigen Überwältigung durch die Liebe (oder besser: den unbekannten Geliebten) und der in ihr erlebten Zweiheit abstrahiert, je intellektueller sie also wird, um so mehr drängt sich eine begrifflich konzipierte Einheitsmystik in den Vordergrund, um so stärker widerfährt Gott dem Geist des Menschen als das Eine Sein (20ff, 32f, 122ff, 139).

3. Eine an der Erfahrung der Liebe orientierte Mystik wird das gleichsinnige und oft dramatische Miteinander von Einheit und Vielheit, Distanz und Nähe, Seligkeit und Leiden, Einsicht und Entscheidung erleben und bedenken, und zwar in ihrer unauflöslichen Polarität (45, 146f).

4. Je tiefer der Mystiker in den Abgrund seines Selbst hineingerissen wird, desto stärker wird er in einem unerbittlichen Sog auch über sich hinausgerissen. Der Gott-in-uns treibt die Seele zum Gott-vor-uns; Tiefe und Freiheit, Selbstfindung und Ekstasis in die Selbstvergessenheit, Einheit und Gegenüber bedingen einander (43, 74, 112f).

5. Menschlicher Einheitswille und gottverfügte bleibende Geschiedenheit von Gott und Mensch, wie sie sich in Leid und brennender Sehnsucht äußern, gehören zueinander wie (als deren Grund) die differenzierte und unaufgebbare Geschiedenheit und Unmittelbarkeit der drei göttlichen Personen inmitten des einen unmittelbaren Selbstverhältnisses Gottes und die freie Entgegenkunft dieses Gottes in der demütigen Liebe Jesu, der als Gott-Mensch in bleibendem Gegenüberstand zum Vater und den Menschen verharrt. Diese Elemente bilden die sich gegenseitig stützenden und miteinander steigernden Grundgegebenheiten christlicher Mystik (126f).

Von diesen in langjähriger historischer Forschung erarbeiteten Axiomen aus werden Thomas Merton und Meister Eckhart adäquat interpretiert und kritisiert und gewinnen dabei eine überzeugende Physiognomie. Der Beitrag S.s ist angesichts der oft emotionalen und undifferenzierten Ablehnung bzw. Verdächtigung oder auch Vergötzung dieser beiden geistlichen Meister in ihrer abgewogenen und doch engagierten Art sehr hilfreich.

Erst recht ist es zu begrüßen, wenn im Gewoge heutiger Meinungen um Meditation, Gotteserfahrung etc. ein Autor eine derart klare und eingängige Kriteriologie und Grundlegung christlicher Mystik vorlegt, die in ihren Kernaussagen m. E. kaum zu bestreiten ist.

Demgegenüber kann sich eine ergänzende Kritik nur auf Detailpunkte richten.

Bei der Darstellung der Seinsmystik Eckharts wird eigentlich nie recht deutlich, warum er eine solche Anziehungskraft auf das neuzeitliche Denken ausgeübt hat (und ja erst deshalb so oft fehlinterpretiert wird, 103–106). Dieses Seins- und Einheitsdenken ist nämlich keineswegs archaisch und entlegen, sondern bildet eine der Wurzeln neuzeitlichen Weltverstehens, seiner stringenten Einheitlichkeit in der Funktionalität aller ihrer Teile. Die Studien Heinrich Rombachs (Substanz System Struktur, Freiburg-München 1965, bes. 179–206) zu diesem Thema und die genauere Erforschung des Einflusses Eckharts auf Cusanus (von dem S. mehrmals spricht) hätten den Umschlag von exzessivem Realismus zum extremen Nominalismus (124) und die zündende Kraft des Eckhartschen Denkens, das sich noch bis in die Popularisierung Erich Fromms nachweisen läßt, plausibler und plastischer erscheinen lassen.

Im übrigen scheint mir die Darstellung Taulers, dessen Mystagogie S. doch offenbar für klassisch gelungen und seinen Vorstellungen am nächsten kommend hält, etwas blaß und kurz geraten zu sein. Insbesondere vermißt man eine sich an den Untersuchungen von Weilner, Wyser u. a. orientierende geraffte Darlegung der Dialektik von Grund und Gemüt bzw. der Verbindung von mystischer Anthropologie und Gnadenlehre, wie sie gerade bei Tauler zu greifen ist.

Aufs Ganze gesehen ist das Buch eine gut lesbare Einführung in die Gedankenwelt von Merton und Meister Eckhart (wohl kaum Taulers) und darüber hinaus – und das scheint mir das eigentliche Verdienst der Ausführungen zu sein – ein kundiges Weggeleit durch den Dschungel mystischer Theorien zu einem klar abgegrenzten und darin sehr integrationsfähigen Begriff einer christlichen Mystik.

Gerleve Elmar Salmann

Hagemann, Wilfried: **Freundschaft mit Christus.** Hinführung zu einem bewußten Leben mit Jesus Christus. – München, Zürich, Wien: Verlag Neue Stadt (1980). 112 S. (Spiritualität. Hilfen zum christlichen Leben), kart. DM 10.80

Nach dem die seinerzeitige Diss. des Vf.s sich mit diesem Thema bei Hieronymus beschäftigte (unter dem Titel „Wort als Begegnung mit Christus"), sammelte Vf. nunmehr als mehrjähriger Spiritual in Münster und jetziger geistlicher Leiter einer Heimvolkshochschule in zahlreichen Gesprächen mit jungen Menschen pastorale Erfahrungen zum Thema, die er in diesem Buch in ansprechender und anregender Weise nutzbar macht. Er gibt dem Leser bewußt Raum zum Weiterdenken zwecks Auffindung seines eigenen Weges und empfiehlt, Probleme und Fragen in Gemeinschaft mit anderen anzugehen und unter Betrachtung des Lebens Jesu als Vorbild zur Nachfolge.

Beverungen Oda Hagemeyer

Greshake, Gisbert: **Signale des Glaubens.** Gnade neu bedacht. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1980). 71 S. kart. DM 8.80

Die kleine Schrift „möchte nur schlicht und verständlich darstellen, welche verschiedenen Grundzüge und Zentralgehalte des christlichen Glaubens im Wort Gnade signalisiert werden" (7). Sie will den geistlichen Gehalt der Gnadenlehre zusammenfassend darstellen und verweist zur eingehenden Begründung auf die zahlreichen wissenschaftlichen Veröffentlichungen des Vf.s zu diesem Thema.

Beverungen Oda Hagemeyer

Albert, Hans: **Das Elend der Theologie.** Kritische Auseinandersetzung mit Hans Küng. – Hamburg: Hoffmann und Campe (1979). 240 S., kart. DM 22.–

Das Buch ist im wesentlichen eine etwas breit geratene Rezension von H. Küngs „Existiert Gott?". Leser, die sich an der Umständlichkeit der Küngschen Darstellungen geärgert haben und nicht in der Lage sind, ohne fremde Hilfe deren philosophische Schwächen zu entdecken, werden sich an dieser neuerlichen Attacke A.s auf die Theologie im besonderen und allgemeinen delektieren. Der (partiell berechtigten) Klage an dem „Elend der Theologie" entspricht leider aber auch das Elend (einer bestimmten) Philosophie. A. ist kaum weniger verbos und popularisierend als Küng – dafür aber bedauerlicherweise weit weniger vornehm als dieser in der Behandlung von wissenschaftlichen Kontrahenten. Die entscheidende Schwäche der philosophischen Argumentation Küngs – Unverständnis oder zumindest Nichtbeachtung transzendentalen Denkens – kennzeichnet die Ausführungen A.s nicht minder (Vf. scheint Küngs Vorgehen gar als „transzendental" zu verstehen, vgl. S. 146, 177!). A. rechnet sich seine Kritik an einer Absolutsetzung des Prinzips vom zureichenden Grund[1] offenbar noch immer als Erstentdeckung zugute.[2] Seine Kenntnisnahme der historischen Frage nach Jesus bleibt bei A. Schweitzer stehen. Daß A.s Religionskritik anscheinend von vielen noch immer als aktuell empfunden wird, spricht nicht für den zeitgenössischen Wissensstand in theologischen und philosophischen Fragen. Verallgemeinernde Klassifizierungen wie z. B. der Theologie als „der professionalisierte und institutionelle Mißbrauch der Vernunft im Dienste des Glaubens" (186) und Pauschalurteile wie das über Küng: „Nachdem sein Nachweis der Existenz Gottes sich ohnehin als leeres Gerede enthüllt hat, lege ich keinen Wert darauf, derartige Naivitäten noch zu diskutieren..." (154) liegen allerdings unter dem Niveau wissenschaftlicher Auseinandersetzung.

Essen Hansjürgen Verweyen

[1] Vgl. H. Albert, Traktat über kritische Vernunft (1968), 3., erweit. Aufl. Tübingen 1975, 11ff, 183ff.

[2] Vgl. dagegen meine Verweise auf F. Van Steenberghen, M. Heidegger, B. Welte, G. Siewerth und A. Guggenberger in: Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes, Düsseldorf 1969 (!), 210f.

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

Dreß, Walter: Evangelisches Erbe und Weltoffenheit. Gesammelte Aufsätze. Hrsg. von Wolfgang Sommer. – B: CZV – (Christlicher Zeitschriftenverl. 1980). 338 S.; DM 32,–.

Seston, William: Scripta varia. Mélanges d'histoire romaine, de droit, d'épigraphie et d'histoire du christianisme. – (R:) Ecole Française de Rome – Palais Farnèse 1980. 717 p. = Collection de l'École Française de Rome XLIII; F 127,–.

Niederdeutsch als Kirchensprache. Festgabe für Gottfried **Holtz**. Hrsg. von Dieter Andresen [u. a.]. Mit 27 Abb. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1980). 113 S.

Erfahrung als Weg. Beiträge zur Theologie und religiösen Praxis. Festschrift zur Feier des fünfzigjährigen Bestehens der Philos.-Theol. Hochschule der Salesianer Don Boscos, **Benediktbeuern**. Hrsg. von Horacio E. Lona u. Otto Wahl. – Dnwth: Auer (1981). 205 S.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Haacker, Klaus: **Dibelius** und **Cornelius**. Ein Beispiel formgeschichtlicher Überlieferungskritik. – BZ, N. F. XXIV, 1980, 234–251.

Knijff, H. W. de: Sleutel en slot. Beknopte geschiedenis van de bijbelse hermeneutiek. – Kampen: Kok 1980. 179 blz.; hfl 27,50.

A la découverte de la Bible. Par A. Hari [e. a.] T. I: Chemins d'un peuple, histoire d'un livre. L'Ancien Testament. T. II: Un seul Jésus-Christ, une foule de témoins. Le Nouveau Testament. – P: Éd. Ouvrières (1980). 271 p.; 286 p.

Paliard, Charles: Lire l'Écriture, écouter la parole. La parabole de l'économe infidèle. – P: Éd. du Cerf 1980. 157 p. = Lire la Bible LIII; F 54,50.

2. Altes Testament

Bickerman, Elias: Studies in Jewish and Christian History. Part II. – Lei: Brill 1980. VIII, 405 p., 2 pl. = Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums IX; hfl 160.

Fohrer, Georg: Studien zu alttestamentlichen Texten und Themen ‹1966–1972›. – B, NY: de Gruyter 1981. 212 S. = ZAW, Beih. CLV.

Remembering all the way. A collection of Old Testament studies. Publ. on the occasion of the fortieth anniversary of the Oudtestamentisch Werkgezelschap in Nederland. By B. Albrektson [e. a.] – Lei: Brill 1981. 298 p. = Oudtestamentische studiën XXI; hfl 160; p. 5–18: Albrektson, Bertil: Difficilior lectio probabilior: A rule of textual criticism and its use in Old Testament studies; p. 19–37: Barr, James: A new look at Kethibh-Qere; p. 38–54: Beuken, W. A. M.: **Psalm XLVII**: Structure and drama; p. 55–67: Boer, P. A. H. de: Cantate Domino: An erroneous dative?; p. 68–90: Fokkelman, J. P.: Stylistic analysis of **Isaiah 40: 1–11**; p. 91–115: Houtman, C.: **Ezra** and the Law. Observations on the supposed relation between Ezra and the Pentateuch; p. 116–128: Jagersma, H.: The tithes in the Old Testament; p. 129–154: Lust, J.: Remarks on the redaction of **Amos V 4–6, 14–15**; p. 155–163: Uchelen, N. A. van: **Isaiah I, 9** – Text and context; p. 164–176: Williamson, H. G. M.: 'We are yours, o David'. The setting and purpose of **1 Chronicles XII, 1–23**; p. 177–189: Brongers, H. A.: Some remarks on the biblical particle *hᵃlō'*; p. 190–200: Jongeling, B.: Lākēn dans l'Ancien Testament; p. 201–227: Mulder, M. J.: Die Partikel *kēn* im Alten Testament; p. 228–239: Talstra, E.: The use of *kēn* in biblical Hebrew. A case study in automatic text processing; p. 240–276: Schoors, A.: The particle *kī*; p. 277–287: Tromp, N. J.: The Hebrew particle *bal*.

Dockx, S(tanislas): Le récit du Paradis, **Gen. II–IIII**. – (P-Gembl:) Duculot (1981). 158 p.; FB 600.

Eslinger, Lyle: The case of an immodest lady wrestler in **Deuteronomy XXV 11–12**. – VT XXXI, 1981, 269–281; p. 282–292: Gammie, John G.: On the intention and sources of **Daniel I–IV**; p. 293–304: Geyer, John B.: Mice and rites in **1 Samuel V–VI**; p. 305–317: Höffken, Peter: Beobachtungen zu **Ezechiel XXXVII 1–10**.

Ibáñez Araña, Andrés: La redacción deuteronomista del libro de **Josué**. – ScriptVict XXVIII. 1981, 5–38.

Stolz, Fritz: Das erste und zweite Buch **Samuel**. – Zü: Theologischer Verl. (1981). 310 S., 1 Faltkt. = Zürcher Bibelkommentare Altes Testament IX; DM 37,–.

Höffken, Peter: Notizen zum Textcharakter von **Jesaja 7, 1–17**. – ThZ XXXVI, 1981, 321–337.

Kaiser, Otto: Das Buch des Propheten **Jesaja**. Kapitel **1–12**. Übers. u. erkl. von Otto Kaiser. 5., völlig neubearb. Aufl. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1981. 257 S. = Das Alte Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk. Teilbd. XVII.

Merendino, Rosario Pius: Der Erste und der Letzte. Eine Untersuchung von **Jes 40–48**. – Lei: Brill 1981. XVII, 597 S. = Supplements to Vetus Testamentum XXXI; hfl 172,–.

Ringgren, Helmer: **Sprüche / Prediger**. Das **Hohe Lied / Klagelieder**. Das Buch **Esther**. Übers. u. erkl. von Helmer Ringgren, Walter Zimmerli u. Otto Kaiser. 3., neubearb. Aufl. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1981. IX, 420 S. = Das Alte Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk Teilbd. XVI.

Waaijman, Kees: Psalmen over recht en onrecht. **Psalmen 3,4,5,7, 11,23,26,27,57,63**. – Kampen: Kok (1980). 110 blz. = Verklaring van een bijbelgedeelte; hfl 14,90.

Vanderkam, J. C.: **2 Maccabees 6, 7a** and calendrical change in Jerusalem. – Journal for the Study of Judaism XII, 1981, 52–74.

Lang, Bernhard: **Ezechiel**. Der Prophet und das Buch. – Dmst: Wissenschaftl. Buchges. 1981. IX, 184 S. = Erträge der Forschung CLIII.

Tsevat, Matitiahu: The meaning of the Book of **Job** and other biblical studies. Essays on the literature and religion of the Hebrew Bible. – NY: KTAV Publ. House; Dallas, Texas: Institute for Jewish Studies (1980). VII, 216 p.; $ 20,–.

Münchow, Christoph: Ethik und Eschatologie. Ein Beitr. zum Verständnis der frühjüdischen Apokalyptik mit einem Ausblick auf das Neue Testament. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1981). 192 S.

Stadelmann, Helge: **Ben Sira** als Schriftgelehrter. Eine Untersuchung zum Berufsbild des vor-makkabäischen Sofer unter Berücks. seines Verhältnisses zu Priester-, Propheten- u. Weisheitslehrertum. – Tü: Mohr 1980. XIV, 346 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 6; DM 68,–.

Tarragon, Jean-Michel de: Le culte à **Ugarit** d'après les textes de la pratique en cunéiformes alphabétiques. – P: Gabalda 1980. 208 p. = Cahiers de la Revue biblique XIX; F 150,–.

Larsson, Göran: Der Toseftatraktat Jom hak-Kippurim. Text, Übersetzung, Kommentar. [Von] Göran Larsson T. I: Kapitel 1 und 2. – (Lund: Lund Univ. – Faculty of Theology) 1980. XIX, 233 p.

André, Gunnel: Determining the destiny. PQD in the Old Testament. – Lund: CWK Gleerup (1980). 264 p. = Coniectanea biblica – Old Testament series XVI; scr 150,–.

Wilms, Franz-Elmar: Freude vor Gott. **Kult** und **Fest** in Israel. – Rgb: Pustet (1981). 469 S. = Schlüssel zur Bibel; kart. DM 39,80.

Saperstein, Marc: Decoding the Rabbis. A thirteenth-century commentary on the Aggadah. – Cambridge, Mass., Lo: Harvard Univ. Press 1980. IX, 289 p. = Harvard Judaic monographs III; $ 17,50.

3. Neues Testament

Betz, Hans Dieter: Eine Episode im Jüngsten Gericht ‹**Mt 7, 21–23**›. – ZThK LXXVIII, 1981, 1–30.

Sauer, Jürgen: Der ursprüngliche »Sitz im Leben« von **Mk 10, 13–16**. – ZNW LXXII, 1981, 27–50.

Dillon, Richard J.: Previewing Luke's project from his prologue ‹**Luke 1: 1–4**›. – CBQ XLIII, 1981, 205–227.

Nardoni, Enrique: A redactional interpretation of **Mark 9:1**. – CBQ XLIII, 1981, 365–384; p. 385–404: Wahlde, Urban C. von: The witnesses to Jesus in **John 5: 31–40** and belief in the Fourth Gospel; p. 405–408: Evans, Craig A.: The voice from heaven: A note on **John 12:28**.

Genèse et structure d'un texte du Nouveau Testament. Étude interdisciplinaire du chapître **11** de l'Évangile de **Jean**. [Par] A(lbert) – L(ouis) Descamps [e.a.]. – P: Éd. du Cerf; Louvain-la-Neuve: Cabay, Lv: Publ. Linguistiques de Louvain 1981. 293 p. = Lectio divina CIV = Bibliothèque des Cahiers de l'Institut de Linguistique de Louvain XX; FB 895; [cont.:] p. 11–34: Malherbe, Jean-François: Approches disciplinaires et travail interdisciplinaire; p. 35–80: Descamps, Albert: Une lecture historico-critique; p. 81–105: Ponthot, Joseph: La méthode historico-critique en exégèse. Application à Jean 11; p. 107–122: Selis, Claude: Principes et méthode d'analyse structurale appliquée à Jean 11; p. 123–149: Mourlon Beernaert, P., SJ: Parallélisme entre Jean 11 et 12. Étude de structure littéraire et théologique; p. 151–163: Malherbe, Jean-François: Genèse et/ou structure? A propos de l'articulabilité des approches historico-critique et structurale; p. 165–184: Gritti, Jules: L'idéologie dans le texte: Jean 11; p. 185–211: Lafon, Guy: Propositions pour une lecture sémiotique; p. 213–246: García-Bardón, Salvador: Sémantique du texte. Les localisations spacio-temporelles des personnages dans le récit de Jean 11; p. 247–267: Ladrière, Jean: Les aspects performatifs d'un texte de l'évangile; p. 269–275: Renaud, Michel: Questions d'herméneutique autour de Jean 11; p. 277–292: Malherbe, Jean-François: Remarques sur la complémentarité des approches génétique et structurale d'un texte biblique.

Niccacci, Alviero, OFM: Esame letterario di **Gv 15–16**. – Antonianum LVI, 1981, 43–71.

Bouwman, Gijs: Paulus aan de Romeinen. Een retorische analyse van **Rom 1–8**. – Averbode: Abdij Averbode 1980. 299 p. = Cahiers voor Levensverdieping XXXII; hfl 32,–.

Wischmeyer, Oda: Der höchste Weg. Das **13.** Kapitel des **1. Korinther**briefes. – (Gü:) Gütersloher Verlagshaus G. Mohn (1981). 256 S. = Studien zum Neuen Testament XIII; kart. DM 84,–.

Fuchs, Eric – Pierre Reymond: La **deuxième épître** de saint **Pierre**. L'épître de saint **Jude**. – (Neuch, P:) Delachaux & Niestlé (1980). 194 p. = Commentaire du Nouveau Testament II, 13 b.

Lodge, John G.: James and Paul at cross-purposes? **James 2, 22**. – Biblica LXXII, 1981, 195–213.

Saracino, Francesco: Quello che lo Spirito dice ‹**Apoc. 2,7** ecc.› – RBibl XXIX, 1981, 3–31.

Belo, Fernando: Das **Markus**-Evangelium materialistisch gelesen (Lecture matérialiste de l'évangile de Marc, dt.) (Die Übers. besorgten Kuno Füssel [u. a.]) – (Stu:) Alektor-Verl. (1980). 392 S.; kart. DM 36,–.

Léon-Dufour, Xavier: Towards a symbolic reading of the **Fourth Gospel**. – NTSt XXVII, 4, 1981, 439–456; p. 516–524: Matsunaga, Kikuo: Is John's Gospel anti-sacramental? A new solution in the light of the evangelist's milieu; p. 525–543: Painter, John: The farewell discourses and the history of Johannine Christianity.

Kim, Seyoon: The origin of **Paul's Gospel**. – Tü: Mohr 1981. X, 391 p. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II, 4.

Moxnes, Halvor: Theology in conflict. Studies in Paul's understanding of God in **Romans**. – Lei: Brill 1980. XIV, 319 p. = Supplements to Novum Testamentum LIII; hfl 88,–.

Karavidopoulos, John D.: The epistle to the **Philippians** in the modern research. – Bulletin of Biblical Studies N.S. I, 1980, 35–55; p. 56–62: Prokopios, Metropolitan of Philippi: The organization of the Philippians church in the apostolic and post-apostolic time. The presbiteries of the church at Philippi; p. 63–76: Galanis, John L.: The particular characteristics in the narrative of Acts for the transition and the work of Paul in Philippi in relation with the person of the writer; p. 77–85: Agouridis, Savas Chr.: The role of women in the church of Philippi; p. 86–98: Galitis, George A.: The christological hymn of the Phillippians and the Psalm 109.

Dussaut, Louis: Synopse structurelle de l'épître aux **Hébreux**. Approche d'analyse structurelle. Préface de Maurice Carrez. – P: (Éd. du Cerf) 1981. VII, 202 p.; F 68,–.

Études sur la première lettre de **Pierre**. Congrès de l'ACFEB, Paris 1979. Par Charles Perrot [e. a.] Présentation par Charles Perrot. – P: Éd. du Cerf 1980. 279 p. = Lectio divina CII; F 125,–; [cont.:] p. 3–42: Cothenet, Édouard: Les orientations actuelles de l'exégèse de la première lettre de Pierre; p. 43–64: Lepelley, Claude: Le contexte historique de la première lettre de Pierre. Essai d'interprétation; p. 65–96: Schlosser, Jacques: Ancien Testament et christologie dans la Prima Petri; p. 97–128: Vanhoye, Albert: I Pierre au carrefour des théologies du Nouveau Testament; p. 129–152: Chevallier, Max-Alain: Comment lire aujourd'hui la première Épître de Pierre. De l'actualisation interne à l'Ecriture à l'actualisation contemporaine; p. 155–173: Amphoux, Christian-Bernard et Jean Duplacy: A propos de l'histoire du texte de la première épître de Pierre; p. 175–206: Calloud, Jean: Ce que parler veut dire ‹1 P 1,10–12›; p. 207–217: Carrez, Maurice: L'esclavage dans la première Épître de Pierre; p. 219–229: Sandevoir, Pierre: Un royaume de prêtres; p. 231–246: Perrot, Charles: La descente aux enfers et la prédication aux morts; p. 247–267: Bonnardière, Anne-Marie de la: La prédication du Christ aux esprits en prison d'après l'interprétation de Saint Augustin; p. 269–274: Cothenet, Edouard: Bibliographie sélective sur la première lettre de Pierre.

Kieffer, René: Nytestamentlig teologi. – (Lund: Berlings 1979.) 359 p.

Schelkle, Karl Hermann: **Paulus**. Leben, Briefe, Theologie. – Dmst: Wissenschaftl. Buchgesellschaft 1981. XVIII, 261 S. = Erträge der Forschung CLII; kart. DM 59,–.

Pesch, Rudolf: **Simon-Petrus**. Geschichte und geschichtliche Bedeutung des ersten Jüngers Jesu Christi. – Stu: Hiersemann 1980. VIII, 193 S. = Päpste und Papsttum XV; Lw. DM 120,–.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Bischoff, Bernhard: Die südostdeutschen Schreibschulen und Bibliotheken in der Karolingerzeit. Bd II: Die vorwiegend österreichischen Diözesen. – Wiesb: Harossowitz 1980. XIII, 292 S., 25 Abb.

Beiträge zur Handschriftenkunde und mittelalterlichen Bibliotheksgeschichte. Referate der 7. Tagung österreichischer Handschriftenbearbeiter in Innsbruck/Neustift ‹Südtirol›, Juni 1979. Hrsg. von Walter Neuhauser. – Innsbr: AMOE 1980. 153 S., 18 Taf. = Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft. Sonderh. XLVII.

Bogaerts, A[mbrosius] M.: Repertorium der **Dominikanen** in de **Nederlanden**. Deel 1: Antwerpen-Lier. – Leuven: Dominikaans Archief 1981. XXIX, 443 blz., fig. 4° = Bouwstoffen voor de Geschiedenis der Dominikanen in de Nederlanden XIX.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Fichtinger, Christian: Lexikon der **Heiligen** und **Päpste**. – Gü: Prisma 1980. 389 S., Ill.; Ppb. DM 14,80.

De Gaiffier, Baudouin: Un thème hagiographique: mer ou fleuve traversés sur un manteau. – AnBoll 1C, 1981, 5–15; p. 17–44: Halkin, François: Panégyrique de Marie l'Egyptienne par Euthyme le Protasecretis; p. 45–63: Renoux, Charles / Michel Aubineau: Une homélie perdue d'Hésychius de Jerusalem sur saint Jean-Baptiste, retrouvée en version arménienne; p. 65–73: Unterkircher, Franz: Die Kapitelüberschriften in der Nikolaus-Vita in Cod. Vind. 416; p. 75–94: Lucchesi, Enzo / Paul Devos: Un corpus basilien en copte – Appendices I–IV; p. 95–99: Lucchesi, Enzo: Un corpus épiphanien en copte; p. 101–116: Detorakis, Theocharis: Vie inédite de Cosmas le Mélode, BHG 394b; p. 117–134: Getatchew Haile: A new Ethiopic version of the Acts of St. Mark (EMML 1763, ff 224r–227r); p. 135–138: Lemarié, Joseph: Nouvelle édition du Sermon pour les saints Innocents. Cum uniuersus mundus; p. 139–150: ∼ Le sermon mai 193 et l'origine de la fête de Saints Innocents en Occident; p. 151–159: Mathisen, Ralph W.: The last year of Saint Germanus of Auxerre; p. 160–164: Brown, Robert / David Yerkes: A sermon on the birthday of St. Machutus; p. 165–168: Brooke, Rosalind B.: The «Legenda antiqua S. Francisci», Perugia Ms. 1046.

Horstmann, Axel: Der **Mythos**begriff vom frühen Christentum bis zur Gegenwart. – Archiv für Begriffsgeschichte XXIII, 1979, 7–54. 197–245.

Loci ubi deus quaeritur. Die **Benediktinerabteien** auf der ganzen Welt. Hrsg. von Benedict Kominiak. – St. Ottilien: EOS 1981. 527 S., zahlr. Ill.; Ppb. DM 98,–.

Martínez, Germán: Perspectivas histórico-teológicas del sacramento de la **penitencia**. – Antonianum LVI, 1981, 86–100.

3. Alte Kirchengeschichte

Frede, Hermann Josef: Kirchenschriftsteller. Verzeichnis und Sigel. 3., neubearb. und erw. Aufl. des „Verzeichnis der Sigel für Kirchenschriftsteller" von Bonifatius Fischer. – Frb/B: Herder 1981. 784 S. = Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel I/1; DM 278,–.

Grant, Robert M.: Christen als Bürger im Römischen Reich. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1981. 234 S. = Sammlung Vandenhoeck.

Conzelmann, Hans: Heiden – Juden – Christen: Auseinandersetzungen in der Literatur der hellenistisch-römischen Zeit. – Tü: Mohr 1981. VIII, 351 S. = Beiträge zur historischen Theologie LXII.

Meeks, Wayne A. / Robert L. Wilken: Jews and Christians in **Antioch** in the first four centuries of the common era. – Missioula, Montana: Scholars Pr. 1981. X, 127 p. = Society of biblical literature. Sources for biblical study XIII.

Schindler, Alfred: **Charis** oder **Charisma**? Zur Entstehung einer bedenklichen theologischen Alternative in der Alten Kirche. – EvTh XLI, 1981, 235–243.

Jacobsen Buckley, Jorunn: A cult-mystery in **The Gospel of Philip**. – JBL IC, 1980, 569–581.

Quacquarelli, Antonio: Catechesi liturgica e iconologica alla Trinità nei primi secoli. Gammadia (lettera cristologica) Γ. – Vetera Christianorum XVIII, 1981, 5–32; p. 33–79: Marin, Marcello: Note sulla fortuna dell'esegesi agostiniana di Mt 25, 1–13; p. 81–103: Martimort, Amato G.: Attualità della catechesi sacramentale di Sant'**Ambrogio**; p. 105–127: Nazzaro, Antonius V.: Quibus libris manu scriptis tres S. Ambrosi 'De Viduis', 'De Exhortatione virginitatis', 'De Institutione virginis' sermones tradantur; p. 129–192: Sordi, Marta: Cristianesimo e cultura nell'impero romano; p. 143–156: Spinelli, Mario: Il ruolo sociale del digiuno in **Pier Crisologo**.

Vermes, Geza: The **Essenes** and history. – JJS XXXII, 1981, 18–31.

Peña, Ignace – Pascal Castellana – Romuald Fernández: Les reclus syriens. Recherches sur les anciennes formes de vie solitaire en **Syrie**. – Jer: Franciscan Printing Pr. (1980). 429 p., avec illustr. = Studium Biblicum Franciscanum. Collectio minor XXIII.

Jufresa, Montserrat: **Basilides**, a path to Plotinus. – VigChr XXXV, 1981, 1–15; p. 16–23: Goehring, James E.: A classical influence on the gnostic Sophia myth; p. 24–31: Nikolaou, Th.: Der Mensch als politisches Lebewesen bei Basilios dem Großen; p. 32–34: Datema, C.: Three fragments of Ps. Chrysostom identified; p. 35–42: Hazelden Walker, Joan: Reflections on a new edition of the **Didache**; p. 43–56: Den Boeft, Jan / Jan Bremmer: Notiunculae martyrologicae: p. 57–81: De Vogel, Cornelia J.: Greek cosmic love and the Christian love of God. Boethius, Dionysius the Areopagite, and the author of the fourth Gospel; p. 105–151: Runia, David T.: **Philo**'s De Aeternitate Mundi: The problem of its interpretation; p. 152–169: Zeeghers-Vandevorst, Nicole: Satan, Ève et le serpent chez **Théophile** d'**Antioche**; p. 170–173: McDonough, Christopher J.: Notes on the text of **Avitus**; p. 174–182: Mansfeld, J.: Hesiod and Parmenides in Nag Hammadi.

Crouzel, Henri: Quelques remarques concernant le texte patristique de *Mt* 19,9. – BLE LXXXII, 1981, 83–92.

Tertullianus [Quintus Septimus Florens]: Contre les Valentiniens (Adversus Valentinianos, lat., franz.). Introd., texte critique, trad. par Jean-Claude Fredouille. T. I. II. – P: Ed. du Cerf 1980–81. 391 p. = Sources chrétiennes CCLXXX. CCLXXXI.

Peri, Vittorio: Omelie Origeniane sui Salmi. Contributo all'identificazione del testo latino. – CdV: Biblioteca Apostolica Vaticana 1980. 196 p. = Studi e testi CCLXXXIX.

Hammond Bammel, C. P.: Philocalia IX, Jerome, Epistle 121, and Origen's Exposition of Romans VII. – JThSt XXXII, 1981, 50–81.

Orbe, Antonio, SJ: Cinco exégesis **ireneanas** de Gen 2,17b Adv. haer., V, 23,1–2. – Gr LXII, 1981, 75–113.

Diodorus Tarsensis Episcopus: Commentarii in Psalmos. [T.] I: Commentarii in Psalmos I–L; quorum editionem principem curavit Jean-Marie Olivier. – Turnhout: Brepols; Lv: University Pr. 1980. CXXV, 328 p. = Corpus Christianorum. Series Graeca VI.

Arché e Telos. L'antropologia di **Origene** e di **Gregorio di Nissa**. Analisi storico-religiosa. Atti del Colloquio Milano, 17–19 maggio 1979. Pubblicati a cura di U. Bianchi con la cooperazione di H. Crouzel. – Mil: Vita e Pensiero 1981. VIII, 340 p. = Studia Patristica Mediolanensia XII; Lire 56 000; [cont.:] p. 9–27: Bianchi, Ugo: L'intention du Colloque. Analyse historico-religieuse; p. 36–49: Crouzel, Henri: L'anthropologie d'**Origène**: de l'*archē* au *telos*; p. 58–117: Rius-Camps, Josep: La hipótesis origeniana sobre el fin último ‹*peri telous*›. Intento de valoración; p. 122–159: Alexandre, Monique: Protologie et eschatologie chez **Grégoire** de **Nysse**; p. 170–191: Stead, G. Christopher: Individual personality in Origen and the Cappadocian Fathers; p. 197–212: Corsini, Eugenio: La polemica contro Eunomio e la formazione della dottrina sulla creazione in Gregorio di Nissa; p. 217–228: Quacquarelli, Antonio: L'antropologia del martire nel panegirico del Nisseno a san Teodoro di Amasea; p. 231–266: Sfameni Gasparro, Giulia: Restaurazione dell'immagine del celeste e abbandono dell'immagine del terrestre nella prospettiva origeniana della doppia creazione; p. 274–279: Cosi, Dario M.: Nota sull'utilizzazione della leggenda della fenice.

Evans, Gillian R.: *Absurditas* in **Augustine**'s scriptural commentary. – DR IC, 1981, 109–118.

Aubineau, Michel: «Hesychius redivivus.» Un prédicateur hiérosolymitain de la première moitié du Ve siècle. – FZPhTh XXVIII, 1981, 253–270.

4. Mittelalter und Neuzeit

Csóka, J. Lajos: Geschichte des **benediktinischen** Mönchtums in **Ungarn** [Aus d. Ungar. übers. von Mátyás Esterházy und Zoltán Paulinyi]. – Mchn: Bayerische Benediktinerakademie; St. Ottilien: EOS-Verlag (in

Komm.) 1980. 461 S., Ill. (z. T. farbig), Kt. = Studien und Mitteilungen des Benediktinerordens und seiner Zweige. Erg.-Bd. XXIV; DM 98,–.

Regesten der Prämonstratenserabtei **Wadgassen** bis zum Jahre 1571. Bearbeitet und hrsg. von Josef Burg. – Saarbrücken: Die Mitte 1980. 564 S.; kart. DM 60,–.

Die Benediktinerklöster in Nordrhein-Westfalen. Bearb. von Rhaban Haacke. – St. Ottilien: EOS 1980. 671 S., Ill. (z. T. farbig), Kt. = Germania Benedictina VIII; Lw. DM 98,–.

5. Mittelalter

Matter, E. Ann: The Pseudo-Alcuinian *De septem sigillis*: an early Latin Apocalypse exegesis. – Tr XXXVI, 1980, 111–137; p. 139–159: Lewis, Suzanne: Sacred calligraphy: The Chi Rho page in the Book of Kells; p. 161–236: Cross, J. E. – C. J. Tuplin: An unrecorded variant of the *Passio S. Christinae* and the *Old English Martyrology*; p. 237–268: Reeves, Marjorie: The originality and influence of **Joachim** of **Fiore**; p. 317–345: Forey, A. J.: The military orders in the crusading proposals of the late-thirteenth and early-fourteenth centuries; p. 373–398: Emmerson, Richard Kenneth – Ronald B. Herzman: Antichrist, Simon Magus, and Dante's *Inferno* XIX.

Diesner, Hans-Joachim: Fragen der Macht- und Herrschaftsstruktur bei **Beda**. – Mz: Akademie der Wiss. u. der Literatur; Wiesb: Steiner 1980. 38 S. = Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse / Akademie der Wissenschaften und der Literatur Jg. 1980, 8.

Sladden, John Cyrill: **Boniface** of Devon, Apostle of Germany. – Exeter: The Paternoster Pr. (1980). 254 p., 2 maps; £ 7,–.

Klüppel, Theodor: **Reichenau**er Hagiographie zwischen Walahfrid und Berno. Mit einem Geleitwort von Walter Berschin. – Sigmaringen: Thorbecke 1980. 179 S., 1 Ill. (farb.) = Reichenau-Bücherei; Lw. DM 38,– [Diss., Heidelberg]

Stiene, Heinz Erich: **Wandalbert** von **Prüm**. Vita et miracula sancti Goaris. – Ffm, Bern: Lang 1981. LXI, 330 S. = Europäische Hochschulschriften I, 399; kart. sfr 64,– [Diss., Köln]

Goetz, Hans-Werner: Strukturen der spätkarolingischen Epoche im Spiegel der Vorstellungen eines zeitgenössischen Mönchs. Eine Interpretation der „Gesta Karoli" **Notkers** von **St. Gallen**. – Bo: Habelt 1981. 150 S.; kart. DM 25,–.

Ordeig i Mata, Ramon: Inventari de les Actes de consagració i dotació de les esglésies catalanes. II: **Anys 952–988.** – Revista Catalana de Teologia V, 1980, 153–180.

Ringler, Siegfried: Viten- und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters. Quelle und Studien. – Zü, Mchn: Artemis 1980. XVI, 488 S. = Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters LXXII; Lw. DM 124,– [Diss., Würzburg]

Schieffer, Rudolf: Die Entstehung des päpstlichen **Investiturverbots** für den deutschen König. – Stu: Hiersemann 1981. XXIII, 237 S. = Schriften der MGH XXVIII; Pp. DM 86,– [Habil.-Schrift, Regensburg]

Vones, Ludwig: Die ‚Historia **Compostellana**' und die Kirchenpolitik des nordwestspanischen Raumes **1070–1130**. Ein Beitrag zur Geschichte der Beziehungen zwischen Spanien und dem Papsttum zu Beginn des 12. Jahrhunderts. – Köln, Wien: Böhlau 1980. XII, 628 S. = Kölner historische Abhandlungen XXIX; DM 98,– [Diss., Köln. Überarb.]

Lohr, Charles H.: Peter **Abälard** und die scholastische Exegese. – FZPhTh XXVIII, 1981, 95–110; S. 111–132: Guth, Klaus: Standesethos als Ausdruck hochmittelalterlicher Lebensform. Zur Gestalt des ethischen Humanismus in der Briefwelt des **Johannes** von **Salisbury**; S. 133–147: Sturlese, Loris: **Albert** der **Große** und die deutsche philosophische Kultur des Mittelalters; S. 271–289: Lardet, Pierre: Epistolaires médiévaux de S. **Jérôme**: jalons pour un classement.

De Sandoli, Sabino: Itinera Hierosolymitana Crucesignatorum ‹saec. XII–XIII›. Vol. II: Tempore Regum Francorum ‹**1100–1187**›. Textus Latini cum versione Italica. – Jer: Franciscan Printing Pr. 1980. XLI, 492 p. = Studium Biblicum Franciscanum. Collectio Maior XXIV.

Lohr, Charles H.: Ramón **Lull** und **Nikolaus** von **Kues**. Zu einem Strukturvergleich ihres Denkens. – ThPh LVI, 1981, 218–231; S. 232–243: Goetz, Hans-Werner: „Ratio" und „Fides". Scholastische Philosophie und Theologie im Denken **Ottos** von **Freising**.

Leitmaier, Charlotte: **Thomas Becket** oder die Rolle des Gewissens im Spannungsfeld von Kirche und Staat. – ÖAKR XXXI, 1980, 48–64.

Imkamp, Wilhelm: „Virginitas quam ornavit humilitas." Die Verehrung der Gottesmutter in den Sermones Papst **Innocenz' III.** – Lateranum N. S. XLVI, 1980, 344–378.

Sechi, Antonietta Angela: La Certosa di **Trisulti** da Innocenzo III al Concilio di Costanza ‹1202–1414›. ‹Note e documenti›. – Salzburg: Institut für Anglistik und Amerikanistik 1981. 197 p. – Analecta Cartusiana LXXIV, 1.

Lupprian, Karl-Ernst: Die Beziehungen der Päpste zu islamischen und mongolischen Herrschern im 13. Jahrhundert anhand ihres Briefwechsels. – CdV: Biblioteca Apostolica Vaticana 1981. 328 p. = Studi e testi CCXCI.

Matanić, Atanasio: **Bonaventura** e **Bernardino**: rapporto storico – ideale. – Antonianum LVI, 1981, 72–85.

Guillelmus Altissiodorensis: Summa aurea. Cura et studio Jean Ribaillier. – P: Ed. du Centre National de la Recherche Scientifique; Grottaferrata ‹Roma›: Ed. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas 1980. 403 p. = Spicilegium Bonaventurianum XVI; Lire 35 000.

Schönberger, Rolf: Nomina divina. Zur theologischen Semantik bei **Thomas** von **Aquin**. – Ffm, Bern: Lang 1981. IV, 161 S. = Europäische Hochschulschriften XX, 72; kart. sfr 37,–.

Regan, Richard J.: Aquinas on political obedience and disobedience. – Thought LVI, 1981, 77–88.

Les Questions de Craton et leurs commentaires. Édition critique par Olga Weijers. – Lei, Köln: Brill 1981. XIV, 151 p. = Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters XIV; hfl 40,–.

Carley, James P.: **Melkin** the Bard and esoteric tradition at Glastonbury Abbey. – DR IC, 1981, 1–17.

Wettengel, Michael: Der Streit um die Vogtei **Kelkheim**, 1275–1276. Ein kanon. Prozeß. – Ffm, Bern, Cirencester / U. K.: Lang 1980. 250 S. = Rechtshistorische Reihe XIV; kart. sfr 46,–.

Johannes [de Erfordia]: Die Summa confessorum des Johannes von Erfurt. Hrsg. von Norbert Brieskorn. Teil I: Einleitung. – Ffm, Bern, Cirencester/U. K.: Lang 1980. XLIII, 223 S. = Europäische Hochschulschriften II, 245; kart. sfr 37,– [Diss., Würzburg]

McGrath, A. E.: The anti-Pelagian structure of "nominalist" doctrines of justification. – EThL LVII, 1981, 107–119.

Berns, Wolf-Rüdiger: Burgenpolitik und Herrschaft des Erzbischofs **Balduin** von **Trier** ‹1307–1354›. – Sigmaringen: Thorbecke 1980. 232 S., 1 Kt. = Vorträge und Forschungen. Sonderbd. XXVII; kart. DM 62,– [Diss., Gießen]

Shatzmiller, Joseph: Converts and Judaizers in the early fourteenth century. – HThR LXXIV, 1981, 63–77.

Cudeiro, Vicente: Santa **Catarina** de **Siena** y la reforma de la Iglesia. – Communio XIV, 1981, 83–109.

Hugolini de Urbe Veteri, OESA: Commentarius in quattuor libros Sententiarum, Tomus I: Quem edendum curavit Willigis Eckermann, OSA. – Wü: Augustinus-Vlg. 1980. LXI, 407 p. = Cassiciacum Supplementband VIII; Lw. DM 140,–.

Norman, Julie C.: **Nicholas** of **Cusa**, apostolate of unity. – DR IC, 1981, 59–74.

Ulbrich, Rolf: Der altschechische „Tkadleček" und die anderen „Weber". Waldenserliteratur in Böhmen um 1400. – B: (Selbstverl. des Autors) 1980. 167 S.; DM 40,–.

Schrama, Martijn: Gabriël **Biel** en zijn leer over de Allerheiligste Drievuldigheid volgens het eerste boek van zijn Collectorium. – Mchn: Verl. der Bayer. Akademie der Wissenschaften 1981. XXX, 285 blz. = Bayer. Akademie der Wissenschaften IX.

6. Gesamte Neuzeit

Muller, Richard A.: Christ in the eschaton: Calvin and Moltmann on the duration of the *Munus Regium*. – HThR LXXIV, 1981, 31–59.

Zumkeller, A., OSA: Der Augustiner Angelus **Dobelinus** ‹† nach 1420›, erster Theologieprofessor der Erfurter Universität, über Gnade, Rechtfertigung und Verdienst. – ACist XLIV, 1981, 67–148; p. 149–248: Leccesi, V.: Un codice quattrocentesco di prediche di autore agostiniano nella biblioteca francescana di Falconara Marittima; p. 249–298: Alonso, C., OSA: Cartas del P. **Melchor** de los **Angeles,** OSA, y otros documentos sobre su actividad en Persia ‹1610–1619›; p. 299–328: Gavigan, J., OSA – F. Cruciani, OSA: La provincia agostiniana picena negli ultimi due secoli; p. 329–335: Fenning, H., OP: **Irish Friars** in the Augustinian Schools of **Italy: 1698–1808.**

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm: Evangelischer Geist und Glaube im neuzeitlichen Bayern. – Mchn: Beck 1980. X, 468 S. = Schriftenreihe zur bayerischen Landesgeschichte LXX; kart. DM 78,–.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Maxcey, Carl E.: Bona Opera. A study in the development of the doctrine in Philip **Melanchthon**. – Nieuwkoop: de Graaf 1980. XI, 327 p. = Bibliotheca Humanistica & Reformatorica XXXI.

Chantraine, Georges: **Erasme** et **Luther,** libre et serf arbitre. Étude historique et théologique. – P: Lethielleux; Namur: Pr. Univ. de Namur (1981). XLVI, 503 p. = Coll. 'le sycomore'. Série 'horizon' V.

Lohse, Bernhard: Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk. – Mchn: Beck 1981. 255 S.; kart. DM 24,–.

Manns, Peter: Martin Luther, Ketzer oder Vater im Glauben? – Han: Lutherhaus-Verlag 1980. 28 S. = Vorlagen IV; geh. DM 3,–.

Rubio, Vicente: Fecha de llegada de los primeros frailes de la Orden de Predicadores al Nuevo Mundo. – Communio XIV, 1981, 111–145.

Reuter, Karl: Vom Scholaren bis zum jungen Reformator. Studien zum Werdegang Johannes **Calvins** – Neuk-Vluyn: Neukirchener Verl. 1981. VIII, 268 S.; kart. DM 38,–.

450 [Vierhundertfünfzig] Jahre **Berne**r Reformation. Beiträge zur Geschichte der Berner Reformation und zu Niklaus Manuel. – (Bern:) Historischer Verein des Kantons Bern (1980). 700 S., zahlr. Taf. im Text; [enth. u. a.:] S 25–59: Dellsperger, Rudolf: Zehn Jahre bernischer Reformationsgeschichte ‹1522–1532›. Eine Einführung; S. 60–103: Lavater, Hans Rudolf: Zwingli und Bern; S. 104–137: Zinsli, Paul: Niklaus **Manuel** als Schriftsteller; S. 138–155: Locher, Gottfried W.: Die Berner Disputation **1528**; S. 156–193: Känel, Ernst von: Peter **Kunz,** Kilchherr von Erlenbach, ein bernischer Reformator; S. 194–224: Im Hof, Ulrich: Die reformierte Hohe Schule zu Bern. Vom Gründungsjahr 1528 bis in die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts; S. 225–247: Aeschbacher, Gerhard: Die Reformation und das kirchenmusikalische Leben im alten Bern; S. 248–269: Gerber, Ulrich: Die Reformation und ihr „Originalgewächs": die Täufer. Das Schweizer Täufertum; S. 270–284: Lindt, Andreas: Reformation und Ökumene; S. 289–312: Lavater, Hans Rudolf: Niklaus Manuel **Deutsch** – Themen und Tendenzen; S. 350–379: Zinsli, Paul: Der „Seltsame wunderschöne Traum" – ein Werk Niklaus Manuels?; S. 380–382: Huggler, Max: Niklaus Manuel und die Reformatoren; S. 383–404: Locher, Gottfried W.: Niklaus Manuel als Reformator; S. 405–431: Tardent, Jean-Paul: Niklaus Manuel als Politiker; S. 441–583: Walder, Ernst: Reformation und moderner Staat; S. 585–700: Wäber, J. Harald: Bibliographie zur Berner Reformation (Berichtszeit **1956–1979**).

Bornert, René: La réforme protestante du culte à **Strasbourg** au XVIe siècle ‹1523–1598›. Approche sociologique et interprétation théologique. – Lei: Brill 1981. XVIII, 654 p. = Studies in Medieval and Reformation thought XXVIII; hfl 220,–.

Bonorand, Conradin: Joachim **Vadian** und der Humanismus im Bereich des Erzbistums Salzburg. – St. Gallen: Fehr 1980. 252 S. = Vadian-Studien. Untersuchungen und Texte X.

Iserloh, Erwin: 450 Jahre Confessio Augustana. Eine Bilanz. – Cath XXXV, 1981, 1–16.

Beinert, Wolfgang: Auf 2030 hoffen? Literarische Nachlese zum Augustana-Jubiläum. – ThGl LXXI, 1981, 1–16.

Vásquez, Isaac: En busca de un nombre para el traductor del *Carro de las Donas*, de F. Eximénez. – Antonianum LVI, 1981, 170–207.

Hengst, Karl: **Jesuiten** an Universitäten und Jesuitenuniversitäten. Zur Geschichte der Universitäten in der Oberdeutschen und Rheinischen Provinz der Gesellschaft Jesu im Zeitalter der konfessionellen Auseinandersetzung. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1981. 425 S. = Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte. N. F. II, 2; kart. DM 70,– [Habil.-Schrift, Bochum]

Decot, Rolf: Religionsfrieden und Kirchenreform. Der Mainzer Kurfürst und Erzbischof Sebastian von **Heusenstamm 1545–1555**. – Wiesb: Steiner 1980. VII, 282 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz C; Lw. DM 74,– [Diss., Mainz]

Fois, Mario: Il contributo dei Vescovi Toscani al Concilio di Trento in ordine al ricupero della figura del vescovo-sacerdote. – Gr LXII, 1981, 319–348.

Garrison-Estebe, Janine: **Protestants** du **Midi 1559–1598**. – (Toul:) Privat (1980). 367 p. = Le Midi et son histoire.

8. Neuere Zeit

Kirche und gesellschaftlicher Wandel in deutschen und niederländischen Städten der werdenden Neuzeit. Hrsg. von Franz Petri. – Köln, Wien: Böhlau 1980. XVII, 304 S. = Städteforschung A, X.

Austin, M. R.: Bible and event in the *Journal* of George **Fox**. – JThSt XXXII, 1981, 82–100; p. 101–124: Matthew, H. C. G.: Edward Bouverie **Pusey**: From scholar to tractarian.

Akten und Urkunden zur Außenpolitik Christoph Bernhards von **Galen** ‹**1650–1678**›. Teil I: Vom Antritt der Regierung bis zum Frieden von Kleve ‹**1650–1666**›. Hrsg. von Wilhelm Kohl. – Mstr: Aschendorff 1980. XXII, 569 S. = Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen XLII = Quellen und Forschungen zum Absolutismus in Westfalen I; kart. DM 128,–.

Sauget, Joseph-Marie: Un cas très curieux de restauration de manuscrit: Le *Borgia syriaque 39*. Étude codicologique et analyse du contenu. – CdV: Biblioteca Apostolica Vaticana 1981. VII, 128 p. = Studi e testi CCXCII.

Romantisme et religion. Théologie des théologiens et théologie des écrivains. Colloque interdisciplinaire organisé a la Faculté des Lettres de Metz, les 20, 21, 22 octobre 1978, sous le patronage de la Société des Études Romantiques. Actes publiés par Michel Baude et Marc-Mathieu Münch. – (P:) Pr. Univ. de France 1980. 455 p. = Centre de Recherche «Littérature et Spiritualité» de l'Université de Metz.

Thiel, John E.: God and world in **Schleiermacher**'s *Dialektik und Glaubenslehre*. Criticism and the methodology of dogmatics. – Bern, Ffm, Las Vegas: Lang 1981. XIV, 239 p. = Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie XLIII; sfr 49,50.

Theis, Robert: L'écriture et son autre. Du rapport entre la philosophie et la théologie dans les écrits de jeunesse de **Hegel**. – FZPhTh XXVIII, 1981, 177–205.

L'actualité de **Lamennais.** Colloque de La Tourette, 2–4 juin 1978. Préface par Jean Lacroix. – Strasb: Cerdic 1981. 171 p. = Recherches institutionnelles VI; F 65,–; [cont.:] p. 21–30: Guiral, Paul: L'actualité de ‹L'Avenir›; p. 37–45: Le Guillou, Louis: Les vraies raisons de la condamnation de Lamennais par le Saint-Siège; p. 52–65: Gadille, Jacques: Lamennais ‹instituteur› de la démocratie; p. 73–102: Rude, Fernand: Les insurrections ouvrières lyonnaises de 1831 et de 1834 et l'‹engagement› de Lamennais; p. 109–118: Payot, Roger: Lamennais métaphysicien: le système de philosophie; p. 127–140: Derré, Jean-René: La théologie sociale de Gerbet; p. 145–158: Le Guillou, Marie-Joseph: Lamennais à la lumière de Vatican II; p. 165–171: Le Guillou, Louis: Bibliographie mennaisienne.

True, Michael / Gerald McCarthy: John Henry **Newman**: The third spring. – Cross Currents XXX, 1980, 151–152; p. 153–166: Cameron, J. M.: Newman and Liberalism; P. 167–179: Wicker, Brian: Newman and the idea of an education for gentlemen.

Powell, Jouett L.: Cardinal Newman on faith and doubt: The role of conscience. – DR IC, 1981, 137–148.

Denis, Yves: Catholicisme de l'anglicanisme: Le concept newmanien de ‹wholeness› dans la tradition anglicane. – BLE LXXXII, 1981, 93–113.

Jamieson, John F.: Jonathan **Edward**'s change of position on Stoddardeanism. – HThR LXXIV, 1981, 79–99; p. 101–121: Blackwell, Albert L.: The antagonistic correspondence of 1801 between Chaplain **Sack** and his protégé **Schleiermacher**.

Žužek, Roman: La transfiguración escatológica del mundo visible en la **teología rusa.** Estudio de la doctrina corriente entre **1836** y **1917**. – R: Pont. Inst. Orientalium Studiorum 1980. XVI, 220 p. = Orientalia Christiana Analecta CCIX; Lire 15 000.

Becker, Winfried: Georg von **Hertling** 1843–1919. Bd. I: Jugend und Selbstfindung zwischen Romantik und Kulturkampf. – Mz: Grünewald 1981. XXXVIII, 361 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B, XXXI.

Martí, Casimir: Les missions populars i la visita pastoral a **Barcelona** durant l'episcopat de Costa i Borràs ‹1850–1857›. – Revista Catalana de Teologia V, 1980, 181–221.

Libre pensée et religion laïque en France. De la fin du Second Empire à la fin de la Troisième République. Introduction par J.-M. Mayeur. – Strasb: Cerdic 1981. 257 p. = Recherches institutionnelles V; F 99,–; [cont.:] p. 12–25: Gérard, Alice: Le thème de la Révolution/religion dans l'historiographie républicaine, de Michelet à Mathiez; p. 26–42: Combes, André: Charles **Fauvety** et la religion laïque; p. 43–80: Chevallier, P.: Le frère **Thevenot**, secrétaire général du Grand Orient, devant la suppression des affirmations dogmatiques et la tolérance absolue ‹1877–1882›; p. 81–103: Ligou, Daniel: Positivisme et rituels maçonniques du Grand Orient de France ‹1877–1887›; p. 104–125: Jacquemet, Gérard: Edmond **Lepelletier** et la libre pensée à Paris au début de la IIIe République; p. 126–183: Vandenbussche, Robert: Libre pensée et libres penseurs dans le Nord sous la IIIe République; p. 184–192: Faury, Jean: Religion laïque et libre pensée dans le Tarn de la fin du Second Empire au début du XXe siècle; p. 193–210: Fouilloux, Etienne – Claude Langlois: Les parrainages civils à Ivry-sur-Seine au XXe siècle; p. 211–230: Pérouas, Louis: Les libres penseurs devant la mort: un corpus de discours funéraires; p. 231–246: Baubérot, Jean: Le christianisme social protestant et la libre pensée ‹1898–1914›; p. 247–257: Mayeur, J.-M.: La foi laïque de Ferdinand **Buisson**.

Ragins, Sanford: Jewish responses to anti-Semitism in Germany, 1870–1914. A study in the history of ideas. – Cincinnati, Ohio: Hebrew Union College Press 1980. XIII, 226 p. = Alumni Series of the Hebrew Union College Press.

9. Neueste Zeit

Festgabe für Bernhard **Stasiewski** zum 75. Geburtstag. Hrsg. von Gabriel Adriány. – Leverkusen-Opladen, Bonn: Borengässer 1980. 187 S.; kart. DM 25,–; [enth.:] S. 1–16: Jedin, Hubert: Kardinal **Frings** auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil; S. 17–34: Hegel, Eduard: Rückkehr der Benediktiner in das Erzbistum Köln nach der Säkularisation; S. 35–48: Adriányi, Gabriel: Die osteuropäische Kirchengeschichte und ihre Integrierung in die westeuropäische; S. 49–68: Sabisch, Alfred: Das Nationalbewußtsein der katholischen **Oberschlesier** mit polnischer Muttersprache bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts; S. 69–80: Zlepko, Dmytro: Zur Geschichte der **Reliquien** des hl. **Josaphat** im besonderen seit dem I. Weltkrieg; S. 81–103: Hainbuch, Friedrich: Die Extremismus-Beschlüsse der Fuldaer Bischofskonferenz von 1930 und 1931 unter Vorsitz Kardinal Adolf Bertrams; S. 104–143: Fastenrath, Elmar: Leitmotive der Seelsorge in den Predigten des Berliner Propstes Wilhelm Emmanuel Freiherr von **Ketteler 1849/1850**; S. 144–153: Tauch, Max: Köln und Neuss. Zu den Beziehungen zweier rheinischer Städte; S. 154–158: Reifferscheid, Gerhard: Die Jurisdiktionsträger im Bistum **Ermland** im Sommer **1945**; S. 159–169: Clauss, Manfred: Die Errichtung der japanischen Botschaft beim Heiligen Stuhl im Jahre 1942; S. 170–187: Raem, Heinz-Albert: Die kirchenpolitischen Auseinandersetzungen auf dem Reichsparteitag der Arbeit vom 6. bis 13. September **1937**.

Nöthiger-Strahm, Christine: Der deutschschweizerische Protestantismus und der Landesstreik von **1918**. Die Auseinandersetzung der Kirche mit der sozialen Frage zu Beginn des 20. Jh. – Bern, Ffm, Las Vegas: Lang 1981. 359 S. in getr. Zählung. = Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie XLIV; sfr 35,–.

Nowak, Kurt: Evangelische Kirche und Weimarer Republik. Zum politischen Weg des deutschen **Protestantismus** zwischen **1918** und **1932**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1981. 359 S.; kart. DM 68,–.

Crimmann, Ralph P.: Karl **Barths** frühe Publikationen und ihre Rezeption. Mit einem pädagog.-theol. Anh. – Bern, Ffm, Las Vegas: Lang 1981. 256 S. = Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie XLV; kart. sfr 46,– [Diss., Erlangen]

Krötke, Wolf: Der Mensch und die Religion nach Karl Barth. – Zü: Theologischer Verlag 1981. 42 S. = Theologische Studien CXXV.

Stock, Konrad: Anthropologie der Verheißung. Karl Barths Lehre vom Menschen als dogmat. Problem. – Mchn: Kaiser 1980. 261 S. = Beiträge zur evangelischen Theologie LXXXVI; kart. DM 42,– [Habil.-Schr., Tübingen]

Burggraeve, Roger: The ethical basis for a human society according to Emmanuel **Levinas**. – EThL LVII, 1981, 5–57.

Morley, John F.: Vatican diplomacy and the Jews during the **Holocaust 1939–1943**. – NY: KTAV Publ. House 1980. XVII, 327 p.; $ 20,–.

Malgeri, Francesco: La chiesa **italiana** e la guerra ‹**1940–45**›. – R: Ed. Studium 1980. 215 p. = Nuova Universale Studium XXXVI.

IV. Missionswissenschaft und -geschichte

André-Vincent, Philippe-I., OP: Bartolomé de **Las Casas**, prophète du Nouveau Monde. – P: Tallandier 1980. 281 p. = Figures de Proue; F 68,–.

Bergen, Jan P. van: Development and religion in **Tanzania**. Social soundings on Christian participation in rural transformation. – Madras, India: The Christian Literature Society; Lei: The Interuniversity Institute for Missiological and Ecumenical Research 1981. XVI, 336 p.

Ela, Jean-Marc / René Luneau, OP: Voici le temps des héritiers. Eglises d'Afrique et voies nouvelles. – P: Karthala 1981. 266 p. = Chrétiens en liberté; F 59,–.

Grulich, Rudolf: Der Beitrag der böhmischen Länder zur Weltmission des **17.** u. **18.** Jahrhunderts. – Königstein/Taunus: Institut f. Kirchengesch. v. Böhmen-Mähren-Schlesien 1981. 230 S. = Veröffentlichungen des Inst. f. Kirchengesch. v. Böhmen-Mähren-Schlesien. Reihe A: Monographien, Texteditionen VII.

Romero, Oscar: Assassiné avec les pauvres. – P: Ed. du Cerf 1981. 234 p. = L'évangile au XXe siècle; F 39,–.

Sacra Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli: Annuario **1980**. – R: Urbaniana University Press 1981. 411 p.

Wooding, Dan / Ray Barnett: Unter dem Folterpräsidenten. Tatsachenbericht über die Christenverfolgung in **Uganda** ‹Uganda Holocaust, 1980, dt.› – Liebenzell: Missionsverlag 1980. 260 S. = TELOS 2071; DM 19,80.

The Bible in Mission. – IRM LXX, 1981, 113–201.

Lunde, Einar: Sosialisme i Afrika og misjonen. – Norsk Tidskrift for Misjon XXXV, 1981, 77–91.

Meeking, Basil: The **Melbourne Conference.** Reflections and comments. – Verbum SVD XXII, 1981, 105–126.

Connor, John S., CM: Toward a trinitarian theology of mission. – Missiology (Pasadena, California) IX, 1981, 155–169.
The Universal Church and the local church. – The Japan Missionary Bulletin XXXV, 1981, 191–231.
Voies du salut dans le christianisme et les autres religions. – Studia Missionalia XXX, 1981, 1–375.
González Dorado, Antonio: Agentes religiosos y evangelizadores populares en **América Latina**. – Medellín. Teología y pastoral para América Latina (Medellín) VII, 1981, 5–22.
Lorscheider, Aloisio, OFM: Impulse aus Lateinamerika. – Graz: Styria 1981. 192 S.; DM 19,80.
Cazzaniga, Pino, PIME: Come i giapponesi hanno visto il Papa. – Mondo e Missione CX, 1981, 367–394.
Gómez, Felipe, SJ: **John Paul II** in the **Philippines**. – East Asian Pastoral Review (Manila) XVIII, 1981, 104–137.
Libre et sandiniste: le **Nicaragua**. – Vivant Univers. Revue de la promotion humaine et chrétienne dans le monde (Namur) n° 333, mai-juin 1981, 1–39.
Pérez Esquivel, Adolfo: Le Christ au poncho. Suivi de témoignages de luttes non-violentes en Amérique latine. – P: Le Centurion 1981. 151 p.
Pourraz, Robert: La force des pauvres. Communautés chrétiennes au Brésil. – P: Ed. du Cerf 1981. 240 p.; F 49,–.
Spae, Joseph, CICM: La Chine et l'Eglise: réconciliation? – P: Ed. du Cerf 1981. 204 p.; F 64,–.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Allen, Douglas, and Doeing, Dennis: Mircea **Eliade**. An annotated bibliography. – NY: Garland 1980. XXII, 262 p. = Garland reference library of humanities; $ 30,–.
Marino, Adrian: L'herméneutique de Mircea Eliade (Hermeneutica Lui Mircea Eliade, franz.) Trad. du Roumain par Jean Gouillard. – (P:) Gallimard (1981). 421 p. = Les essais CCXIV; F 155,–.
Crosby, Donald A.: Interpretive theories of **religion**. – The Hague, P, NY: Mouton Publ. (1981). XI, 335 p. = Religion and reason XX.
L'expérience de la **prière** dans les grandes religions. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve et Liège ‹22–23 Novembre 1978›. Éd. par Henri Limet et Julien Ries. – Louvain-la-Neuve: Centre d'Histoire des Religions 1980. 474 p. = Homo religiosus V; FB 830,–.
Thrower, James: The alternative tradition. Religion and the rejection of religion in the Ancient World. – The Hague, P, NY: Mouton Publ. (1980). 286 p. = Religion and society XVIII.
Begelsbacher-Fischer, Barbara L.: Untersuchungen zur Götterwelt des Alten Reiches im Spiegel der Privatgräber der IV. u. V. Dynasue. – Frb/S: Univ.-Verl.; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1981. 336 S. = Orbis biblicus et orientalis XXXVII. [Diss., Basel. Überarb.]
Hermsen, Edmund: Lebensbaumsymbolik im Alten Ägypten. Eine Untersuchung. Als Manuskript veröffentlicht. – Köln: Brill [in Komm.] 1981. XVI, 167 S. = Arbeitsmaterialien zur Religionsgeschichte V.
Watt, William Montgomery – Alford T. Welch: Der **Islam**. I: Mohammed und die Frühzeit, islamisches Recht, religiöses Leben. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer 1980. 371 S. = Die Religionen der Menschheit XXV; Gewebe DM 78,–.
Mysteria **Mithrae**. Atti del Seminario Intern. su 'La specificità storico-religiosa dei Misteri di Mithra, con particolare riferimento alle fonto documentarie di Roma e Ostia'. Roma e Ostia 28–31 marzo 1978. Pubblicati a cura di Ugo Bianchi. – R: Ed. dell'Ateneo & Bizzarri 1979. XXVII, 1005 p. = Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain XXIV; Lire 100 000.
Islam and the Medieval West. Aspects of intercultural relations. Papers presented at the Ninth Annual Conference of the Center for Medieval and Early Renaissance Studies, State University of New York at Binghamton. Ed. by Khalil I. Semaan. – Albany N. Y.: State University of New York Press (1980). XI, 172 p.
Bocking, Brian: **Neo-Confucian** spirituality and the Samurai ethic. – Religion X, 1980, 1–15; p. 16–30: Gillies, Francis: The **Bantu** concept of time; p. 31–40: Olson, Carl: The **Savia** mystic, self-sacrifice, and creativity; p. 41–59: King, Ursula: Who is the ideal karmayogin? The meaning of a Hindu religious symbol.
Karma and rebirth in classical Indian traditions. Wendy Doniger O'Flatherty, ed. – Berkeley, Los Angeles, Lo: Univ. of California Pr. (1980). XXV, 342 p.; $ 27,50.
Pérez-Remón, Joaquín: Self and non-self in early Buddhism. – The Hague, P, NY: Mouton Publ. (1980). XII, 412 p. = Religion and reason XXII. [Diss., Bombay]
Gonda, J[an:] **Vedic** ritual. The non-solemn rites. – Lei, Köln: Brill 1980. XIV, 516 p. = Handbuch der Orientalistik II, 4, 1; hfl 148,–.
Hill, Samuel S.: The South and the North in American religion. – Athens: The Univ. of Georgia Pr. (1980). XVI, 152 p. = Mercer University Lamar memorial lectures XXIII; $ 12,50.
Granet, Marcel: La religion des **Chinois**. – P: Éd. Imago (1980). XIII, 175 p. = Petite bibliothèque Payot CCCLXXXIV; F 19,–.

VI. Religionsphilosophie

Twersky, Isadore: Introduction to the Code of **Maimonides** ‹Mishneh Torah›. – NH (Conn.), Lo: Yale Univ. Press 1980. XVI, 641 p. = Yale Judaica Series XXII; $ 40,–.
Kelly, Charles J.: Some fallacies in the first movement of **Aquinas**' third way. – International journal for philosophy of religion XII, 1981, 39–54; p. 3–16: Maloney, J. Christopher: "God" is a term than which none greater can be used.
Schmidinger, Heinrich: **Kierkegaard** und **Fichte**. – Greg LXII, 1981, 499–542.
Virgoulay, René: **Blondel** et le modernisme. La philosophie de l'action et les sciences religieuses ‹1896–1913›. – P: Éd. du Cerf 1980. 577 p.; F 190,–.
Kowalczyk, Stanisław: Le rôle de la sixième voie de J. **Maritain** dans la philosophie moderne de Dieu. – DThom LXXXIII, 1980, 381–393.
Falkenstein, Matthias: Religion als philosophisches Problem. Studien zur Grundlegung der Frage nach der Wahrheit der Religion im religionsphilosophischen Denken von Heinrich **Scholz**. – Ffm, Bern: Lang 1981. VII, 232 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 160; sfr 55,– [Diss., Marburg]
Gamerro, Renzo: Romano **Guardini**, filosofo della religione. – Mil: Istituto Propaganda Libr. 1981. XXVIII, 389 p. = Fede e cultura.
Fenton, John Y.: Mystical experience as a bridge for cross-cultural philosophy of religion: A critique. – Journal of the American Academy of Religion XLIX, 1981, 51–76.
Martínez Gómez, Luis, SJ: Un siglo de filosofía católica. De la ancilaridad a la libertad. – EE LVI, 1981, 515–543.
Neidl, Walter M.: Christliche Philosophie – eine Absurdität? Antrittsvorlesung gehalten am 27. März 1979 an der Univ. Salzburg ‹1›. – Salzburg, Mchn: Pustet (1981). 48 S. = Salzburger Universitätsschriften LXX; brosch. DM 12,–.
Vattuone, Giuseppe: Il falso scientifico materialista alla base dell'ateismo moderno ‹aspetto scientifico›. – Diagnose dell'ateismo contemporaneo ... = Studia Urbania VIII, (R, Brescia 1980), 92–132.
Marxer, Fridolin: Die Infragestellung Gottes. Antwort auf die Provokation des Atheismus. – (Frb/S:) Imba Verl. (1980). 143 S. = Imba Impulse XV; DM 10,80.
Kaufman, Gordon D.: Constructing the concept of God. – NZSystTh XXIII, 1981, 29–56.
Battaglia, Anthony: The ontological argument one more time. – Horizons VII, 1980, 219–230.

VII. Fundamentaltheologie

Kolping, Adolf: Fundamentaltheologie. Bd. III: Die katholische Kirche als Sachwalterin der Offenbarung Gottes. Teil 1: Die geschichtlichen Anfänge der Kirche Christi. – Mstr: Regensberg (1981). XXV, 875 S.
Stobbe, Heinz Günther: **Hermeneutik** – ein ökumenisches Problem. Eine Kritik der kath. **Gadamer** Rezeption. – Zü, Köln: Benziger; Gü: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1981. XII, 278 S. = Ökumenische Theologie VIII; kart. DM 48,– [Diss., Münster. Gekürzt]
Coulson, John: Religion and imagination: 'in aid of a Grammar of Assent'. – Oxf: Clarendon Pr. 1981. 192 p.; £ 12,50.
Anderer, Emmeram Peter: Theologiesprache in Frankreich nach der soziozentrischen Wende. Versuch eines Neologismenwörterbuchs anhand der Zeitschr. „Lumière et vie" – Bd. I. II: Theol. Neologismenwörterbuch. – Wien: VWGÖ (1981). 160 S.; 454 S. = Dissertation der Universität Salzburg XV; öSch 480,–.
Biser, Eugen: Theologie im Stadium ihrer Selbstkorrektur. Gastvorlesung bei der Thomasfeier der Kath.-Theol. Fakultät der Univ. Salzburg am 5. März 1981. – Salzbg, Mchn: Pustet (1981). 21 S. = Salzburger Universitätsreden LXXI; brosch. DM 7,–.
Bartsch, Christian: **„Frühkatholizismus"** als Kategorie historisch-kritischer Theologie. Eine methodologische u. theologiegeschichtliche Untersuchung. – B: Selbstverl. Institut Kirchen und Judentum 1980. VII, 622, XLV S. = Studien zu jüdischem Volk und christlicher Gemeinde III; kart. DM 21,50.
Neufeld, Karl H., SJ: Frühkatholizismus – systematisch. – Greg LXII, 1981, 431–466.
Whitney, Barry L.: Divine immutability in Process philosophy and contemporary Thomism. – Horizons VII, 1980, 49–68.
Welker, Michael: Universalität Gottes und Relativität der Welt. Theologische Kosmologie im Dialog mit dem amerikanischen Prozeßdenken nach Whitehead. – (Neuk-Vluyn:) Neukirchener Verl. (des Erziehungsvereins 1981). XII, 256 S. = Neukirchener Beiträge zur systematischen Theologie I; DM 32,– [Habil.-Schrift, Tübingen]
Troconiz, L. M. Fz. de: Recurso al «**sensus fidei**» en la teología católica de **1950** a **1960**. – ScripVict XXVII, 1980, 142–183.
Sæbo, Magne: **Offenbarung** in der Geschichte und als Geschichte. – Studia theologica XXXV, 1981, 33–54.
Blanco, Arturo: La revelación como «locutio Dei». – Scripta theologica XIII, 1981, 9–62.
Schall, James V., SJ: Revelation, reason and politic. – Greg LXII, 1981, 349–366. 467–498.
Gervais, Pierre, SJ: Les énoncés de foi de l'Eglise aux prises avec la contingence de l'histoire selon Karl **Rahner**. – NRTh, A. CXIII = T. CIII, 1981, 481–511.
Aubert, J.-M.: Le magistère moral de l'Eglise. – La foi et les temps N. S. X, 1980, 311–333.
Dulles, Avery, SJ: Fundamental theology and the dynamics of **conversion**. – Thomist XLV, 1981, 175–193.

VIII. Dogmatik

Bühler, Pierre: Une dogmatique existentielle. – RThPh CXIII, 1981, 139–154.
Mut zur Theologie. Zur Dogmatik von Gerhard **Ebeling**. Tagung vom 16.–20. April 1980. Leitung: Udo Titgemeyer, Joachim Schmidt. – Loccum: Evang. Akademie Loccum (1980). I, 56 S. = Loccumer Protokolle 1980, 15.
Jäger, Alfred: Gott. 10 Thesen. – Tü: Mohr 1980. 160 S.; DM 26,–.
Manaranche, André: Des noms pour Dieu. – (P:) Fayard (1980). 318 p.; F 69,–.
Gisel, Pierre: La **création**. Essai sur la liberté et la nécessité, l'histoire

et la loi, l'homme, le mal et Dieu. – (Genève:) Labor et Fides (1980). 313 p. = Lieux théologiques II; sfr 29,–.

Gesché, Adolphe: Péché originel et culpabilité chrétienne. – La foi et le temps N. S. X, 1980, 568–586.

Jésus Christ. Fils de Dieu. [Par] Albert Dondeyne [e. a.] – Brux: Facultés Univ. Saint-Louis 1981. 242 p. = Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis XVIII; FB 550,–; [cont.:] p. 13–49: Dondeyne, Albert: Le malaise christologique contemporain; p. 51–114: Mouson, Jean: Genèse de la christologie dans le Nouveau Testament. De l'histoire de Jésus à la confession du Fils de Dieu; p. 115–146: Vergote, Antoine: Jésus de Nazareth sous le regard de la psychologie religieuse; p. 147–173: Renaud, Michel: Le problème christologique et la philosophie de la finitude; p. 175–216: Gesché, Adolphe: La confession christologique «Jésus, Fils de Dieu». Étude de théologie spéculative.

Corbin, Michel: L'inouï de Dieu. Six études christologiques. – (P:) Desclée [&] de Brouwer (1980). 364 p.; F 132,–.

Galot, Jean: Le Christ, foi et contestation. – (Chambray:) C. L. D. (1981). 247 p. = Le Caillou blanc III; F 63,50.

Margerie, Bertrand de: Les perfections du Dieu de Jésus Christ. – P: Éd. du Cerf 1981. 489 p.; F 126,–.

Marchesi, Giovanni: Gesù di Nazareth: tu chi sei? La coscienza filiale del Cristo. – CivCatt CXXXII, 1, 1981, 429–443.

Amigues, Maguy: Le chrétien devant le refus de la mort. Essai sur la **résurrection**. – P: Éd. du Cerf 1981. 286 p. = Cogitatio fidei CVII.

Nicolas, Marie-Joseph: Pour une théologie intégrale de la **rédemption**. – RThom, A. LXXXIX = T. LXXXI, 1981, 34–78.

Beek, A. van de: De menselijke persoon van Christus. Een onderzoek aangaande de gedachte van de anhypostasie van de menselijke natuur van Christus. – Nijkerk: Callenbach 1980. 260 blz.; hfl 39,50.

Gaboriau, Florent: Naître à Dieu. Questions sur le **baptême**. – P: FAC (1981). 124 p. = Théologie nouvelle; F 45,–.

Fernández, Pedro: El bautismo en el Espíritu Santo. Hermenéutica católica de la renovación carismática. – CTom, A. LXXII = T. CVIII, 1981, 277–326.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

M[a]cSweeney, William: Roman Catholicism. The search for relevance. – NY: St. Martin's Pr. (1980). XVI, 272 p.

Döpmann, Hans-Dieter: Die russische orthodoxe Kirche in Geschichte und Gegenwart. 2., überarb. Aufl. – B: Union-Verl. 1981. 389 S.

Rouleau, François: La grande épreuve de l'Eglise **russe**. – Istina XXVI, 1981, 7–20; p. 21–36: Emmanuel, Pierre: Solidarité des Eglises occidentales avec les Eglises de l'est.

Lenhardt, Pierre: Auftrag und Unmöglichkeit eines legitimen christlichen Zeugnisses gegenüber den Juden. Eine Untersuchung zum theologischen Stand des Verhältnisses von Kirche u. jüdischem Volk. (Aus dem Franz. übers. von Ursula Bohn.) – B: Selbstverl. Institut Kirche und Judentum 1980. IX, 140 S. = Studien zu jüdischem Volk und christlicher Gemeinde I.

Bouwen, Fr.: Ouverture du dialogue théologique entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe. – Parole d'Orient XXIX, 1979, 314–341.

Aalst, A. J. van der: De theologische dialoog tussen de orthodoxe en de katholieke kerk. – HCO XXXIII, 1981, 153–171.

Den Lutherske bekendelse i dag. Udgivet i anledning af den Augsburgske Bekendelses 450 års jubilaeum. Red. af Johannes Langhoff. – Århus: Aros 1980. 208 p.

Desseaux, Jacques-Élisée: Nouveau vocabulaire œcuménique. – P: Éd. du Cerf (1980). 139 p. = Dossiers libres; F 28,50.

Major studies and themes in the ecumenical movement, compiled by Ans J. van der Bent. – Geneva: World Council of Churches 1981. VII, 133 p.

Hryniewicz, Wacław: Ökumenische Rezeption und konfessionelle Identität. – UnSa XXXVI, 1981, 116–131; S. 132–148: Meyer, Harding: Ökumenische Dialoge auf Weltebene. Entstehung, Charakter, Ergebnisse.

Vismann, Dieter: Tagesordnungspunkt Ökumene. – (Han:) Lutherhaus-Verl. (1980). 140 S. = Top IV; kart. DM 9,60.

Einheit im Geist – Vielfalt in der Kirche. Bericht der VIII. Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen, 18.–25. Okt. 1979, Kreta. – (Genf: Konferenz Europäischer Kirchen 1980.) 351 S.; DM 14,–.

Faith and science in an unjust world. Report of the World Council of Churches' Conference on Faith, Science and the Future. Massachusetts Institute of Technology, Cambridge, USA, 12–24 July 1979. Vol. I: Plenary presentations. Ed. by Roger L. Shinn. II: Reports and recommendations. Ed. by Paul Abrecht. – Gen: World Council of Churches (1980). XIV, 392 p.; 214 p.; F 25,–.

Den Frieden tun. Die 3. Weltversammlung der Weltkonferenz der Religionen für den Frieden. Hrsg. von Maria Alberta Lücker. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1980). 142 S.; kart. DM 14,80.

Friedli, Richard: Frieden wagen. Ein Beitrag der Religionen zur Gewaltanalyse und zur Friedensarbeit. – Frb/S: Univ.-Verl. 1981. 252 S. = Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie XIV; sfr 29,–.

Lorenzen, Thorwald: Baptists and ecumenicity with special reference to baptism. – EcumRev XXXII, 1980, 257–272.

X. Moraltheologie

Perini, G., CM: Temi e problemi di una teologia morale «alla luce del Concilio». – DThom LXXXIII, 1980, 140–164.

Schlögel, Herbert, OP: Kirche und sittliches Handeln. Zur Ekklesiologie in der Grundlagendiskussion der deutschsprachigen katholischen Moraltheologie seit der Jahrhundertwende. – Mz: Matthias-Grünewald-Verl. (1981). XXVII, 261 S. = Walberberger Studien. Theologische Reihe XI; Lw. DM 42,–. [Diss., Bonn]

Hare, R. M.: Moral thinking. Its levels, method, and point. – Oxf: Oxford Univ. Press 1981. 220 p.; £ 11,–.

Maren-Grisebach, Manon: Stellung beziehen. Einführung in ethische Probleme. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1981). 112 S.

Ceccarini, Luigi: La morale come chiesa. Ricerca di una fondazione ontologica. – Nap: d'Auria 1980. XIX, 224 p. = Historia salutis. Serie teologica VI; Lire 12 000.

Roth, Robert J., SJ: Moral obligation and God. – NewSchol LIV, 1980, 265–278; p. 279–304: Burch, Robert: Objective values and the divine command theory of morality.

Frey, Christofer: Zum Thema der Vernunft in der evangelischen Ethik. – ZevE XXV, 1981, 197–217.

Furger, Franz: Geschichtlichkeit und Verbindlichkeit sittlicher Normen. – Studia moralia XVIII, 1980, 269–297.

La loi dans l'éthique chrétienne. [Par] Morand Kleiber [e. a.] – Brux: Facultés Univ. Saint-Louis 1981. 254 p. = Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis XIX; FB 550,–; [cont.:] p. 11–38: Kleiber, M.: Le concept de loi et la place de la loi dans l'éthique; p. 39–85: Kerckhove, Michel van de: Le problème des fondements éthiques de la norme juridique et la crise du principe de légalité; p. 87–110: Remy, Jean: Valeurs, normes et légitimité: point de vue sociologique; p. 111–138: Bogaert, Pierre-Maurice: Signification et rôle de la loi dans l'Ancien Testament; p. 139–184: Giblet, Jean: La loi du Christ; p. 185–207: Florence, Jean: Le désir de la loi; p. 209–250: Weber, Philippe: La loi et vie chrétienne.

Wohlman, Avital: Amour du bien propre et amour de soi dans la doctrine thomiste de l'**amour**. – RThom, A. LXXXIX = T. LXXXI, 1981, 204–234.

Bleske, Elisabeth: Konfliktfeld **Ehe** und christliche Ethik. Mit einem Vorw. von Anita Mandel. – Mchn: Kösel-Verl. (1981). 301 S.; DM 48,–.

Atomwaffen und Ethik. Der deutsche Protestantismus und die atomare Aufrüstung 1954–1961. Dokumente u. Kommentare. Hrsg. von Christian Walther unter Mitarb. von Wolf Werner Rausch [u. a.] – (Mchn:) Kaiser (1981). 186 S. = Studienbücher zur kirchlichen Zeitgeschichte III; kart. DM 25,–.

Thielicke, Helmut: Leben mit dem Tod. – Tü: Mohr 1980. XI, 346 S.

Schmalenberg, Erich: Tötende Gewalt. Ein theol.-ethische Studie. – Ffm, Bern: Lang 1981. 312 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 167; brosch. sfr 56,–.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Trenner, Florian: Der heilige **Florian**. – Rgb: Pustet (1981). 144 S., zahlr. Abb. im Text, 22 Taf. im Text; DM 19,80.

Voguée, Adalbert de: Saint **Benoît**, sa vie et sa règle. Études choisies. – (Bégrolles-en-Mauges ‹Maine-&-Loire›: Abbaye de Bellefontaine 1981.) 236 p. = Collection "Spiritualité orientale et vie monastique" XII; F 172,–.

Kleiner, Sighard: Dans l'unité du Saint-Esprit. Entretiens spirituels sur la Règle de St. Benoît. – P: Téqui (1980). 259 p.; F 48,–.

Waddell, Chrysogonus, OCSO: Simplicity and ordinariness: The climate of early Cistercian hagiography. – Simplicity and ordinariness..., Kalamazoo 1980, 1–47; p. 48–67: Bell, David N.: Contemplation and mystical experience in the Libellus de contemplatione of Master **Hildebrand**.

Laba Lajar, Leo: "Franciscus vir Dei". Indagine analitico-teologica sulla figura di S. Francesco come "uomo-di-Dio" in S. **Bonaventura**, nel contesto dell'agiografia precedente. – R: Pont. Athenaeum Antonianum 1980. 248 p. = Studia Antoniana XXV; Lire 7 000.

Meister **Eckhart** heute. Beiträge von Karl Albert [u. a.] – Hrsg. von Wolfgang Böhme. – (Karlsr: Selbstverl. Böhme 1980). 109 S. = Herrenalber Texte XX.

Das **„Einig Ein"**. Studien zu Theorie und Sprache der deutschen Mystik. Hrsg. von Alois M. Haas u. Heinrich Stirnimann. Mit Beitr. von J. Boeckmans [u. a.] – Frb/S: Univ.-Verl. 1980. 454 S. = Dokimion. Neue Schriftenreihe zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie VI; sfr 65,–; [enth.:] S. 11–61: Mieth, Dietmar: Meister **Eckhart**: Authentische Erfahrung als Einheit von Denken, Sein und Leben; S. 63–86: Brunner, Fernand: Le mysticisme de Maître Eckhart. Étude comparative; S. 87–107: Friedli, Richard: Der „Große Tod" und das „Große Mitleid". Kulturanthropologische Bemerkungen zur Übersetzungsproblematik im Gespräch über Eckhart zwischen Christen und japanischen Buddhisten; S. 109–166: Malte Fues, Wolfram: Unio inquantum spes: Meister Eckhart bei Ernst Bloch; S. 167–207: Gnädinger, Louise: Der Abgrund ruft dem Abgrund. **Taulers** Predigt Beati oculi (V 45); S. 209–280: Stirnimann, Heinrich: Mystik und Metaphorik. Zu **Seuses** Dialog; S. 281–367: Michel, Paul: Heinrich Seuse als Diener des göttlichen Wortes. Persuasive Strategien bei der Verwendung von Bibelzitaten im Dienste seiner pastoralen Aufgaben; S. 369–415: Haas, Alois M.: Die „Theologia Deutsch." Konstitution eines mystologischen Texts; S. 417–443: Boeckmans, Jef: Mystik als Bewußtseinsprozeß und als Gemeinschaft der Liebe. Zum Problem der natürlichen Mystik bei **Ruusbroec**.

Huot de Longchamp, Max: La croissance intensive de l'expérience mystique: blessure et brûlure chez Saint **Jean de la Croix**. – Carmelus XXVIII, 1981, 16–67.

Utz, Hans J.: Wallfahrten im Bistum **Regensburg**. – Zü: Schnell & Steiner (1981). 280 S., zahlr. Taf. im Text; DM 26,–.

Hoornaert, P.: The contemplative aspiration. A study of the prayer theology of **Tomás de Jesús** ‹1568–1627›. – EThL LVI, 1980, 339–376.

Ménard, Michèle: Une histoire des mentalités religieuses aux **XVII**e et **XVIII**e siècles. Mille retables de l'ancien diocèse du **Mans**. Préface de Pierre Chaunu. – (P:) Beauchesne (1980). 467 p., 51 fig., 30 cartes; F 270,– [Diss., Paris-Sorbonne]

Laroche, Michel-Philippe: Théotokos. Marie, Mère de Dieu dans

l'expérience spirituelle de l'Église Orthodoxe. – (Sisteron:) Éd. Présence (1981). = Le Soleil dans le Cœur XVIII; F 43,20.

Saward, John: Perfect fools. Folly for Christ's sake in Catholic and Orthodox spirituality. – Oxf [e. a.:] Oxford Univ. Press 1980. XII, 247 p.

Earle, William: Mystical reason. – Chic: Regnery Gateway (1980). XV, 203 p.

Boden, Liselotte M. – Hubert Fein – Alois Staudt: Meditieren – sich entfalten. – Limburg: Lahn-Verl. (1980). 150 S.; kart. DM 16,80.

Bouhours, Fernand: Soyez mes témoins. Une expérience spirituelle. Préface de Joseph Thomas. – P, Frb/S: Ed. Saint-Paul (1980). 173 p.

Barth, Hans-Martin: Wohin – Woher mein Ruf? Zur Theologie des **Bittgebets**. – (Mchn:) Kaiser (1981). 260 S.; kart. DM 32,–.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Poulat, Émile: Une église ébranlée. Changement, conflit et continuité de Pie XII à Jean-Paul II. – (Tourn:) Casterman 1980. 303 p. = Religion et sociétés; F 89,–.

Séguy, Jean: Christianisme et société. Introduction à la sociologie de Ernst **Troeltsch**. – P: Éd. du Cerf 1980. 334 p. = Sciences humaines et religions; F 95,–.

Brattinga, Teija: Theologie van het socialisme. Een studie over het religieus socialisme met name de theorie van het religieus socialisme zoals die is ontwikkeld door Paul **Tillich**. – Bolsward: Witte 1980. XVI, 356 blz.; hfl 49,50.

Dives in misericordia. Commento all'Enciclica **Paolo II** a cura di José Saraiva Martins. – (Bresc:) Paideia (1981). 518 p. = Studia Urbaniana XIII; Lire 18 000.

Bandera, Armando: Justicia, amor, misericordia. Reflexiones sobra la encíclica "Dives in misericordia". – CTom, A. LXXII = T. CVIII, 1981, 209–238.

Lener, Salvatore, SJ: Giustizia, carità e misericordia. Per un'analisi correlativa delle tre idee. – CivCatt CXXII, 2, 1981, 338–357.

Cottier, Georges, OP: Signification chrétienne de la sécularisation. – Nova et vetera LVI, 1981, 14–35.

Daubercies, P.: Égalité et droits de l'homme. – RThL XII, 1981, 187–211.

Scheuner, Ulrich: Ökumenische Zusammenarbeit in Fragen der christlichen Sozialethik. – OekRu XXX, 1981, 234–259; S. 260–274: Navarrete, Urbano, SJ: Soziales Handeln der Kirchen.

Weber, Wilhelm: La realización de lo cristiano en una sociedad pluralista. – Etica y teología ante la crisis contemporánea. I Simposio internacional de teología . . ., Pampl 1980, 451–473; p. 475–490: Stallmach, Josef: Emancipación: realidad y utopía; p. 491–500: Illanes, José Luis: Verdad y convivencia cívica; p. 501–507: Strobl, Wolfgang: Etica, ideologías y metafísica transcendental; p. 567–580: Saranyana, José Ignacio: Significación teológica del crecimiento demográfico; p. 581–590: Aranda, Antonio: Crisis contemporánea y pérdida del sentido del pecado. ‹Reflexiones a partir de la Encíclica «Redemptor Hominis»›; p. 591–595: Messner, Johannes: Derechos humanos y ética.

Femmes dans la société et dans l'église. Des femmes s'adressent aux évêques, des évêques réfléchissent et s'expriment. – P: Éd. du Cerf (1980). 134 p. = Dossiers libres; F 25,60.

Freizeit und Arbeit. Gesellschaftliche Bedingungen und theologische Aspekte. Hrsg. von Paul Guntermann u. Hans-Georg Pust. – (Gelnhausen:) Burckhardthaus-Laetare Verlag; (W:) Echter Verlag (1980). 138 S., 4 Tab. im Text; kart. DM 12,80.

Religions, pouvoir, rapports sociaux. – P: [Société d'Éd.] 'Les Belles Lettres' (1980). 256 p. = Annales littéraires de l'Université de Besançon CCXXXVII = Centre de Recherches d'Histoire Ancienne XXXII; F 140,–.

Herr, Theodor: Soziale Marktwirtschaft oder laboristische Ordnung. Der Standort der katholischen Soziallehre. – ThGl LXXII, 1981, 35–48; S. 49–62: Ermecke, Gustav: Kirche – Naturrecht – Christliche Gesellschaftslehre und deren Beitrag zur Überwindung der Krise des Rechtspositivismus nach dem Zweiten Weltkrieg.

XIII. Kirchenrecht

Proceedings of the Fifth International Congress of Mediaeval Canon Law, Salamanca, 21–25 Sept. 1976 (Ed.:) S. Kuttner and K. Pannington. – CdV: Biblioteca Apostolica Vaticana 1980. XXX, 588 p. = Monumenta Iuris Canonici. Ser. C: Subsidia VI; $ 72,50.

Holmes, P. J.: Elisabethan casuistry. – [Lo:] Catholic Record Soc. 1981. 130 p. = Catholic record Society publications. ‹Records series› LXVII.

Bertagna, Bruno: Santa Sede ed Organizzazioni Internazionali. – MonEccl Series XVI, Vol. CVI, 1981, 250–286.

Aznar, Federico R.: La nueva concepción global de la Curia diocesana en el Concilio Vaticano II. – RED XXXVI, 1981, 419–447.

Oliveri, Mario: The representatives. The real nature and function of **papal legates**. Pref.: Giovanni Benellii. Postscript: Salvatore Pappalardo. – Gerrard Cross: Van Duren 1980. 192 p.

Parisella, Innocentius: De aequitate doctrinae et praxis in iurisprudentia rotali. – PRMCLit LXIX, 1980, 375–398.

Coriden, James A.: Law in service to the People of God. – Jurist XLI, 1981, 1–20; p. 59–80: Huels, John M., OSM: Another look at lay jurisdiction.

Schmitz, Heribert: Pfarrer und Gemeinde. – AkKR CXLVIII, 1980, 48–71.

Barberini, Giovanni: Appunti e riflessioni sull'applicazione del principio di sussidiaretà nell'ordinamento della Chiesa. – EJC XXXVI, 1980, 329–361.

Zalba, Marcelino, SJ: De sacerdotalis caelibatus dispensatione normae hodiernae. – PRMCLit LXX, 1981, 237–256.

Müller, Hubert: Der **Bischof** als erstberufener Spender des **Firmsakramentes**. – Der Dienst für den Menschen in Theologie und Verkündigung. Festschrift für Alois Brems, Rgb (1981), 313–327.

Boekholt, Peter: Das Geheimnis der Eucharistie in der kirchlichen Rechtsordnung. Grundriß der partikularen Gesetzgebung für die Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. – R: LAS (1981). 193 S. = Biblioteca di scienze religiose XXXVI; Lire 15 500.

Turowski, Leopold: Ein Rechtsinstitut im Umbruch. Das neue Ehe- und Familienrecht in katholischer Sicht. – Ffm: Knecht 1981. 256 S. = Familie in Kirche, Gesellschaft und Staat; kart. DM 34,–.

Mendonça, Augustine: Antisocial personality and nullity of marriage. – Studia canonica XV, 1981, 45–72; p. 73–86: Bernhard, Jean: L'évolution de la jurisprudence matrimoniale. Le point de vue d'un canoniste; p. 87–134: Beyer, Jean, SJ: Le deuxième projet de droit pour la vie consacrée; p. 135–198: Green, Thomas J.: Penal law revisited: The revision of the penal law schema; p. 199–139: Zusy, James B., OP: Matrimonial consent and immaturity; p. 249–262: Lapointe, Eugène, OMI: Understanding Christian marriage in a culturally changing Lesotho; p. 263–283: Cunningham, Richard G.: Marriage and the nescient Catholic: questions of faith and sacrament.

Aubert, Jean-Marie: Couple et corps social. – RDC XXXVII, 1981, 150–163.

Janssen, Albert: Historisch-kritische Theologie und evangelisches Kirchenrecht. Zur kirchenrechtlichen Bedeutung der Theologie Gerhard **Ebelings**. – ZevKR XXVI, 1981, 1–50.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Hennig, Gerhard: Stärkt die Seelen! Grundlinien evang. Seelsorge und Seelsorgeausbildung. – Stu: Calwer Verl. 1981. 62 S. = Calwer Paperback; kart. DM 8,50.

Horstmann, Johannes: „Auswahlchrist" oder „Mündiger Christ"? Zur Rezeption soziologischer Begriffe in der Praktischen Theologie. – ThGl LXXII, 1981, 75–89.

Corbett, J(ack) Elliott – Elizabeth S. Smith: Becoming a prophetic community. – Atlanta, Georgia: Knox Press (1980). 200 p.; $ 7,95.

Ratzmann, Wolfgang: Missionarische Gemeinde. Ökumenische Impulse für Strukturreformen. – B: Evang. Verl.-Anst. (1980). 257 S. = Theologische Arbeiten XXXIX.

Kirche in der Stadt. Erfahrungen, Experimente, Modelle in europäischen Großstädten. Hrsg. von Michael Göpfert und Christian Modehn. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1981). 160 S. = Kohlhammer Urban-Taschenbücher. T-Reihe 652; kart. DM 18,–.

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

Seitz, Manfred: Elementare Verkündigung und veränderte Gemeinde. Ein pastoraltheologischer Beitrag zur Evangelisierung der Kirche. – Das Wort, das weiterwirkt. Aufsätze zur praktischen Theologie in memoriam Kurt Frör, (Mchn 1981), 98–107; S. 108–121: Joest, Wilfried: Thesen zur Problematik der Vermittlung in der Theologie; S. 134–149: Gräßmann, Frithjof: Was ist Gottesdienst? Eine praktisch-theologische Problemanzeige; S. 150–166: Krusche, Peter: Die **Taufe** in der Volkskirche; S. 169–178: Stollberg, Dietrich: Abschied vom Pathos der Veränderung. Gruppendynamik, Psychoanalyse und Theologie – Anspruch und Wirklichkeit; S. 179–187: Frör, Peter: Die Unfähigkeit zu leiden – ein seelsorgerliches Problem; S. 188–196: Frör, Hans: Krisenseelsorge; S. 202–220: Barth, Hans-Martin: Seelsorge als Sakrament. Ein Beitrag zur Begegnung von Gesprächstherapie und christlicher Tradition; S. 221–236: Riess, Richard: Heilung und Heil. Zu einem exemplarischen Thema im Verhältnis von Theologie und Humanwissenschaften.

Platt, Nancy Van Dyke: Pastoral care to the cancer patient. Foreword: Christian A. Hovde. – Springfield, Illinois: Thomas Publ. (1980). XIII, 84 p.

Faber, Heije: De zeilen strijken. Over het ouder worden. Een pastoraal-psychologische visie op ouder worden in onze samenleving. – Hilv: Gooi en Sticht (1980). 144 blz.; hfl 21,90.

Brovelli, Franco: Contributo per una pastorale dei **sacramenti**. – Orientamenti pastorali N. S. n° 11/12, 1980, 8–39.

Huijser, Ph(ilip) J(acob): **Biecht** en private zondebelijdenis. Een onderwerp uit de christelijke zielszorg. Met een voorwoord van T. Brienen. – Kampen: Kok 1980. 300 blz.; hfl 49,–.

Hübinger, Willi: Der Jugend eine Chance. Aspekte kirchlicher **Jugendarbeit**. – Limburg: Lahn-Verl. (1981). 127 S. = Offene Gemeinde XXXIV; kart. DM 14,80.

Weder, Dölf: Christliche Jugendarbeit (– was ist das)? Eine empirische praktisch-theolog. Studie am Beispiel von 12 Jugendlagern des CVJM/F in der deutschsprachigen Schweiz. – (St. Gallen:) Schweizer. CVJM-Verl. St. Gallen (1980). 439 S.; sfr 46,80.

Kaufmann, Hans Bernhard: Kindsein als Modell des Menschseins – Seine Bedeutung für das Generationenverhältnis. – Das Wort, das weiterwirkt. Aufsätze zur praktischen Theologie in memoriam Kurt Frör, (Mchn 1981), 21–32; S. 33–41: Moritzen, Niels-Peter: Projektionen und Projekte. Ein menschliches Bild der fremden Länder als Aufgabe christlicher Erziehung; S. 48–57: Adam, Gottfried: Religionspädagogik als kritisch-konstruktive Theorie; S. 58–70: Sturm, Wilhelm: Lebensfragen im Religionsunterricht. Die Lebenskunde der zwanziger Jahre als Vorstufe des problem-orientierten Unterrichts; S. 71–83: Fraas, Hans-Jürgen: Didaktik des Religionsunterrichts unter wirkungsgeschichtlichem Aspekt.

Gillet, Marcel: Formateurs de jeunes. Pour une catéchèse efficace. – P: Téqui (1980). 258 p.; F 48,–.

Wehrle, Paul: Die Bedeutung des Symbols für die religiöse Erziehung. – Mchn: Minerva-Publikation 1980. 40 S. = Eichstätter Hochschulreden XXII; geh. DM 6,80.

Das Religionsbuch der Zukunft. Ein Schulbuch-Symposion – zu-

gleich eine bunte Collection für Lehrer u. Schulbuchmacher mit Beitr. von Pädagogen u. Theologen aus 6 europ. Ländern. Erarb. von Herbert Schultze [u. a.] im Auftr. des Comenius-Instituts, Münster/Westf., u. des Religionspädagogischen Studienzentrums Kronberg/Ts. – Stu: Metzler (1980). 108 S.; kart. DM 19,80.

Saller, Margot: Religionsdidaktik im Primarbereich. Theologische und pädagogische Perspektiven der Grundschulreform. – Mchn: Kösel-Verl. (1980). 180 S.; kart. DM 28,– [Diss., Wien]

Langer, Wolfgang – Barbara Ott – Jürgen Werbick: Sittliche Erziehung im Religionsunterricht. Die Vorträge des religionspädagogischen Kurses 1978 im Cassianeum Donauwörth. – Dnwth: Auer (1980). 63 S.; kart. DM 8,80.

XV. Liturgiewissenschaft

Le Christ dans la liturgie. Conférences Saint-Serge, XXVII[e] Semaine d'Études Liturgiques, Paris, 24–28 juin 1980; éditées par A(chille) M. Triacca et A. Pistoia. [Par] C[onstantin] Andronikof [e. a.]. – R: C(entro) L(iturgico) V(incenziano) Ed. Liturgiche 1981. 376 p. = Bibliotheca "Ephemerides liturgicae". Subsidia XX; Lire 20 000; [cont.:] p. 13–25: Andronikof, C.: Le Dieu-homme dans la liturgie de la **Transfiguration** et de l'**Ascension**; p. 27–35: Bobrinskoy, Boris: Comment le **Christ** et le **Saint Esprit** se situent-ils l'un par rapport à l'autre dans la liturgie?; p. 37–47: Cazelles, Henri: Le **Messie** dans l'Ancien Testament; p. 49–63: Dalmais, I.-H.: Le Christ dans les liturgies syriennes orientales et occidentales; p. 65–83: Gerhards, Albert: Le phénomène du Sanctus adressé au Christ. Son origine, sa signification et sa persistance dans les **anaphores** de l'Eglise d'**Orient**; p. 85–104: Hruby, Kurt: Le **Messie** dans la liturgie **juive**; p. 105–129: Kniazeff, Alexis: La passion du Christ et le jugement de ce monde ‹Jean 12,31› d'après les lectures bibliques de la Semaine Sainte byzantine; p. 131–142: Koulomzine, Nicolas: La prière du Christ au Père; p. 143–149: Neunheuser, B.: Les fêtes de l'année liturgique: fêtes du Christ? ‹Comment expliquer l'absence de fêtes du Père?›; p. 151–167: Ossorguine, Nicolas: La Résurrection du Christ en tant que victoire définitive sur la mort à travers le septième jour, d'après la liturgie orthodoxe; p. 169–178: Raffin, Pierre: La fête de Noël, fête de l'événement ou fête d'idée?; p. 179–201: Renoux, Charles: Le Christ dans quelques textes du rite **arménien**; p. 203–215: Rordorf, Willy: La liturgie et le problème du «**Filioque**»; p. 217–243: Rose, André: Versets psalmiques de Pâques et de l'Ascension; p. 245–260: Theodorou, Evangelos: Le Christ dans le cycle des fêtes de l'Eglise orthodoxe; p. 261–303: Triacca, Achille M.: «Christoprosopographie». Frontière entre la christologie et la christianologie selon les sources liturgiques occidentales (De la méthode à la théologie liturgique); p. 305–330: Webb, Douglas: Le Christ dans la liturgie baptismale de l'**Eglise nestorienne**; p. 331–343: Westphal, Gaston: Le Christ dans la récente liturgie romande des temps de fête et dans le nouveau recueil «Nos coeurs te chantent» à l'usage des Eglises **protestantes** de France; p. 345–361: Zellweger, Eberhard: Les fêtes du Christ dans l'année liturgique des Eglises réformées de Suisse Alémanique; p. 363–376: Žužek, Roman: Christologie et sotériologie de la prière de l'Hymne des **Chérubins**.

Truzzi, Carlo: La liturgia di **Verona** al tempo di San **Zeno** ‹ca. 360–380›. Riti, usanze, teologia. – Studia Patavina XXVII, 1980, 539–564.

Dinet, Dominique: Les ordinations sacerdotales dans les diocèses d'**Auxerre**, **Langres** et **Dijon** ‹**XVII**[e]–**XVIII**[e] siècles›. – Revue d'histoire de l'Eglise de France LXI, 1980, 211–242.

Probst, Manfred: Der Ritus der **Kindertaufe**. Die Reformversuche der katholischen Aufklärung des deutschen Sprachbereiches. Mit einer Bibliographie der gedruckten Ritualien des dt. Sprachbereichs von 1700–1960. – Tr: Paulinus-Verl. 1981. 310 S. = Trierer theologische Studien XXXIX; kart. DM 48,–.

Jounel, Pierre: Les sources liturgiques anciennes et les missels français du XVIII[e] siècle. – Notitiae XVII, 1981, 122–137.

Maas-Ewerd, Theodor: Die Krise der liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich. Studien zu den Auseinandersetzungen um die „**liturg. Frage**" von **1939** bis **1944**. – Rgb: Pustet 1981. 728 S. = Studien zur Pastoraltheologie III; kart. DM 98,–.

Botte, Bernard, OSB: Vatican II et le renouveau liturgique. – QuestLit LXXII, 1981, 113–134.

Lukken, G(erard): De onvervangbare weg van de liturgie. – Hilv: Gooi en Sticht (1980). 166 blz.; hfl 25,–.

Hesbert, René-Jean: Le **graduel**, chant responsorial. – ELit XCV, 1981, 316–350.

Seasoltz, R. Kevin: Monastery and Eucharist: Some American observations. – Worship LIV, 1981, 512–540.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Klaus Berger, Schw.-Hall-Str. 6, 6901 Gaiberg; Prof. DDr. Carsten Colpe, Schützallee 112, 1000 Berlin 37; Katharina Elliger, Burgholzweg 147, 7400 Tübingen; Prof. Dr. Antonellus Elsässer, Pfalzpaint 66, 8831 Walting; Prof. DDr. Dieter Emeis, Gut Leye, 4500 Osnabrück-Atter; Prof. Dr. Josef Ernst, Kamp 6, 4790 Paderborn; Prof. Dr. Josef Finkenzeller, Neideckstr. 45, 8000 München 60; Prof. Dr. Hayo Gerdes (†), Zeppelinring 127 a, 2300 Kiel 14; Prof. Dr. Wilhelm Gessel, Alter Postweg 120, 8900 Augsburg; Dr. Oda Hagemeyer OSB, Postfach 51 27, 3472 Beverungen; Prof. Dr. Ludwig Hödl, Roomersheide 38, 4630 Bochum-Weitmar; Dr. habil. Immenkötter, Filzstr. 2, 8085 Geltendorf 2; Prof. Dr. Reiner Kaczynski, Prof.-Huber-Platz 1, 8000 München 22; Prof. Dr. Philipp Kaiser, An der Leiten 26, 8831 Dollnstein 2; Prof. DDr. Friedrich Kienecker, Auf der Natte 15, 4791 Wewer; Prof. Dr. Wilhelm Kohl, Uferstr. 12, 4400 Münster; Prof. Dr. Andreas Lindt, Burgerstr. 16, CH-3063 Ittingen; Prof. Dr. Joseph Listl SJ, Lennéstr. 15, 5300 Bonn 1; Dr. Venício Marcolino, Universität Tübingen, Sonderforschungsbereich 8, 7400 Tübingen; Prof. Dr. Dieter Metzler, Zeppelinstr. 9, 4400 Münster; Prof. Dr. Franz Mußner, Domplatz 8, 8390 Passau; Prof. Dr. Heribert Raab, Cité Beauséjour 29, CH-1700 Givisiez; Prof. Dr. Wolfgang Reinhard, Memminger Str. 6, 8900 Augsburg; Dr. Johannes Reiter, Universität Mainz, Postfach 39 80, 6500 Mainz; Dr. Elmar Salmann OSB, Abtei Gerleve, 4425 Billerbeck; Prof. Dr. Josef Scharbert, Pählstr. 7, 8000 München 70; Prof. Dr. Helmut Schnizer, Feuerbachgasse 10, A-8020 Graz; Prof. Dr. Hermann Steinkamp, Geistkamp 40, 4400 Münster; Dr. Maria Barbara von Stritzky, Woldemei 10, 4780 Lippstadt; DDr. Klaus Thomas DD., Glockenstr. 17, 1000 Berlin 37; Dr. Emil Valasek, Mühlenweg 38, 4408 Dülmen; Prof. Dr. Hansjürgen Verweyen, Kaarmannweg 20, 4300 Essen 16; Prof. Dr. Harald Wagner, Eichendorffstr. 18, 3554 Gladenbach; Prof. DDr. Paul M. Zulehner, Domplatz 5, 8890 Passau.

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

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

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

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

ISSN 0040-568X

Diesem Heft liegt der Prospekt ‚Die Reformation in Westfalen' bei (Verlag Aschendorff Münster)