476 Bur
F

THEOLOGISCHE REVUE

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

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

Nummer 6 **1981** **77. Jahrgang**

Hans Jörg Urban: Confessio Augustana und Confutatio . . . . . Sp. 441

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 457

J. Coppens: La Relève apocalyptique de Messianisme royal (N. Füglister)

H.-P. Stähli: Knabe-Jüngling-Knecht (H. F. Fuhs)

Fuhs, H. F.: Sehen und Schauen (J. Scharbert)

W. H. Brownlee: The Midrash Pesher of Habakkuk (J. Maier)

A. Vanhoye: Prêtre anciens, prêtre nouveau selon le Nouveau Testament (K. H. Schelkle)

H. Schlier: Der Geist und die Kirche (W. Radl)

B. Holmberg: Paul and Power (G. Dautzenberg)

F. Laub: Bekenntnis und Auslegung (C. Spicq O.P.)

R. Pesch: Die Echtheit des Glaubens (K. H. Schelkle)

H. W. Günther: Der Nah- und Enderwartungshorizont in der Apokalypse des heiligen Johannes (H. Kraft)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 471

F. Hampl: Geschichte als kritische Wissenschaft (H. R. Seeliger)

Historische Kritik in der Theologie. Hrsg. von G. Schwaiger (K. H. Neufeld)

J. Daniélou: Les Origines du Christianisme Latin (H. Kraft)

Origenes: Vier Bücher von den Prinzipien. Hrsg. von H. Görgemanns und H. Karpp (W. Gessel)

M. P. Steppat: Die Schola von Cassiciacum: Augustins „De Ordine" (C. Mayer)

F. Heinzer: Gottes Sohn als Mensch (K.-H. Uthemann)

Gregorii Ariminensis. Tomus IV, V, VI. Hrsg. von A. D. Trapp und V. Marcolino (W. Dettloff)

C. Zrenner: Die Berichte der europäischen Jerusalempilger (H. Eising †)

K. A. Fink: Papsttum und Kirche im abendländischen Mittelalter (E. Iserloh)

Johannes Eck: Enchiridion locorum communium adversus Lutherum et alois hostes ecclesiae. Hrsg. von P. Fraenkel (G. Seebaß) Johannes Eck: Enchiridion. Hrsg. von E. Iserloh (G. Seebaß)

G. Haendler: Amt und Gemeinde bei Luther im Kontext der Kirchengeschichte (J. Aarts)

F. Brosché: Luther on Predestination (H. McSorley)

H. Schützeichel: Katholische Calvin-Studien (A. Ganoczy)

R. Stauffer: Interprètes de la Bible (A. Ganoczy)

E. Chr. Suttner: Beiträge zur Kirchengeschichte Rumäniens (G. Adriányi)

P. Walter: Die Frage der Glaubensbegründung aus innerer Erfahrung auf dem I. Vatikanum (H. Wagner)

Dogmatik, Fundamentaltheologie . . Sp. 498

J. J. Ryan: The Nature, Strukture and Function of the Church in William of Ockham (B. Hallensleben)

H. Stickelberger: Ipsa assumptione creatur (J. Galot)

B. Krause: Leiden Gottes – Leiden des Menschen (R. Schlüter)

G. L. Müller: Für andere da (E. Feil)

W. Kern: Disput um Jesus und um Kirche (H. Wagner)

F.-X. Kaufmann: Kirche begreifen (K. Forster)

Pastoraltheologie, Missionswissenschaft Sp. 509

J. Lange: Ehe- und Familienpastoral heute (H. Gauly)

W. Bühlmann: Missionsprozeß in Addis Abeba (W. Promper)

Habilitationen und Promotionen im akademischen Jahr 1980/81 . . . . Sp. 511

Theologische Bibliographie . . . . . Sp. 515

Confessio Augustana und Confutatio

von Hans Jörg Urban, Paderborn

Der vorliegende Bd dokumentiert lückenlos (einschließlich Diskussionen) das Internationale Symposion, das die Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum anläßlich des 450. Jubiläums der Confessio Augustana veranstaltet hat (Augsburg 3.–7. September 1979). Das 700seitige Werk weist aus, daß dieses Symposion wohl das bedeutendste wissenschaftliche Unternehmen im Umkreis des CA-Jubiläums war. Ihm kann man lediglich den Gemeinsamen Kommentar zur Seite stellen.[2] Dem kritischen Urteil von H. Grote kann jedenfalls zugestimmt werden: „Der Band ist zu einem Kompendium des gegenwärtigen Forschungs-, Wissens- und Gesprächsstandes in Sachen Reformation geworden ..."[3] Das bestätigt auch der Überblick über das umfangreiche Inhaltsverzeichnis, das man in vier Hauptteile aufgliedern kann. Nach der Einführung von Erwin Iserloh und der Predigt von Bischof Joseph Stimpfle beim Festgottesdienst folgt:

I. Historische Probleme: H. Lutz, Kaiser, Reich und Christenheit. Zur weltgeschichtlichen Würdigung des Augsburger Reichstages 1530; C. Augustijn, Die Stellung der Humanisten zur Glaubensspaltung 1518–1530; W. Reinhard, Die kirchenpolitischen Vorstellungen Kaiser Karls V., ihre Grundlagen und ihr Wandel; H. Rabe, Befunde und Überlegungen zur Religionspolitik Karls V. am Vorabend des Augsburger Reichstags 1530; W. Becker, Die Verhandlungen der Reichsstände über die Confessio Augustana als Ringen um Einheit und Kirchenreform; J. Wicks, Pre-Reformation Religion under Judgement at the Diet of Augsburg 1530; R. Bäumer, Die Lehrunterschiede zwischen Alt- und Neugläubigen im Urteil katholischer Theologen am Vorabend des Augsburger Reichstages; H. Immenkötter, Die Confutatio – ein Dokument der Einheit; S. C. Napiórkowski, Hermeneutische Probleme der Confutatio; H. A. Oberman, Dichtung und Wahrheit. Das Wesen der Reformation aus der Sicht der Confutatio; G. Müller, Die Anhänger der Confessio Augustana und die Ausschußverhandlungen; E. Honée, Die katholischen Berichte über die Ausschußverhandlungen; H. Tüchle, Die oberdeutschen Städte, der Reichstag von Augsburg und die Confessio Augustana.

II. Theologische Einzelfragen: P. Fraenkel, Satis est? Schrift, Tradition, Bekenntnis; S. Wiedenhofer, Satis est? Schrift, Tradition, Bekenntnis (Korreferat); H. Fagerberg, Die Rechtfertigungslehre in Confessio Augustana, Confutatio und Apologie; V. Pfnür, Die Einigung in der Rechtfertigungslehre bei den Religionsverhandlungen auf dem Reichstag zu Augsburg 1530; H. G. Pöhlmann, Das Konkupiszenzverständnis der Confessio Augustana, der Confutatio, der Apologie und des Konzils von Trient; W. Kasper, Das Kirchenverständ-

[1] **Confessio Augustana und Confutatio.** Der Augsburger Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche. Internationales Symposion der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum in Augsburg vom 3.–7. September 1979. In Verbindung mit Barbara Hallensleben hrsg. von Erwin Iserloh. – Münster: Aschendorff (1980). XII, 749 S. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte Heft 118); kart. DM 124.–.

[2] **Confessio Augustana.** Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen. Hrsg. von H. Meyer und H. Schütte. Paderborn/Frankfurt 1980.

[3] MD Bensheim, 31. Jg. Nr. 3, Mai/Juni 1980, S. 53.

UB TÜB
08. FEB 1982

nis der Confessio Augustana; G. Kretschmar, Der Kirchenartikel der Confessio Augustana Melanchthons; W. Beinert, Der Sakramentsbegriff der Confessio Augustana (Korreferat); G. Lindbeck, Rite vocatus: Der theologische Hintergrund zu CA 14; E. Iserloh, „Von der Bischofen Gewalt": CA 28; H. Meyer, Das Bischofsamt nach CA 28; I. Höß, Episcopus Evangelicus. Versuche mit dem Bischofsamt im deutschen Luthertum des 16. Jahrhunderts; H. Jorissen, Die Sakramente – Taufe und Buße; V. Vajta, Das Abendmahl. Gegenwart Christi – Feier der Gemeinschaft – eucharistisches Opfer; P. Manns, Die Heiligenverehrung nach CA 21.

III. Die Confessio Augustana im Gespräch mit anderen Kirchen: O. Scheib, Die Auslegung der Augsburger Konfession auf den Religionsgesprächen; A. Kallis, Confessio Augustana graeca. Orthodoxie und Reformation in ihrer theologischen Begegnung 1559–1581; W. Küppers, Die Confessio Augustana aus altkatholischer Sicht; J. I. Tellechea Idígoras, Melanchthon und Carranza. Wortsinn und Widerhall; H. Raab, Die Nachwirkungen der Confessio Augustana am Beispiel der irenischen Bemühungen des Basler Weihbischofs Thomas Henrici.

IV. Katholische Anerkennung der CA: H. McSorley, Anerkennung der Confessio Augustana als katholisch: Präzedenzfall, Probleme und Prognose; E. Iserloh, Schlußwort.

Zwischen den Referaten sind die geführten Diskussionen der Symposion-Teilnehmer abgedruckt. Der Bd wird abgeschlossen durch ein Personen- und Sachregister.

Die erreichte Sammlung aller Gelehrsamkeit zum Thema Reichstag 1530 und CA war jedoch nur ein Ziel des Symposions. Formal ging es den Veranstaltern über die Materialsammlung hinaus um das korrekte Erfassen von Inhalt, Tendenz und Verlauf der Gespräche von 1530, und zwar mit der Bereitschaft, diesen Dialog von damals auch aufzugreifen (1). Es sollten die Texte von 1530 unbefangen angesehen werden, um zu prüfen, was damals im Hinblick auf die Einheit noch möglich war und heute wieder ist (721). Dieser Zielsetzung des Symposions korrespondiert auch die Fragestellung, die sich dem Leser des Bdes spätestens nach beendigter Lektüre aufdrängt:

1. Welche tatsächlichen Erkenntnisse wurden erzielt, insbes. hinsichtlich der Möglichkeit, die CA ökumenisch, d.h. in dem Fall gemeinsam katholisch und evangelisch, zu deuten?

2. Was bringen die gewonnenen Erkenntnisse für unsere ökumenische Situation heute? Unter diesen beiden Gesichtspunkten soll im folgenden das Wichtigste hervorgehoben werden.

I. Historische Probleme:

In diesem ersten Hauptteil geht es im wesentlichen um die genaue Absteckung des Möglichkeitsrahmens innerhalb der gesamten Reichs- und Kirchenpolitik für eine Einigung der Religionsparteien in Augsburg 1530. H. Lutz trägt in seiner weltgeschichtlichen Würdigung des Augsburger Reichstages 1530 neben den bekannten Einzelheiten über die Gesamtlage im ausgehenden Mittelalter sowie über den Ablauf des Reichstages selber zwei diskussionswürdige Thesen vor: 1. Das primäre Anliegen der Protestanten auf dem Reichstag war die Festigung und Verbreitung ihres Kirchentums. Nur sekundär strebten sie die Einigung in Glaubensfragen an. Das primäre Anliegen der Katholiken auf dem Reichstag war die Selbstbehauptung und nicht die Reform (20). Sollte diese These im vollen Umfang stimmen, so müßte in der Haltung der Gesprächspartner und nicht so sehr in den inhaltlichen Differenzen das Scheitern der Einigungsversuche 1530 und wohl auch danach gesucht werden. Das gäbe auch ein anderes Vorzeichen für unsere heutigen Bemühungen um die Einheit. 2. Hinter der Politik des Kaiserhofes stand die volle Geschichtsmächtigkeit einer katholisch-reformierten Landeskirche, nämlich derjenigen Spaniens. Der humanistisch reformfreudige Kaiserhof wollte die erneuerungsbedürftige deutsche Reichskirche reformieren, aber nicht nach dem protestantischen, sondern nach dem spanischen Modell staatskirchlicher Eingriffe (22–23 u. 115). Auch dies eine bedenkenswerte These, bei der jedoch die konkrete Frage, ob die damalige Kirche Spaniens wirklich ein Reformmodell abgibt für das, was in Deutschland damals notwendig war, noch nicht ausreichend diskutiert wurde.

C. Augustijn widerlegt die communis opinio, daß die biblischen Humanisten zuerst den Reformatoren begeistert zugestimmt, sich dann aber nach 1520 doch mehrheitlich für die kath. Kirche entschieden hätten. Seine These besagt, daß das theologische Programm der biblischen Humanisten in den zwanziger Jahren weiter entwickelt worden ist, ihre kirchlichen Ideale unversehrt blieben und zum Teil in der reformatorischen Bewegung ihre Realisierung fanden (37–38).

Die Frage nach den kirchenpolitischen Vorstellungen Kaiser Karls V. wird weiter vertieft im Referat von W. Reinhard. Von Interesse und wohl neu für unseren Wissensstand um den Reichstag von 1530 ist seine gut begründete Analyse der Kompromißbereitschaft der wichtigsten Figuren, die Einfluß auf den Kaiser hatten. Alle, bis hin zu Papst und Legat, zeigen mehr Bereitschaft zu Konzessionen als der Kaiser selbst (80–81, 85). Dieser sah sich in seiner Versöhnungspolitik eingeengt durch finanzielle, politische und reichstagsrechtliche Gründe (94), aber insbes. dadurch, daß er nicht gewillt war, von kirchlichen Positionen abzuweichen, die er als wesentlich ansah (70). Somit ist von der Vorgeschichte des Reichstages bis über den Abschied hinaus eine Linie harter kaiserlicher Religionspolitik zu verfolgen, obwohl alle auf den Kaiser konvergierenden Einflüsse ein Arrangement mit den Lutheranern nahelegten (95, 85).

Dieser Einblick in die Religionspolitik Karls V. wird erweitert durch das akkurate und detailreiche Referat von H. Rabe, das sich stark auf die politische Korrespondenz des Kaisers stützt. Er führt aus, daß die Wiederherstellung der Glaubenseinheit in Deutschland für Kaiser Karl, der primär mit dem Konzept einer Universalherrschaft beschäftigt war, ein sekundäres regionales Problem war, mit dem er sich in der Zeit vor dem Reichstag nur in geringem Maße befaßt hat. Die Äußerungen des Kaisers zur Religionsfrage sind auch bis Februar 1530, als er sich entschloß, selbst nach Augsburg zu kommen, wenig differenziert (101–102). Als er sich über die Problematik genauer informiert hatte, gewann allerdings die Religionsfrage in seiner Politik einen höheren Stellenwert (107). Er war dann auch der Überzeugung, daß sich bei seinem persönlichen Erscheinen die Reichsstände um ihn scharen würden und so gütliche Verhandlungen – auch wenn er den Weg der Gewalt nicht ausschloß – zum Ziel führen würden. „Die trennende Kraft der Glaubensspaltung war (jedoch) stärker geworden als die einigende des Kaisertums" (111–112).

Auf diesem Hintergrund ist die zunächst bedenklich stimmende Wertung Reinhards der tatsächlichen Lösung eines politischen Friedens bei Beibehaltung der Glaubensspaltung als „ein nicht besonders erfreuliches, aber praktikables Modell des Zusammenlebens für Menschen verschiedener Überzeugung..." zu werten. Um diese Lösung zu ermöglichen, mußte jedoch Religion und Politik laut R. in einer Weise voneinander getrennt werden, wie es für den Kaiser, der beides als Einheit sah, nicht möglich war (100). Verstehe ich die in der anschließenden Diskussion frei von R. formulierte Ergänzung dieser These recht (120–121), dann besagt sie letztlich doch, daß eine Einigung in Augsburg 1530 – trotz der bekannten Konzilianz Melanchthons und der vielen konzilianten Kräfte, die auf den Kaiser einwirkten – nicht zustande kam, weil der Kaiser im Religionsgespräch nicht die letzte mögliche Instanz sah, sondern im Hintergrund seiner ganzen diesbezüglichen Politik den Krieg, den er im Dienste der Religion nach eigener Überzeugung zu führen hatte, bereithielt. Es ist bedauerlich, daß dieser Ansatz von Reinhard in der Diskussion nicht weiter geklärt wurde.

Der Logik der Sache entsprechend müssen hier jetzt die Referate über den Beitrag der Reichsstände, der Städte und der Reichstagsausschüsse erwähnt werden. In einem sehr ausführlichen Referat, in dem die Interessenlage und Motivation der Reichsstände sowohl gegenüber dem Kaiser wie auch untereinander dargelegt werden, geht es W. Becker um die Fragestellung, wie weit die Stände den Religionsverhandlungen förderlich oder abträglich waren. Seine Antwort bleibt jedoch global: „Die Stände steuerten eine Art Krisenbewältigung zum Religionskonflikt bei", und zwar durch Lieferung von geistlichen Grundlagen und verhandlungstechnischen Mitteln (152). Da B. nicht den Verhandlungsinhalt der drei von ihm beschriebenen Verhandlungsphasen (151) referiert, wird auch nicht einsichtig, worauf diese Konklusion letztlich beruht.

Über die Rolle der oberdeutschen Städte berichtet H. Tüchle. Diese waren unter sich gespalten und ließen keine klare Linie in der Glaubensfrage erkennen (279, 283). Ihren Vertretern ging es wie auch den Fürsten auf dem Reichstag nicht um Glaubensfragen, sondern primär um ihre Sonderinteressen. „Zur Garantie ihrer Freiheit und Unabhängigkeit brauchten die Städte einen gnädigen Kaiser, den man nicht durch obstinate Vorlage eines Bekenntnisses verärgern durfte" (279–280).

In einer fundierten Analyse der kath. Berichte über die Ausschußverhandlungen kommt E. Honée zum Ergebnis, daß auf kath. Seite einige Stellen bereit gewesen wären, an einer reichsrechtlichen Anerkennung des Glaubensbekenntnisses der Protestanten mitzuwirken (272). Dem entspricht auch das Ergebnis der Untersuchung von G. Müller, nämlich, daß am Ende der festgefahrenen Ausschußverhandlungen eine politische Lösung vorgeschlagen und das Nebeneinander von Altkirchlichen und Evangelischen als grundsätzlich möglich hingestellt wurde, da sich in der Vorzeit ja auch das Zusammenleben mit Nichtchristen als durchführbar gezeigt habe (253). Beunruhigender ist M.s Feststellung, daß im Verlauf der Ausschußverhandlungen die Anhänger der CA in eine tiefe Vertrauenskrise untereinander geraten sind (256–257). M. a. W.: Durch die unterschiedliche Kompromißbereitschaft in den Verhandlungen mit den Altgläubigen wurden die Evangelischen auseinanderdividiert. Hierzu kommentiert M. abschließend: „... ein Ergebnis einer historischen Analyse, das schwer seine Aktualität für die heutigen ökumenischen Gespräche zu verbergen vermag" (257). Daß diese Bemerkung zutrifft, ist wohl niemandem, der am jüngsten ökumenischen Geschehen beteiligt war, entgangen. Soll jedoch von der Geschichte für eine parallele Situation heute gelernt werden, so sind baldmöglichst die naheliegenden Fragen zu beantworten: Ist die Diskussionsunterlage selbst, nämlich die CA, Ursache für das damalige und heute auch feststellbare Syndrom? Oder sind die Disputanten an der Auseinanderdividierung der ev. Gesprächspartner schuld? Wenn letzteres zutrifft, dann wäre noch zu fragen, auf welcher Seite der Gesprächsbeteiligten die Gründe zu suchen sind. Oder liegen die Ursachen noch woanders, nämlich in der Unmöglichkeit, über einen Bekenntnistext zu verhandeln, der nicht gestützt ist durch eine befugte autoritative Auslegungsinstanz? Leider hat trotz der klaren Anspielung M.s die Diskussion des Referates hierzu nichts beigetragen. Für unsere heutige Situation jedoch wäre es wichtig, eine Antwort auf die genannten Fragen zu finden, wenn die Verhandlungen nicht wieder platzen sollen wie 1530.

Es ist bedauerlich, daß der in englischer Sprache abgefaßte Beitrag von J. Wicks über die auf dem Reichstag beklagten Mißbräuche im religiösen Leben nicht wenigstens für die Veröffentlichung ins Deutsche übertragen wurde. Ein kurze Zusammenfassung am Schluß des Referates erlaubt es jedoch auch dem im Englischen weniger bewanderten Leser zu erfahren, worum es geht.

In einem Beitrag über die Kontroverstheologen exemplifiziert R. Bäumer anhand von Eck, Fabri, Cochlaeus und Schatzgeyer, daß die kath. Theologen am Vorabend des Reichstages den entscheidenden Gegensatz zwischen Alt- und Neugläubigen in der Ekklesiologie und in der Frage nach dem Lehramt sahen. Darüber hinaus betonten sie die Bedeutung der kath. Sakramentenlehre, insbes. die heilige Messe als Opfer, Buße und Beichte, das Priestertum und die Eucharistielehre (190–191, 203–204). Die alte Frage, ob die Kontroverstheologen Luther korrekt wiedergegeben haben, beantwortet B. positiv. Auch zu der anderen schon reichlich besprochenen Frage, ob die Kontroverstheologen über eine solide und tragfähige Theologie verfügten, um der Reformation zu begegnen, äußert sich B. positiv (196–198, 202). Im Anschluß an Fraenkel postuliert er eine Revision des herkömmlichen mehr oder weniger negativen Urteils über die Kontroverstheologen (197–198). Auch wenn eine solche Bemühung immer lobenswert ist, bedarf es für die postulierte Revision wohl noch einigen Beweismateriales mehr, das kaum einzubringen sein wird, wie auch in den Diskussionen vermerkt wurde (232–233, 238). Aber abgesehen von den noch bevorstehenden historischen Recherchen und möglichen Urteilsrevisionen wird doch weiterhin daran festzuhalten sein, daß die kath. Kontroverstheologen weder vor noch auf dem Reichstag, noch danach das erreicht haben, was ihres Einsatzes Ziel war: die Klärung und Schlichtung der Glaubensstreitigkeiten.

Gleich drei Referate befassen sich mit der Confutatio, und zwar nicht ohne guten Grund, denn zum Zeitpunkt des Symposions konnte die Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum die erste wissenschaftlich zuverlässige Ausgabe der Confutatio in ihrer Reihe „Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung" vorlegen. H. Immenkötter, der Hrsg. dieser Edition, tritt in seinem Referat entschieden den gängigen negativen Urteilen über die Confutatio entgegen und stellt die These auf: „Die Confutatio will das Gemeinchristliche hervorheben und will Dokument der Einheit sein" (213). Unter Vermeidung der Scholastik stützt sich ihre Argumentation zu erheblichem Teil auf die Heilige Schrift und auf die Kirchenväter, um somit eine gemeinsame Basis mit der CA zu haben. Sie ist ausgesprochen friedenswillig und versucht, Inhalte der CA positiv zu werten (210–211). Im ganzen gesehen und unter Berücksichtigung der Entstehungsumstände ist die Confutatio als „... ein im wesentlichen gelungener Versuch (zu sehen), dem Bekenntnis, den Anfragen und Vorwürfen der Lutheraner in fairer Weise zu begegnen. In der Sache zeigt sie soviel Einsicht und Entgegenkommen, soviel aufrichtiges Bemühen um den Erhalt der Kircheneinheit und Bewahrung des Friedens in der abendländischen Christenheit, andererseits aber auch soviel Festigkeit, wie sie von den zeitgenössischen Vertretern der Alten Kirche billigerweise erwartet werden durfte" (213).

Diesem eindeutigen Urteil eines so autorisierten Kenners der Confutatio widerspricht H. A. Oberman in seinem anschließenden Referat. Er bezweifelt die „Friedlichkeit" der Confutatio (218), aber auch, daß sie „... in der Sache deutlich die Position der Alten Kirche herausstellt", wie ihr Immenkötter bescheinigt (219). Wie könnte sie das auch, argumentiert O., wenn doch gerade Immenkötter in seinem Referat die „... erschreckende theologische Unklarheit und dogmatische Unsicherheit" der vorangegangenen Epoche deutlich herausgestrichen hat. Beide Urteile Immenkötters zusammengenommen verlangen ein „miraculum conversionis" in Augsburg 1530! (219). Mit dem Hinweis auf CA 20 („Sie predigen nun nicht mehr die unnützen Werke von einst ...") kontert E. Iserloh in der Diskussion, daß man wohl weniger von einem miraculum als von einer conversio zu sprechen habe (233), was ja dann auch eindeutig, mindestens was die Rechtfertigungslehre betrifft, in den späteren Referaten von Fagerberg (insbes. 340–341) und Pfnür (insbes. 347–348, 375) bestätigt wird. O. gibt dann auch zu, daß in den zwanziger Jahren in der kontrovers-theologischen Abhandlung der Rechtfertigungslehre katholischerseits viel vorsichtigere Formulierungen gefunden worden sind. „Aber die Rechtfertigungslehre ist nun einmal – das war doch die Entdeckung Luthers – nicht ein dogmatischer locus, sondern die ganze Zusammenfassung dessen, was Umgang mit Christus, mit der Kirche, mit den Sakramenten, kurz, was Leben im Glauben ist. Wenn es diese conversio wirklich geben würde, müßte man sie deshalb auf allen diesen Ebenen feststellen können, und zwar eben auch dort, wo nicht ausdrücklich die Frage der merita abgehandelt wird ..." (240). Es sei nicht so, sagt O., daß Luther bei G. Biel eine falsche Rechtfertigungslehre vorgefunden und diese abstrakt angegriffen hätte. Sondern „er ist vielmehr in einer Kirche aufgewachsen, welche aus einer falschen Rechtfertigungslehre heraus tatsächlich gelebt hat in all ihren Frömmigkeitsstrukturen. Das Kirchenleben, das ihn umgab, und seine Begründung hat er bei Gabriel Biel sehr gut formuliert vorgefunden" (240). Auf diesem erweiterten Hintergrund ist nun auch O.s weitere Kritik an der Confutatio zu verstehen. Einmal hält er ihr vor, daß in ihrem Horizont die Notwendigkeit einer Reformation der Kirche nicht erscheint (221). Zweitens bleibe die Rechtfertigungslehre der Confutatio letztlich doch pelagianisch (227, 230). Drittens – und damit findet der Vorwurf der nicht stattgefundenen conversio und der Nichteinsicht der Notwendigkeit einer Reformation eine letzte Verdeutlichung – bildet die Tatsache, daß in der Confutatio die „unbeirrbar orthodoxe Kirche" die CA-Artikel beglaubigen soll, den eigentlichen und tiefen Graben zwischen den Parteien. „Wo ... ‚Orthodoxie' nach Maßgabe einer vom Papst sanktionierten Tradition zur entscheidenden Norm und Regel des Glaubens erhoben wird, ist einer Konkordie, über wieviele Artikel sie sich im einzelnen auch erstrecken mag, jeder Grund entzogen" (229–230).

Im Klartext bedeutet das für O., daß die Confutatio über den Rechtfertigungsartikel zwar verbal richtig handelt, aber das gesamte Umfeld, in dem sich die Rechtfertigungslehre als richtig zu erweisen hat – vom päpstlichen Lehramt bis zur Volksfrömmigkeit –, ist derart unreformiert pelagianisch, daß die Confutatio selber als Einigungstext nichts erbringen kann! Leider wurde dieser Sachverhalt in der Diskussion nicht aufgegriffen, obwohl er von eminenter Bedeutung ist für unseren heutigen ökumenischen Umgang miteinander. Das, was viele ev. Gesprächspartner im Dialog mit dem Katholizismus insgeheim bewegt, wurde hier von O. offen ausgesprochen, obwohl oder gerade weil er schon vom Programm des Symposions her erwarten mußte, daß für die einzelnen

Themen wie Kirche, Sakramente, Heiligenverehrung usw. katholischerseits der Beweis der Konformität mit der Rechtfertigungslehre nicht ausbleiben würde.

Dies stellt uns vor gravierende Methodenfragen im Hinblick auf alle Konsensdokumente, die derzeit auf verschiedensten Ebenen im Entstehen sind. Sicher müssen die Aussagen dieser Dokumente beiderseits durch Realitäten im kirchlichen Leben gedeckt sein, sonst sind sie gegenstandslos und bloße Worte. Wer hat jedoch zu entscheiden, ob dies der Fall ist, derjenige, der die Aussage macht, oder derjenige, der sie entgegennimmt? Wenn die kath. Aussagen im ökumenischen Gespräch schon so gequält und hinterfragt werden, wie O. und andere es tun, dann müßte überlegt werden, was mit der Ökumene passieren würde, wenn dies einmal umgekehrt katholischerseits mit den ev. Aussagen gemacht würde. Realismus ist im ökumenischen Geschäft sicher notwendig, aber ohne einen Vertrauensvorschuß und ein Ernstnehmen des Willens zur Wahrheit des anderen geht es wohl nicht, vor allem müßten in diesem Zusammenhang doch Zerrbilder des anderen, die man sich selber gebastelt hat und in denen sich der andere nicht mehr erkennt (Pelagianismus!), endlich gemieden werden. Sie entstehen meistens im Zuge der Angst um die eigene Identität. O. will sicher kein Zerrbild des Katholizismus zeichnen, aber er hat Angst vor einer Verkürzung der Rechtfertigungsbotschaft, er hat Angst vor Mittelwegen, wie sie seiner Ansicht nach damals die Confutatio gehen wollte und der heutige Ökumenismus auch (223). Gerade was den heutigen Ökumenismus betrifft, ist sicher die Angst vor golden anmutenden Mittelwegen kein schlechter Charakterzug. Aber wenn sie wieder einmal dazu führt, aus Angst vor dem abusus jeden usus zu verbieten, so daß Christsein wieder zu einem intellektuellen Akt – bei dem naturgemäß der mögliche abusus weniger leicht nachweisbar ist – konzentriert und verschmälert wird, dann handelt es sich wohl kaum um geisterfüllte Furcht. Wenn man in dieser Sache die CA und die Confutatio mit dem heutigen Ökumenismus vergleicht, müßte man doch unter sehr realistischer Betrachtung der heutigen Gegebenheiten genau unterscheiden zwischen dem, was die Reformatoren damals zu Recht an Reformation der Kirche verlangt haben, und dem, was in der Ökumene heute seitens der Reformationskirchen von den Traditionskirchen verlangt werden darf. Denn nur berechtigten Anliegen kann stattgegeben werden, wenn der gesamten Ökumene gedient sein soll und nicht nur den Interessen einer Partei oder einem faulen Frieden.

Das dritte Referat zum Thema Confutatio von S. C. Napiórkowski handelt über „hermeneutische Probleme der Confutatio". Der vielversprechende Titel führt jedoch lediglich zur Feststellung, daß die Sprache der Confutatio keine streng theologische, sondern eher Kanzelsprache ist, jedoch nicht biblisch ist wie diejenige der CA, sondern letztlich doch scholastisch (214–215). Man fragt sich, ob daran die Verständigung gescheitert haben kann. Sicher kann es mit dazu beigetragen haben, aber wenn schon unbedingt die hermeneutischen Schwierigkeiten haftbar gemacht werden, dann müßte auf die wesentlichen verwiesen werden, nämlich darauf, daß die Confutatio auf einen Bekenntnistext zu antworten hatte in einem genus literarium, der selber kein Bekenntnis sein wollte, bzw. bis zum letzten Moment nicht wußte, in welcher Gattung er auf dem Reichstag aufzutreten hatte (vgl. Referat Immenkötter 208).

Faßt man nun das Ergebnis des geschichtlichen Teiles des Symposions zusammen, so verweist es auf den systematischen Teil. Denn aus der Geschichte ergeben sich so viele konziliante Kräfte, daß das Scheitern der Verhandlungen fast unverständlich erscheint. Trotz aller von den Referenten genannten Erschwernisse überwiegen doch weitgehend die Momente, die eine Einigung nahegelegt hätten.

II. Theologische Einzelfragen:

In diesem Teil geht es um die konkrete Frage, welche Übereinstimmungen hinsichtlich der einzelnen von der CA entfalteten Lehrfragen in Augsburg 1979 erzielt worden sind und welche Dissense verblieben.

Das erste systematisch erörterte Thema ist das „satis est" von CA VII. Nach P. Fraenkel ist es nichts anderes als der Ausdruck für die Art und Weise, wie man an der unzerstörbaren Dauer der einen Kirche festhält: „Die Augustana setzt sich hier ... mit einer ganz bestimmten, stark profilierten und typisch westlichen Ekklesiologie auseinander" (295–296). Wenn man jedoch frage, was genau mit dem consentire de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum, das den Bestand der Kirche ausmacht, gemeint sei, komme man jedoch zu keinem allzu deutlichen Ergebnis (296f). Sicher scheint nach F. hier nur zu sein die Unterscheidung der CA zwischen der wesentlichen Glaubens- und Lehreinheit – von der die CA bekennt oder wenigstens behauptet, sie sei durchaus vorhanden – und den weniger wichtigen Traditionen und Kirchenbräuchen, für deren Reformation sie plädiert, an denen aber nicht die Einheit und der Bestand der Kirche hängen könne (292). Gerade an letzteres schließt sich seine Schlußthese gut an: „Die CA hat nicht nur mit dem Bekennen des Glaubens der einen Kirche damals letztlich keine allgemeine Anerkennung gefunden, sie hat mit ihrer Abwertung der Traditionen, d. h. der Kirchenbräuche, eine Reihe wichtiger Probleme und Anliegen der damaligen Zeit nicht beantworten können ..." (299). Obwohl die CA mit ihrem satis est folglich für die damaligen Probleme keine befriedigende Antwort geboten hat, sei nicht ausgeschlossen, daß sie es nicht für spätere Zeiten getan haben kann, und zwar dadurch, daß durch sie die Frage nach der Glaubenseinheit besser gesehen wird und mehr Gewicht bekommen hat, und daß die Fragen der Kirchenordnung anders geworden sind, als sie damals waren (300).

In einem kurzen Korreferat stimmt S. Wiedenhofer offenkundig der Grundthese Fraenkels zu: Es geht der CA um „... die Überordnung des Inhalts über die Instanz des Dogmas (Hierarchie) und des skripturär-kirchlichen Ursprungs über die kirchliche Gegenwart von Lehre und Ordnung" (302). Da sie aber gleichzeitig an der Einheit der Kirche in der Kontinuität der grundlegenden Lehrinhalte der Kirche aller Zeiten festhalten will, habe sie das fast Unmögliche zu leisten (302–303). Die brisante Frage ist folglich die der genauen Zuordnung von Schrift und Tradition, die aber Schwierigkeiten bereitet, denn der Schriftgebrauch der CA sei nicht derjenige des Mittelalters, wie Fraenkel zuvor vertrat (vgl. seine Differenzierungen 314). Genau diesen Punkt greift dann die anschließende Diskussion auf. W. präzisiert mit Rekurs auf Pfnür, daß auch noch für die Autoren der CA wie zuvor im Mittelalter die Überlieferung und ihre Kontinuität das Normale ist und daß die Schrift nur dort kritisch in Aktion tritt, wo aus einem schwerwiegenden Grund die Überlieferung revidiert werden muß (316–317). Gleich drei ev. Stimmen erheben sich jedoch an dieser Stelle und formulieren ein gleiches Unbehagen: Es geht nicht um die Alternative ‚Schrift oder Tradition', denn das Neue an der Reformation ist nicht die Berufung auf die Heilige Schrift als solche, sondern auf das evangelium praedicatum, das den hörenden Menschen ergreift und die Kirche, Theologie, ja die Welt als ganze in eine neue Situation vor Gott stellt (Ruhbach 317). Es gehe in der Reformation nicht um die Frage, welche formale Autorität geltend zu machen sei, sondern das „primum principium nostrum" geht davon aus, daß das Evangelium in einer bislang so nicht mehr gehörten Klarheit und Eindeutigkeit zu Worte gekommen ist und einen Glauben geschaffen hat, der nun in der Tat in ein kritisches Verhältnis zur gegebenen Frömmigkeit und kirchlichen Struktur tritt. Dieses primum principium impliziert nämlich auch, daß das Evangelium durch die leibliche institutionelle Gestalt, also auch durch die Tradition vermittelt wird, aber als seiner Auslegung mächtig Herr dieser konkreten Vermittlungsbezüge bleibt (Baur 317–318, vgl. Müller 319). W. fragt darauf, ob das doch nicht zu einem großen Teil der nachträgliche Versuch einer systematisch plausibleren Legitimation des reformatorischen Schriftverständnisses sei (321).

Ähnlich wie bei der zuvor zitierten Intervention von Oberman kommt auch hier eine gewisse Verständigungsschwierigkeit zutage, d.h., ev. Theologen fühlen sich von der kath. Begriffsanalyse (Wiedenhofer) mißverstanden, und dem ev. Referenten (Fraenkel) ist es nicht gelungen, den Sachverhalt zur vollen Zufriedenheit der ev. Seite darzustellen, und zwar ein Herzstück reformatorischer oder ev. Theologie betreffend! Wie kommt es zu diesem für die heutige Ökumene fast symptomatischen Sachverhalt? Hat sich ev. Theologie noch nicht ausreichend artikuliert, mindestens nicht ausreichend für ein konkretes Verstehen auf kath. Seite? Oder ist man auf dieser Seite verständnisunwillig? Oder liegt es nicht vielmehr daran, daß dieses „primum principium" so viele Varianten im Laufe der Geschichte erfahren hat und in so vielfältiger Form heute verstanden wird, mehr noch, sich in der zu beobachtenden

Praxis in einer so wenig auf einen Nenner zu bringenden Vielfalt darstellt, daß das Verstehen von außen nicht gerade leicht ist? Die sich daraus ergebenden Anfragen und Aufgaben in der Ökumene wurden schon zuvor besprochen.

Über die Rechtfertigungslehre in CA, Apologie und Confutatio referieren H. Fagerberg und V. Pfnür. Trotz der hierüber schon stattgefundenen Diskussion gehen beide unbeirrt davon aus, daß sich die reformatorische Kritik und damit die der CA nicht gegen die kath. Rechtfertigungslehre überhaupt wendet, sondern gegen die diesbezügliche Lehre G. Biels, d. h. die der Nominalisten (341, 347–348). F. interpretiert dann die Rechtfertigungslehre Melanchthons aus ihrem Schrift- und Väterbezug und erzielt damit eine Deutung, die heute katholischerseits durchaus angenommen werden kann. Pf. kommt in seiner bekannten Analyse Schritt für Schritt zum Ergebnis, daß schon 1530 in den wesentlichen Punkten der Rechtfertigungslehre eine Einigung erreicht wurde, daß in der Folgezeit jedoch die Gemeinsamkeit in der Sache aus nichttheologischen Gründen nicht mehr zur Sprache gebracht wurde (373). Damit führen die beiden Referate und auch die darauffolgende Diskussion zur Überzeugung, daß die in den letzten Jahren erneut festgestellte Einigung in der Rechtfertigungsfrage sich mit Recht auf die damaligen Verhandlungen und deren Ergebnisse stützen kann. Die Frage, warum die damalige und die heutige Einigung in den gesamten ökumenischen Verständigungsbemühungen so wenig zum Tragen kommen, wurde jedoch nur zögernd gestellt (Forell 376) und blieb unbeantwortet.

In einer schlüssigen Untersuchung des Konkupiszenzverständnisses der CA, Confutatio und Apologie und des Konzils von Trient kommt H. G. Pöhlman zum Ergebnis, daß die einzige ernsthafte Kontroversfrage in diesem Problemkreis die ist, ob die Konkupiszenz Sünde ist oder nicht (389). In der Auseinandersetzung des 16. Jh.s hat man sich jedoch hinsichtlich dieser Frage mißverstanden, denn mit dem Begriff Konkupiszenz meint das Tridentinum etwas anderes als Luther. Somit treffen die Verurteilungen des Tridentinums weder Luther noch die lutherischen Bekenntnisschriften. Das von Luther im Konkupiszenzbegriff sachlich Gemeinte wird hingegen vom Tridentinum unter anderen Begriffen bejaht (393–394).

Das Kirchenverständnis der CA – im ganzen Symposion unterschwellig wirksam – wird von W. Kasper und G. Kretschmar an dieser Stelle eigens entfaltet. In einem knappen und sehr präzisen Referat stellt Ka. fest, daß das entscheidende Grundproblem lutherischer Ekklesiologie im Verhältnis zur kath. Ekklesiologie nicht in Art. VII, sondern in Art. VIII der CA liegt, wo zwischen der Kirche im eigentlichen Sinn und der Kirche im weiten Sinn unterschieden wird. Beide liegen ineinander vermischt. Man kann und muß sie unterscheiden, aber man kann und muß sie in dieser Weltzeit nicht mit letzter Eindeutigkeit scheiden. Damit liegt jedoch die CA in der Linie augustinischer Tradition und somit auf dem Boden kath. Kirchenverständnisses (399, 402). Um folglich den Vorgang der Kirchentrennung sowie die Kritik der Confutatoren theologisch begreifen zu können, muß darüber hinaus der spezifisch ev. Neuansatz im Kirchenbegriff der CA ins Auge gefaßt werden. Diesen sieht Ka. darin gegeben, daß sich aus der soteriologischen Neuentdeckung (Evangelium von der Gerechtigkeit Gottes) eine neue ekklesiologische Perspektive ergibt, „... ein spezifisch ‚evangelisches' Kirchenverständnis, das das Evangelium als das eigentliche Constituens der Kirche und als die letzte Norm über die Kirche begreift" (403). Das bedeutet weder bloße Reinigung und Wiederherstellung des Ursprünglichen noch eine kirchliche Neugründung. „Sie war eine neue Erfassung des Alten, eine neue Perspektive, in der nicht nur einzelne Lehrpunkte und Praktiken, sondern das Ganze der Kirche neu gesehen wurde. Es wurde dadurch keine neue Kirche deduziert oder postuliert, sondern die vorgefundene und vorgegebene Kirche im Lichte des Evangeliums in kritischer Weise neu interpretiert" (403–404). Ka. fragt darum, was bedeutet hier „Evangelium" konkret? Aufgrund dessen, was CA V und VII besagen, folgert er: „Das Evangelium ist weder eine bloße historische Nachricht oder Urkunde, auch nicht die Bibel, noch ist es eine Summe von Lehrsätzen. Das Evangelium ist vielmehr das in Verkündigung und Sakramentenspendung sich ereignende Geschehen, in dem uns durch den Heiligen Geist Gottes Rechtfertigung in Jesus Christus wirksam zugeeignet wird. Es geht also um das gepredigte, aktuell sich ereignende, lebendige und Leben schaffende Evangelium." Und dieses Evangelium ist nach der CA nicht nur Grund und Mitte der Kirche, sondern ist auch deren kritische Norm. „Dem evangelischen Kirchenverständnis eignet darum von seinem Wesen her eine kirchenkritische und kirchenreformerische Spitze!" Diese Spitze kommt im satis est am deutlichsten zum Ausdruck. Und Ka. fügt hinzu: „Es hieße den kritischen ‚evangelischen' Neuansatz unterschätzen, wollte man diese Aussage nur in dem traditionell katholischen Sinn einer Einheit in der Vielfalt interpretieren" (404). Dennoch meint die CA, diesen Ansatz neben dem herkömmlichen Kirchenverständnis realisieren zu können, wie Art. XXVIII zeigt, der keinen Zweifel daran läßt, daß die CA an der bischöflichen Verfassung der Kirche festhalten will. Erst als die Forderung der freien Verkündigung des Evangeliums in diesem Rahmen sich nicht realisieren läßt, kommt es zum Bruch, und die CA, die sich ursprünglich als Bekenntnis der einen gemeinsamen kath. Kirche verstand, wurde nun gegen ihre ursprüngliche Absicht zum grundlegenden Dokument einer eigenen ev. Konfessionskirche. Die Hoffnung, die die CA noch in sich birgt, das Alte mit dem Neuen zusammen zu realisieren, ist jedoch nach Ka. auch unsere ökumenische Hoffnung heute (407–408).

Bemerkenswert an diesem Referat von Ka. ist in jedem Fall das ausgesprochene Ernstnehmen des reformatorischen Neuansatzes im „Evangelium". In der Diskussion wurde das Thema zwar von E. Iserloh im Sinne weiterer Differenzierungen aufgenommen (448), bedauerlicherweise jedoch nicht von den ev. Symposionteilnehmern, die doch zuvor hier ein kath. Verstehen an grundlegender Stelle reklamiert hatten.

In einem sehr ausführlichen Referat geht G. Kretschmar davon aus, daß die CA ein Bekenntnis der Kirche sein will, und zwar der ecclesia universalis, und zeigt auf, daß gerade deswegen die Normen der mittelalterlichen Papstkirche nicht die letztentscheidenden Kriterien für sie sein konnten (423). Ihre antihierarchische Spitze, die auf der Unterscheidung von Gesetz (Zeremonien) und Evangelium (Gnadenmittel) beruht, ist folglich nicht zu überhören, obwohl sie die einheitsstiftende Bedeutung des kirchlichen Amtes nicht ablehnt (428–429). Aus diesem Grund wird die ecclesia universalis auch vorwiegend „Christenheit" genannt. Das besagt: Die Definition der Kirche ist nicht mehr an der Unterscheidung von Klerus und Laien orientiert, auch wenn das mit der Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung betraute und dazu gestiftete Dienstamt der Kirche zur Beschreibung des Heilsweges Gottes und damit der Kirche gehört. Die Reformation entdeckt die Kirche wieder als das Volk Gottes in der Welt, das aus der Teilhabe am Heilswerk Christi durch die Gnadenmittel lebt (435–436). Kr. folgert: „Man kann dies mit gutem Grund eine communio – Ekklesiologie nennen" (436). Denn „... die durch die Bischöfe (des Mittelalters) repräsentierte Einheit war ... am kanonischen Recht und nicht an ihrem geistlichen Dienst und der sakramentalen Kommunion orientiert. Gegen diese Konzeption stand der Rückgriff der Wittenberger Reformation, vor allem Luthers selbst, auf das altkirchliche Bischofsamt, das er in den Pastoralbriefen auch neutestamentlich begründet sah" (437). Was die Reformatoren hier gemacht haben, ist nichts anderes, als Namen und Sache des bischöflichen Amtes so wieder miteinander zur Deckung zu bringen, daß sie denen, die das Amt ausübten, auch den Namen zu geben versuchten, „... also von den geistlichen Leitern der Gemeinden, den Pfarrherren, als Bischöfen sprachen" (438). Im Hinblick auf die in der Ökumene kontroverse Frage nach dem göttlichen Recht des Bischofsamtes (CA XXVIII) konkludiert nun Kr., daß dieses so verstandene Bischofsamt wohl zum Wesen der Kirche gehört, denn für die Reformatoren ist das geistliche Amt der Kirche eingestiftet, und sie begriffen dieses Amt als Hirtenamt in der Gemeinde in Analogie zum altkirchlichen Bischofsamt (437).

In der Diskussion bestreitet Iserloh zwar rundweg, daß diese Sicht der Dinge der Wirklichkeit des 16. Jh.s gerecht werde, denn wenn Luther die Pastoren als vollen Ersatz für die Bischöfe angesehen hätte, dann hätte er doch nicht auf die Landesherren als „Notbischöfe" zurückgreifen brauchen (448). Für das ökumenische Gespräch von heute ist Kr.s These jedoch nicht irrelevant, denn das Bischofsamt wird hier nicht negiert, sondern lediglich anders in der Hierarchie plaziert. Damit ergibt sich doch eine neue Gesprächslage, die, wenn auch nicht auf Anhieb erfolgversprechend, doch besser ist als die bislang praktizierte, denn sie nötigt die episkopal strukturierten Kirchen nicht mehr, das Bischofsamt als solches in den lutherischen Kirchen einzuklagen, sondern zu fragen, ob das dort ausgewiesene Bischofsamt, nämlich das Pfarramt, nicht doch als Bischofsamt anerkannt werden

kann, bzw. aufzuzeigen, was diesem Pfarramt möglicherweise fehlt, um als Bischofsamt anerkannt werden zu können.

In einer kurzen Kommunikation fragt W. Beinert nach der Kategorie des Sakramentalen in der CA. Den entscheidenden Unterschied zur Tradition sieht er nicht in der Reduktion auf drei Sakramente, sondern in der gleichzeitigen Bestimmung derselben als Wirkmittel und Anzeiger des Glaubens. Sie sind Zeichen der promissio, aus der die fides geschenkt wird. Dies zwinge zur Frage, wie sich Sakrament und Glauben zueinander verhalten, wenn gleichzeitig die opus-operatum-Lehre abgelehnt wird. Wenn der Glaube Voraussetzung für den rechten Sakramentsempfang ist, wie kann er ihn dann noch bewirken? B. sieht hier eine wegen des ungeklärten Zeichenbegriffs unlösbare Frage. Wichtig erscheint sein Hinweis, daß die CA Wort und Sakrament gleichberechtigt und konkurrenzlos nebeneinanderstellt, so daß das spätere Reden von der „Kirche des Wortes" im Gegensatz zur kath. „Kirche der Sakramente" mindestens seitens der CA keinen Anhaltspunkt hat. Diese Bemerkung ist sicher richtig, ihre Verwertbarkeit für die heutige Diskussion – anbetrachts der herrschenden Sakramentspraxis – aber doch eher fragwürdig. Jedenfalls ist dies ein klassisches Thema, bei dem die CA nicht als Ersatz für oder ohne die spätere oder auch heutige Praxis zitiert werden darf.

Das Referat von G. Lindbeck über die Amtsfrage in der CA („rite vocatus") bildet im Gesamten des Symposions ein Unikum, da es gleich zu Beginn die hermeneutische Sachlage deklariert: Die Amtsfrage ist nicht nur zwischen röm.-kath. Kirche und Luthertum kontrovers, sondern auch zwischen „protestantisierenden" und „katholisierenden" Tendenzen im Luthertum, und zwar so kontrovers, daß sie „partisanenartige Leidenschaften" weckt (454). Konkret geht es um die Fragen der Sakramentalität des Amtes, des character indelebilis und der Unterscheidung von Laien und Klerus (Vollmacht). Im einzelnen führt Lindbeck hierzu aus, daß sich die CA mit dem „rite vocatus" zur sakramentalen Ordination und Ordnung der Kirche bekennt (456). Die Reformation, wie sie in Augsburg vorgestellt wurde, will die kath. Substanz des Amtes beibehalten (460). Für die CA ist die Ordination ein Sakrament, und folglich ist auch eine Abendmahlsfeier durch Nichtordinierte nicht möglich (462). Auch den character indelebilis hätte die CA bejaht, wenn sie diesen Gegenstand angesprochen hätte (463), und es gibt auch keinen Grund anzunehmen – die Verpflichtung der CA auf die Katholizität vorausgesetzt –, daß sie sich für die Möglichkeit der Laienordination ausgesprochen hätte, wenn sie überhaupt Anlaß gesehen hätte, diesen Gegenstand aufzugreifen (464–465).

L.s hermeneutischer Standpunkt zur Interpretation der CA ist folglich, mit Rekurs auf die Confutatio, die Apologie und Luther, der normative Anspruch derselben auf Katholizität, der zu einer kath. Deutung der offengebliebenen oder nicht deutlich entschiedenen Fragen nötigt (460). Die lutherischen Kirchen folglich, die sich für eine mehr protestantische Interpretation entscheiden und danach handeln, tun dies nach seinem Urteil im Widerspruch zur CA. Die Beweislast liege nicht auf seiten derer, die eine kath. Deutung vollziehen, sondern auf derjenigen derer, die eine solche ablehnen (456, 465). Um einen ökumenischen Konsens hinsichtlich der Lehre der CA zu erlangen, postuliert L. eine „strikte Auslegung" der CA, also eine katholische (466).

L. ist somit der einzige ev. Referent dieses Symposions, der diesen katholischerseits so oft angesprochenen hermeneutischen Sachverhalt in dieser Offenheit und ohne vernebelnde Umschweife anspricht. Die Fragen, die in der anschließenden Diskussion erörtert wurden, entsprechen jedoch keineswegs der Schärfe seiner Thesen: Bedeutet der Anspruch der CA auf Katholizität tatsächlich, daß sie im Sinne der röm.-kath. Kirche interpretiert werden muß? (Scheible, Meyer 467–468), und widerspricht nicht schon die frühe Praxis der reformatorischen Kirchen der von Lindbeck postulierten kath. Interpretation? (Scheible, Liebmann, Seebaß 467–469, 472). In seinem Schlußwort zum ganzen Symposion bedauert Iserloh, daß nicht ausreichend Zeit gewesen sei, um dieses hermeneutische Problem hinreichend zu diskutieren (721). Man kann sich des Eindruckes jedoch nicht entledigen, daß es eher Verlegenheit gegenüber der Herausforderung L.s war, die die Diskussion gehemmt hat.

Den nächsten Komplex bildet die Frage nach dem Bischofsamt in der CA. E. Iserloh gelangt anhand von einschlägigen Texten Melanchthons zur eindeutigen Folgerung, daß dieser die Struktur des traditionellen Bischofsamtes beibehalten wollte. Von daher ist CA XXVIII zu interpretieren (476), wo zwischen Episcopi und Pastores unterschieden wird, wie auch aus der Deutung dieses Artikels durch die Confutatio hervorgeht (478–479). In der anschließenden Auseinandersetzung mit der auf ev. Seite oft vertretenen Ansicht, in CA XXVIII seien Episcopi und Pastores gleichgesetzt, gelangt I. zur Feststellung, daß die Entwicklung zum landeskirchlichen Regiment und die weitgehende Einschränkung der bischöflichen Verfassung im Widerspruch zur CA steht (485–488).

Im Parallelreferat geht auch H. Meyer davon aus, daß aus der CA und den lutherischen Bekenntnisschriften die Bereitschaft spricht, „... das Bischofsamt in seiner altkirchlichen und von der römisch-katholischen Kirche bewahrten Grundgestalt und damit als ein Amt, das in seiner Ausübung über der Einzelgemeinde und ihrem Pfarrer steht, anzuerkennen und zu übernehmen" (490). Voraussetzung hierfür sei jedoch gewesen, „... daß damit die reformatorischen Überzeugungen, die ev. Verkündigung und die entsprechende Neugestaltung des kirchlichen Lebens nicht preisgegeben und rückgängig gemacht werden" (491). Diese reformatorischen Forderungen an das Bischofsamt bedeuten jedoch eine erhebliche Modifikation des damaligen Verständnisses des Bischofsamtes, insbes. hinsichtlich der bischöflichen potestas, der Art und Reichweite der Lehr- und Leitungsautorität der Bischöfe und hinsichtlich der ekklesialen Notwendigkeit des Episkopates (492). In der Analyse dieser drei Punkte kommt Meyer weitgehend zu Ergebnissen, die eine Verständigung möglich erscheinen lassen. Problematisch bleibt, so schließt er, nur die Frage nach dem Stellenwert bzw. der ekklesialen Notwendigkeit des in der Amtssukzession stehenden Episkopats als Institution jure divino. Für die CA und die lutherischen Bekenntnisschriften, die wie gesagt, den Episkopat bejahen, bedeutet nämlich das Fehlen der Verbindung zum historischen Episkopat, den sie als Institution jure humano verstehen, kein wesentliches ekklesiologisches Defizit. Dort, wo die Treue zum Evangelium es gebietet, kann die Kirche auch außerhalb des historischen Episkopats Kirche bleiben. Es geht um die Frage, „... ob diese gottgesetzte und für die Kirche wesentliche ‚episkope' ausschließlich und immer nur unter der Gestalt des geschichtlich gewordenen Episkopats wahrgenommen werden kann" (495–497). Der kath. Seite legt er nahe, einzusehen, daß es legitim und für die Verwirklichung kirchlicher Gemeinschaft ausreichend sein kann, wenn Kirchen die ekklesiale Notwendigkeit der „episkope" bejahen, den historisch gewordenen Episkopat jedoch nur mit jener Interpretationsdifferenz hinsichtlich des Grades seiner ekklesialen Notwendigkeit übernehmen können (498).

Das anschließende Referat von I. Höß über Versuche mit dem Bischofsamt im deutschen Luthertum des 16. Jh.s erörtert die wenig bekannten diesbezüglichen Experimente in Naumburg-Zeitz, Merseburg und Preußen. Für die Referentin scheinen sie zu bestätigen, daß Bischof und Priester sich lediglich in der Größe ihres Wirkungsbereiches unterscheiden (501).

In der Diskussion dieses Fragenkomplexes fällt auf, daß keiner der Disputanten prinzipiell bestreitet, daß die CA die Substanz des Bischofsamtes beibehalten wollte. Wohl wird aber differenziert: Das Bischofsamt von CA XXVIII impliziert die reformatorischen Maßnahmen und ist somit nicht schlechthin identisch mit dem traditionellen Bischofsamt (Lohse 517); episcopi und pastores sind nach mittelalterlicher Terminologie das gleiche, denn pastor meint nicht den Gemeindepfarrer, sondern die Hirtenfunktion der hohen Geistlichkeit (Kretschmar, Fraenkel 518, 520). Beides Gesichtspunkte, die nicht ohne weiteres abzuweisen sind. Offener jedoch bleibt die von Meyer vertretene Unterscheidung zwischen Episkope jure divino und Episkopat jure humano. E. Iserloh bemerkt hierzu mit Recht, „das weltliche Regiment der Bischöfe will die CA nicht restituieren; sie meint aber auch keine abstrakte Episkope, sondern das Bischofsamt, wie es seit den Tagen des Ignatius von Antiochien bestanden hat. Wenn dieses Bischofsamt göttlichen Rechts ist, dann ist auch die Frage nach der ekklesiologischen Notwendigkeit positiv beantwortet, dann kann die Kirche auf dieses Amt nicht verzichten" (521). Wohl ist hier Augustijns Verweis auf die seit Gerson übliche strenge Unterscheidung zwischen jus divinum und jus humanum ernstzunehmen (518), aber gerade neuere Entwürfe im Bereich der ökumenischen

Theologie haben doch deutlich gemacht, daß diese strenge Unterscheidung der Sache selber nicht gerecht wird, insofern sie zu einer hypostasierten Aufgabe und einer davon getrennten Ausführungsinstanz führt, bei der die Frage nach Auftrag und Vollmacht kaum gerecht gelöst werden kann.[1]

Den nächsten Komplex bilden die Themen: Taufe, Buße und Abendmahl. Im ersten Referat erörtert H. Jorissen CA IX, XI und XII anhand Luthers Lehre von der Buße und Taufe. In überzeugender Weise zeigt er, daß mit der Entdeckung des Absolutionswortes als opus a deo operatum (529) Luthers reformatorisches Anliegen erst voll zum Durchbruch gekommen ist, nämlich die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben, in der Wort und Sakrament sowie der rechtfertigende Glaube unlösbar eins sind. Somit wollte Luther die Institution der kirchlichen Buße nicht beseitigen, wohl aber von Grund auf reformieren (526). Hier wird ganz bes. deutlich, daß Rechtfertigung durch den Glauben für Luther nicht gegen Rechtfertigung durch die Sakramente, sondern gegen Rechtfertigung durch eigene Werke steht (531). Maßgebend ist nicht die menschliche Aktivität von Reue und Buße, sondern die Zusage der Absolution (526). Somit kann J. die Überzeugung vertreten, daß die Kontroversfrage, ob die Buße ein Sakrament ist oder nicht, bei Luther eine rein terminologische Frage ist, da sich die Inhalte decken (528–529). Die andere Kontroversfrage nach der Notwendigkeit der Ohrenbeichte löst Jorissen dahingehend, daß Luther und die Bekenntnisschriften am geheimen Sündenbekenntnis festhalten, aber gleichzeitig gegen jeden legalistischen Zwang einer vollständigen Beichte eintreten. Die hier geforderte christliche Freiheit lasse jedoch keinen Raum für laxistische und subjektivistische Willkür und wendet sich lediglich gegen das Mißverständnis der Beichte als eigenverdienstliches Werk. Damit sei fraglich, führt J. aus, ob die tridentinische Entscheidung für die Heilsnotwendigkeit eines vollständigen Einzelbekenntnisses wirklich die Zielrichtung der CA trifft (536–538). J. konkludiert: „Rückblickend wird man urteilen dürfen, daß die Artikel XI und XII der Augustana über Beichte und Buße im Kontext der lutherischen Theologie so gelesen werden können, daß sie einer Verständigung mit der kath. Lehre nicht im Wege stehen" (540). Dieses Ergebnis ist erfreulich, zumal es auch den Konsens in der Rechtfertigungslehre erhärtet (vgl. 535). Es ist gleichzeitig aber auch paradox, denn es handelt sich um einen Konsens hinsichtlich eines Sakramentes, das in den reformatorischen Kirchen schon lange kaum mehr gespendet wird und auf kath. Seite so stark im Schwinden ist, daß seine Zukunft nicht absehbar ist.

Im zweiten Referat dieses Themenkomplexes erörtert V. Vajta die mit dem Abendmahl zusammenhängenden Kontroversfragen. Sein Ergebnis lautet: Auch wenn luth. Theologie bis heute jedes Reden vom „Meßopfer" vermeidet, so gibt es heute doch eine bemerkenswerte Konvergenz in der „Theologie der Messe". Trotz terminologischer Verschiedenheit stehen wir uns heute einander näher als damals die CA und die Confutatoren (577). Trotzdem sieht sich V. veranlaßt, bei seiner ausführlichen Behandlung der einzelnen Kontroversfragen eher wieder schärfere Gegensätze zu markieren als etwa das luth.-kath. Dokument „Das Herrenmahl"[2] Hinsichtlich der Transsubstantionslehre gibt V. zu, daß Melanchthon und die Confutatoren mit unterschiedlicher Terminologie dasselbe meinten. Melanchthon benützt sogar das Verb „mutare", um den Vorgang zwischen den sichtbaren Elementen und der Gegenwart Christi zu definieren (550–551). Schwieriger gestaltet sich die Frage nach der Konsekration durch den „rite vocatus". Nicht dieser ist nach V. in CA und Apologie problematisch, sondern was hier in Zweifel gezogen wird, ist die Abhängigkeit der Konsekration von der kanonistisch legitimen Priesterweihe durch die damaligen Bischöfe (552). In der weiteren Deklination dieser eher unklaren Deutung der reformatorischen Position gelangt Vajta dann zu folgenden Sätzen: „Das Sakrament der Gegenwart Christi ist Schöpfung des Wortes. Bei der gemeinsamen Bejahung des Amtes ist diese Akzentsetzung der Reformation zu beachten. Die Wandlung geschieht durch das Wort und nicht durch den Priester" (553). In der Diskussion zeigt sich zwar dann, daß auch der Referent keine direkte Alternative zwischen Wandlung kraft der Priesterweihe und Wandlung kraft der Einsetzung Christi und kraft des Wortes aufbauen, sondern vielmehr einen Akzent setzen will, aber seine Formel bleibt doch ungeeignet, sowohl um die bisher erreichten Verständigungen in dieser Frage aufrechtzuerhalten als auch um den reformatorischen Akzent zu setzen (579, 588, 591). Ähnliches gilt wohl auch von V.s Gegenüberstellung von „An-sich-Gegenwart" gegen „Für-Uns-Gegenwart" (555), denn wo will man in der kath. Tradition in diesem scharfen Gegensatz eine „An-sich-Gegenwart", die nicht per definitionem „für uns" ist, belegen. Genausowenig zutreffend und hilfreich dürfte seine Konstatierung sein, daß nach der CA sich die Vollmacht nicht auf die Wandlung bezieht, sondern lediglich auf die Austeilung des Sakramentes (553). In der Diskussion wurden die Spitzen dieser Formulierungen wohl abgefeilt, man fragt sich jedoch, wo die Notwendigkeit im Zusammenhang heutigen ökumenischen Gesprächs liegt, solche Sätze doch immer wieder zu formulieren. Diese Frage drängt sich um so mehr auf, als V. ja durchaus gewillt ist, heutige Konvergenzen in anderen angrenzenden Themen gelten zu lassen, wie etwa hinsichtlich der Applikation der Messe und hinsichtlich des Opfercharakters (566–567, 575–577). Aber da, wo es um das Amt und dessen Vollmacht geht, da zeigt sich der luth. Gesprächspartner offenkundig auch heute noch allergisch. Was steckt dahinter? W. Kasper stellt in der Diskussion die Frage, ob es sich hier letztlich nicht um ein christologisches Problem und nicht nur um ein ekklesiologisches handelt, nämlich um „... die Frage nach der aktiven Heilsbedeutung der Menschheit Christi und nicht nur der Gottheit Christi" (589). H. Jorissen antwortet auf diese Frage mit dem Hinweis auf ein „gewisses christologisches Defizit" bei Luther im Hinblick auf die sakramentale Struktur, die er aber mit der damaligen Theologie insgesamt, und zwar bis in unser Jh. hinein teilt (594). Eineinhalb Jahre danach distanziert sich Jorissen jedoch expressis verbis von dieser Feststellung und bescheinigt Luthers Sakramentenlehre, sie sei innerlich eingefügt in die Christologie und Soteriologie und letztlich von hier her begründet (vgl. Cath 35 [1981] Heft 1, S. 67 Anm. 35). Damit sei auf die Brisanz der Fragestellung verwiesen und auf die Notwendigkeit, sie baldmöglichst aufzunehmen.

Den Abschluß des systematischen Teiles des Symposions bildet ein Referat von Peter Manns über die Heiligenverehrung nach CA XXI. Sein Befund lautet: CA XXI hält an einem öffentlichen Heiligengedächtnis fest (596); sie negiert aber unter Berufung auf die Heilige Schrift jede intercessorische Funktion der Heiligen, womit der invocatio sanctorum jede Grundlage entzogen ist. Paradoxal sei, daß bei dieser klaren Ablehnung der traditionellen kath. Heiligenverehrung die CA dieses Thema unter den 21 Lehrartikeln und nicht unter den Mißbräuchen abhandelt. Offenkundig sah Melanchthon zwischen seiner und der kath. Konzeption keine dogmatisch relevante Differenz bestehen (599). Die Confutatio jedoch verwirft ihrerseits eindeutig die reduzierte Heiligenverehrung der CA (605). Die weiteren Analysen M.s der verschiedenen späteren Stellungnahmen Melanchthons zu diesem Thema führen zur Erhärtung der Einsicht, daß es ihm uneingeschränkt um die alleinige Mittlerschaft Christi geht, was in seiner Logik nicht zur Annäherung an die kath. Position führt. So muß M. seine Frage nach der Möglichkeit einer kath. Anerkennung von CA XXI – um sie nicht rundweg mit nein zu beantworten – so modifizieren, daß er fragt, ob „... um der Wahrheit der Heiligenverehrung willen unmöglich sein (soll), was nach der gegenwärtig erreichten Übereinkunft im Verständnis der Rechtfertigung – um nur diesen zentralen Punkt zu nennen – keineswegs mehr als unmöglich bezeichnet werden kann?" (637). Und das ist sicher nicht nur ein rhetorischer Trick, sondern eine tiefe Wahrheit, denn an der Frage der Heiligenverehrung entscheidet sich doch auch die Tragfähigkeit des Konsenses in der Rechtfertigungslehre, wie schon Johann Adam Möhler vermerkte. Den Ausweg aus einer möglichen Sackgasse sieht Manns hier verheißungsvoll in der Erweiterung der Engführung von CA XXI durch Luther (639–640). Um so bedauerlicher, daß der an dieser Stelle folgende Teil seines Referates über Luther und die Heiligenverehrung aus Platzmangel nicht im besprochenen 700-seitigen Band aufgenommen

[1] Vgl. H. J. Urban, Bekenntnis, Dogma, kirchliches Lehramt. Die Lehrautorität der Kirche in heutiger evangelischer Theologie. Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte, Mainz, Bd 64, Wiesbaden 1972, 349–354; H. Döring, Das „Ius Divinum" des Petrus-Amtes. Ansätze zu einem gemeinsamen Verständnis: Cath 31 (1977) 273–304.

[2] Das Herrenmahl. Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission, Paderborn/Frankfurt 1978.

wurde.[1] Trotzdem sollte diese von M. vorgeschlagene Diskussion baldmöglichst aufgenommen werden, allerdings unter bes. Berücksichtigung eines Aspektes, der in der Diskussion nur kurz angesprochen wurde: die Eschatologie. Nach Ansicht von G. Kretschmar, die M. bestätigt, sollte darüber nachgedacht werden, wie es um die Erfahrung der Kirche davon steht, daß die Gemeinschaft der Heiligen, die congregatio sanctorum von CA VII über den Tod hinausreicht, weil die Kirche die ecclesia perpetua mansura ist (642, 650).

Die Zusammenfassung des Ertrages dieses systematischen Teiles bereitete Schwierigkeiten. In die meisten Referate wurden schon zuviel spätere konfessionsspezifische Einsichten eingefädelt, um mit Sicherheit sagen zu können, welches Maß an Einheit 1530 noch möglich war. Auch fällt es schwer, einzelne Themen als erledigt abzuhaken, solange so etwas wie ein alles durchdringendes Grundthema, das sich allerdings nur schlecht artikuliert, die Einheit sprengend, immer wieder auftaucht: „Das Evangelium". Aber war dies wirklich das Grundthema von 1530? Eine alte Frage, die jedoch auch durch die besprochenen Referate nicht einmütig beantwortet wird. Sehr wahrscheinlich läßt sie sich anhand der CA auch gar nicht beantworten. Somit verweist das Ergebnis auch dieses Hauptteiles auf die nächsten.

III. Die CA im Gespräch mit anderen Kirchen:

Ein erstes Referat dieses Hauptteiles von O. Scheib über die Auslegung der CA auf den Religionsgesprächen lag nur schriftlich vor und konnte bedauerlicherweise in der Diskussion nicht berücksichtigt werden (vgl. 706). Er gelangt zu dem Ergebnis, daß das ausführlichste und versöhnlichste Gespräch über die CA auf dem Augsburger Reichstag 1530 stattfand. Gegensätze wurden überdeckt oder gar nicht angesprochen. Das Ergebnis wurde von beiden Seiten als innerlich unwahr abgelehnt (655–656). Danach verhärteten sich schnell die Fronten, und auf beiden Seiten wuchs die Einsicht, daß eine Einigung unmöglich sei. Die Religionsgespräche ließen die Unterschiede immer stärker hervortreten, d. h., die CA erwies sich wachsend als kirchentrennender Text, und schon wenige Jahre nach ihrer Abfassung ist sie kein ökumenischer Text mehr, sondern ein konfessioneller (662–663). Das eigentliche Fazit von Scheibs Überlegungen lautet dann: „Der Versuch, dem Text der CA ein katholisches Verständnis zu unterlegen und dadurch eine Reunion herbeizuführen, ist, wie die Geschichte zeigt und vor allem die Reichskolloquien von 1530 bis 1546 beweisen, nutzlos, da nicht der Text, sondern die von ihm gemeinte evangelische Lehre – also die protestantische Auslegung der CA – Gegenstand der Kontroverse und Grund der Trennung ist; deswegen kann der Dissens auch nicht durch Kompromißtexte überbrückt werden" (667). Eine These, die wahrlich diskutiert gehört hätte, denn obwohl sie die oben gegebene Zusammenfassung des ganzen Hauptteiles II zu bestätigen scheint, widerspricht sie nicht nur radikal Lindbecks hermeneutischem Ansatz und dem von mehreren Referenten betontem Anspruch der CA auf Katholizität, sondern bezichtigt letztlich doch den Text der CA selber der Lüge.

Über die CA graeca führt A. Kallis aus, die Schreiben des Patriarchen Jeremias II. an die Tübinger Theologen seien mehr privater Natur und könnten nicht isoliert und als absolute Normdokumente orthodoxen Glaubens betrachtet werden, und darüber hinaus könne man nicht ohne weiteres und pauschal von einer formellen Verurteilung der CA durch Jeremias sprechen (669, 671–672). Jedenfalls sollten die damaligen orthodoxen Stellungnahmen nicht die heutigen kath.-ev. Gespräche über die CA hemmen, denn heute gäbe es auch zwischen Orthodoxie und der CA neue, früher undenkbare Übereinstimmungsmöglichkeiten (671–672).

W. Küppers nimmt aus altkath. Sicht Stellung zur CA und stellt fest, daß aus biblisch altkirchlicher Perspektive sowohl die CA wie auch die Confutatio hinsichtlich des Bischofsamtes unzureichend sind. Es kann als Abschiedsmahnung verstanden werden, wenn der inzwischen verstorbene langjährige Ökumeniker und Vermittler zwischen den Fronten, K., am Abschluß der dem Referat folgenden Diskussion formuliert: „Nach meinem Eindruck wächst im ökumenischen Bereich für die ganze Kirchengemeinschaft die Notwendigkeit, sich der Frage der, wie wir Katholiken meinen, biblisch begründeten episkopalen Struktur der Kirche existentiell zu stellen, um dabei zu den entsprechenden Formen der Erneuerung und der Rezeption zu kommen, weil wahre Einheit im Glauben auch Grundformen und Grundverhalten praktischer Art bedingt" (686).

J. I. Tellechea Idígoras gibt anschließend einen kurzen aber informativen Einblick in eine kath. Lektüre Melanchthons durch den kath. Theologen und Erzbischof B. Carranza († 1576), und H. Raab zeigt anhand der Bemühungen von Weihbischof Th. Henrici von Basel, wie im 17. Jh. kath. Ireniker die CA katholisch interpretiert haben und die zeitgenössischen Lutheraner darauf zu behaften versuchten.

IV. Katholische Anerkennung der CA:

Im letzten kurzen Teil des Symposions gehen H. McSorley in einem Referat und E. Iserloh in seinem Schlußwort nochmals thematisch auf die Frage einer kath. Anerkennung der CA ein. McSorley rekapituliert in gewisser Weise sorgfältig, aber mit eigenständigem Duktus sämtliche Argumente für und wider eine Anerkennung sowie alle methodischen und den Begriff „Anerkennung" betreffenden Fragen, die im Verlauf der „Anerkennungsdebatte" aufgeworfen worden sind. Eine Anerkennung sagt er für das Jubiläumsjahr nicht voraus, wohl aber eine Vertiefung der Entschlossenheit für das zu erreichende Ziel (718).

E. Iserloh stellt fest, daß im Verlauf des Symposions bezüglich Rechtfertigung, Taufe und Buße Konsens erreicht wurde, jedoch nicht bezüglich Kirchenbegriff, Amt und Abendmahl. Eine kath. Anerkennung der CA – davon sei er schon immer ausgegangen und sei durch das Symposion darin bestätigt worden – könne sich aus verschiedenen Gründen nur auf einen „Teilkonsens" oder auf einen „Fundamentalkonsens" beziehen. Aber er habe den Eindruck, daß auch hinsichtlich eines Teil- oder Fundamentalkonsenses unter den Teilnehmern des Symposions kein voller Konsens besteht (722–723).

Soll die eingangs angekündigte Frage nach dem Ertrag dieses wissenschaftlichen Unternehmens für unsere ökumenische Situation heute abschließend beantwortet werden, so müssen über dieses realistisch erscheinende Fazit von E. Iserloh hinaus die Vorschläge betrachtet werden, die im Verlauf der Tagung einige Referenten für das weitere Vorankommen gemacht haben.

Die Unabgeschlossenheit des Prozesses nämlich wurde nicht nur von E. Iserloh zum Abschluß des Symposions betont (723), sondern auch während des Symposions mehrfach von den Referenten beschrieben, am umgreifendsten wohl von W. Kasper: „So wie die evangelische Position in der CA ihre eigene Intention so lange nicht verwirklicht, als sie nicht universal kirchlich rezipiert und das heißt: solange sie nicht als katholisch anerkannt ist, so hat auch die katholische Kirche die von ihr beanspruchte Katholizität so lange nicht voll verwirklicht, als sie qualifizierten Widerspruch von so großen Kirchengemeinschaften erfährt, wie es die lutherischen Kirchen sind. Der Vermittlungsversuch, den die CA zwischen sichtbarer und verborgener Kirche, zwischen Bindung und Freiheit in der Kirche unternommen hat, bleibt also auf der Tagesordnung" (410).

Die Aufhebung der Spaltung haben die Bemühungen um die CA anläßlich des Jubiläums nicht gebracht, aber neue Aufgaben, deren Erfüllung das Ziel näherbringen könnte. Global umschreibt W. Kapser diese Aufgaben wie folgt: „Unbestreitbar ist die katholische Intention der CA. Die Frage der inhaltlichen Katholizität der CA dagegen ist nur auf dem Weg eines nach vorne in die Zukunft gerichteten Ökumenismus beantwortbar. Dies scheint auch die Überzeugung der Verfasser der CA zu sein. Denn die CA wollte mit ihrem etwas verschleierten Appell an ein allgemeines Konzil einen konziliaren Prozeß in Gang bringen, der vielleicht erst heute die Chance hat, ans Ziel zu kommen. Auch wenn wir nicht wie F. Heiler die CA in allem als Magna Charta der Katholizität bezeichnen können, als Magna Charta der Ökumenizität verpflichtet sie heute beide Kirchen" (410). P. Manns spezifiziert dieses Postulat, indem er die Überwindung der Engführungen der CA durch den Rückgriff auf andere Aussagen der Reformatoren, insbesondere Luthers, verlangt (639).

Auch in bezug auf Einzelfragen wurden Vorschläge gemacht. Im Hinblick auf den Kirchenbegriff postuliert S. Wiedenhofer die

[1] Vgl. den inzwischen erschienenen Aufsatz von Peter Manns: Luther und die Heiligen, in: Reformatio Ecclesiae. Festgabe für Erwin Iserloh, hrsg. von Remigius Bäumer, Paderborn u. a. 1980, 535–580.

Zusammenschau des ev. Kirchenbegriffes als striktes Derivat vom reformatorischen Ansatz und als Antithese zur mittelalterlichen Kirche (446). Hinsichtlich des rite vocatus von CA XIV verlangt Lindbeck eine „strikte Auslegung" der CA und nicht eine Lektüre nach bestimmten Strängen späterer Entwicklung (466). Die Frage des Bischofsamtes betreffend fragt H. Meyer, ob es nicht mit der Bejahung der ekklesialen Notwendigkeit der „episkope", ohne sie als jus divinum anzuerkennen, ausreicht, um kirchliche Gemeinschaft zu erlangen (498). E. Iserloh dagegen fragt, ob die Treue zum Evangelium heute noch tatsächlich ein Grund für die Verweigerung der Eingliederung in den Episkopat sein kann (488).

Alles hilfreich erscheinende Aufgaben für das Kommende, vorausgesetzt allerdings, daß der von E. Iserloh erwähnte Konsens, den wir heute wohl noch als Teilkonsens bezeichnen, aber weiterhin als Konsens im Bereich der fundamentalen Artikel definieren müssen, tatsächlich besteht. Besteht er jedoch nicht, dann geschieht das, was O. Scheib für eine mögliche offizielle Anerkennung der CA durch die kath. Kirche prophezeit hat: Sie würde die bestehenden, tiefgreifenden Lehrunterschiede verdecken (667).

Gerade das erwähnte Postulat von Peter Manns legt es nahe, auf das bevorstehende Luther-Jubiläum Ausschau zu halten. Was ist von ihm auf dem Hintergrund der Erfahrungen rund um das CA-Jubiläum zu erhoffen? Das Formale betreffend wünscht sich wohl jeder, der die Mühen mit den CA-Veranstaltungen mitgemacht hat, daß auch tatsächlich zum Thema gesprochen wird. Und weiter, daß im Zeitalter der Ökumene auf beiden Seiten ohne Selbstverherrlichung und Selbstbestätigung angeschlagener Identitäten im Geiste der Redlichkeit gemeinsam die Wahrheit gesucht wird. Inhaltlich sollte es darum gehen, den Fundamentalkonsens endgültig zu bestätigen (oder ggf. zu kündigen), denn schon zu lange spricht man davon, ohne das Empfinden zu haben, daß er an Verbindlichkeit gewinnt. Darüber hinaus möge das Gedächtnis an den Reformator helfen, diesen Konsens, der im Verlaufe der Geschichte gemindert wurde, mindestens auf das Maß zurückzuführen, das er zu seiner Zeit hatte.

Coppens, Joseph: **La Relève apocalyptique du Messianisme royal. I: La Royauté. Le Règne et le Royaume de Dieu. Cadre de la Relève apocalyptique.** – Leuven: Uitgeveverij Peeters / University Press 1979. 330 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium L) kart.

Der Löwener Altmeister der Bibelwissenschaft hat es unternommen, eine exegetische „Summa" der atl Heilsmittlererwartungen zu verfassen. Als erstes veröffentlichte er 1969 in der Sammlung „Lectio divina" ein Werk über den königlichen Messias („Le Messianisme royal. Ses origines. Son développement. Son accomplissement"). 1974 erschien in der „Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium" ein Bd über jenen prophetischen Heilsmittlertyp, dessen Hauptvertreter der deuterojesajanische „Gottesknecht" ist („Le Messianisme et sa Relève Prophétique. Les anticipations vétérotestamentaires, Leur accomplissement en Jésus"). Nun geht es, in logisch-chronologischer Fortsetzung, um die apokalyptische „Ablösung" der königlich-davidischen Heilserwartung. In ihrem Mittelpunkt steht die Figur des „Menschensohnes", deren Bedeutung und Funktion sowohl im AT und im zwischentestamentlichen Judentum als auch im NT in zwei in Aussicht gestellten Fortsetzungsbänden zur Sprache kommen soll.

Der vorliegende erste Bd erstellt für diese apokalyptische Erwartung gleichsam den Rahmen. Zuerst werden kurz Wesen und Bedeutung der Apokalyptik aufgezeigt. Sodann wendet sich der Autor ausführlich dem Königtum Jahwes zu. Er behandelt – teilweise recht ausführlich und jedenfalls immer sehr kompetent – alle Texte, in denen sowohl innerhalb als außerhalb des Psalters von Jahwe als König die Rede ist. Dabei geht es ihm vor allem darum, die einzelnen Aussagen so gut als möglich chronologisch zu orten, um auf diese Weise zusammenfassend die Entstehung und Entwicklung des Glaubens an die Königsherrschaft Jahwes darlegen zu können. Das geschieht, wie es bei Coppens nicht anders zu erwarten ist, im Blick auf das NT: Hinweise auf die ntl „Relecture" dieses Glaubens bilden den Abschluß des inhaltsreichen Bdes. Wenn ein Wunsch offenbleibt, so wäre es der nach einer ausführlicheren Beschäftigung mit dem religionsgeschichtlichen Hintergrund und der zwischentestamentlichen-jüdischen Ausweitung der König-Jahwe-Thematik.

Was man bei C. allgemein schätzt, kann man auch hier wiederum bewundern und genießen: die beeindruckende Vertrautheit mit der abundanten Sekundärliteratur und deren umsichtige Verwertung. Der damit gegebene bibliographische Nutzwert des Buches erhöht sich noch insofern, als ihm zwei umfangreiche chronologisch geordnete Bibliographien über die Apokalyptik (40–66) und über das Königtum Gottes (67–76) eingeschlossen sind.

Zufällig ist gleichzeitig ein Werk erschienen, dessen Inhalt und Zielsetzung sich weitgehend mit dem besprochenen deckt und es dennoch nicht überflüssig macht: John Gray, The Biblical Doctrine of the Reign of God, Edinburgh 1979.

Salzburg Notker Füglister

Stähli, Hans-Peter: **Knabe-Jüngling-Knecht.** Untersuchungen zum Begriff נער im Alten Testament. – Frankfurt/M., Bern, Las Vegas: Lang 1978, 334 S. (Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie 7) kart. sFr 69.–.

Die Wortgleichung נער – „Jüngling, Knabe" bzw. „Gefolgsmann, Knecht" erweist sich in nicht wenigen Texten als problematisch. Die Berner Diss. aus dem Jahre 1976/77 unternimmt deshalb den Versuch, „das Feld der jeweiligen Bedeutungsnuancen etwas genauer abzustecken" (14).

Kap. 1 erörtert Fragen der Etymologie. Vf. lehnt die vorgeschlagenen Ableitungen von I n^{c} r „knurren, brüllen" – „Knabe (in der Pubertät)" (zuletzt Köhler, v. Selms, Kopf) bzw. II n^{c} r „(ab)schütteln – (aus dem Mutterleib) Geworfene, Junge" (Buxdorf, Castellus, Coccejus, Delitzsch) ab. Mit Gesenius, Fürst, BDB u. a. hält er es für „ratsam, ... נער als ein primitives Nomen von einer eigenen Wurzel III נער aufzufassen, deren Etymologie ungewiß ist" (37). Zudem legt der sprachliche Befund nahe, „daß נער ein nur dem Kanaanäischen (ugaritisch, hebräisch, phönizisch, als Lehnwort im Ägyptischen und Nordarabischen) eigentümliches Wort ist" (33). Facit: „Somit läßt sich die Bedeutung von נער nicht von einer, über den Weg der Etymologie namhaft gemachten Grundbedeutung deduzieren, sondern sie muß und kann nur aus dem jeweiligen Gebrauch der Vokabel im Kontext selbst erschlossen werden" (37). Dieses argumentativ sorgfältige und mit reichem Belegmaterial dokumentierte Ergebnis birgt indes manche Schwierigkeit. Mit Recht ist man einigen etymologischen Auswüchsen gegenüber heute sensibel (J. Barr, Bibelexegese und moderne Semantik, 1965, 112, spricht mit Blick darauf von einer „gefährlichen etymologischen Besessenheit" und B. Landsberger, VTS 16, 1967, 189, ist gar der Meinung, „daß man bei der Ermittlung von Bedeutungen nichts auf Etymologie aufbauen kann"). Dem entspricht die Tendenz, eher eine Reihe homonymer Wurzeln anzunehmen als die sprachgeschichtlichen Zusammenhänge und die Bedeutungsstruktur verwandter Lexeme zu prüfen. Die moderne Semantik hat aber die Erkenntnis gefördert, daß zwischen Text- und Wortsemantik wechselseitige Beziehungen bestehen, insofern nicht nur Kontexte bestimmte Wortbedeutungen selektieren, vielmehr auch die morphematische und semantische Struktur eines Lexems selektiv bestimmte Texte erzeugt. Gerade im Vorfeld kontextbezogener Analysen haben etymologische Studien ihren legitimen Platz, deren Ergebnisse eingeschränkt, überholt, aber auch bestätigt werden können, in jedem Fall Beobachtungen liefern, die für die lexikalische Erfassung Bedeutung haben. Altsüdarabische und Belege im Ge^{c}ez (vgl. Dillmann, Lexicon 664) weisen eher auf eine gemeinsemitische Wurzel I n^{c} r und/oder II n^{c} r hin, deren Beziehung zu hebr. n^{c} r sowie zu hebr. I n^{c} r und/oder II n^{c} r noch etwas deutlicher erfaßt werden müßte.

Kap. 2 behandelt die außerbiblischen Belege von n^{c} r. Für Ugarit lassen sich zwei Anwendungsbereiche deutlich unterscheiden. In der Familie bezeichnet n^{c} r und n^{c} rt Personen, „die von einem pater familias abhängig sind und als solche unter dessen Rechtsschutz und -hoheit stehen" (56). Es kann sich dabei um (unverheiratete) Kinder jeden Alters wie um Bedienstete handeln; KTU 2.33 wird trotz suffigierter Form „Kinder" bezeichnen, KTU 1.107 liegt der Akzent – wie Vf. die Bereichssynonymität mit ṣ ġ r richtig deutet – jedenfalls auf der „Schwachheit des jugendlichen Alters" (54), KTU 1.114 wird man mit UF 7 (1975), 110.113 wohl von II n^{c} r ableiten und „Mischung, Mixtur" lesen

müssen, eine weitergehende Klärung der Frage, ob die Wortfolge bn-ncr-ǵzr bzw. bt-ncrt-pǵt (KTU 4.102) nach Altersstufen (v. Selms) oder nach sozialem Status (Gordon) differenziert, wäre wünschenswert. Im militärischen Bereich bezeichnet ncrm „eine im Dienst des ugaritischen Königs stehende militärische Berufsklasse ..., über deren genaue Funktion ... freilich nichts auszumachen ist" (56). Als terminus technicus zur Bezeichnung erfahrener und erprobter kanaanäischer Elitetruppen im Dienste Pharaos begegnet ncrn als kanaanäisches Lehnwort in ägyptischen Texten. Ob allerdings – wie Vf. im Anschluß an Alt vermutet – Ncryn im Onomastikon des Amenope mit den ncrn der übrigen Texte gleichzusetzen ist, was sprachlich möglich wäre, erscheint eher fraglich. Daneben findet sich wie in Ugarit so in dedanischen und sabäischen Inschriften der Namenstyp ncr-GN, was Vf. völlig richtig mit „Diener des GN" widergibt. Die Frage wäre zu klären, ob die Bezeichnung auf ein bestimmtes kultisches Amt hindeutet oder ein allgemeiner „Ausdruck der Unterwerfung gegenüber einer Gottheit und Bekenntnis zu deren Verehrung" ist (71), jedenfalls sprechen diese Belege eher für eine gemeinsemitische Verbreitung der Wurzel ncr als für die Annahme, „daß das Wort durch Handelskarawanen aus dem Norden mitgebracht worden ist" (70 Anm. 162).

Kap. 3 untersucht ncr im AT. Vf. geht dabei von der Vermutung aus, „daß der Begriff, wie er von Israel übernommen und im Alten Testament verwendet worden ist, zumindest ein ähnliches, wenn nicht gar dasselbe Bedeutungsspektrum umfaßt" (72). Eine Bestätigung dafür findet er in der traditionellen Einteilung der Bedeutungen von ncr in 1. „Knabe, Jüngling" und 2. „Gefolgsmann, Knecht", wie sie die Wörterbücher bieten, und übernimmt sie als semantische Klassifikatoren auf der synchronen Beschreibungsebene, um von hier aus die Bedeutungsnuancen in den jeweils zugehörigen Einzeltexten genauer zu erfassen. Dabei zeigt sich zu 1., daß ncr keine Lebensphase oder Altersstufe bezeichnet, sondern „eine unselbständige, unter der Verfügungsgewalt und unter dem Schutz des pater familias (...) stehende, ledige, unverheiratete, somit noch unmündige männliche Person" (99). Vf. bestätigt damit die Ergebnisse V. Maags, auf den er sich ausdrücklich bezieht. Auf diesem Hintergrund sind auch die Derivate „Jugend, Jugendzeit, von Jugend an" zu beurteilen, wobei der darin ausgedrückte rechtliche Status zurücktritt und der Aspekt zeitlicher Totalität und Ausschließlichkeit dominiert. Im einzelnen ergibt sich für den ncr in Spr die Bedeutung des unreifen, unmündigen, dem es an Urteils- und Entscheidungsvermögen fehlt (107); die Selbstprädikation Salomos als ncr qṭn (1 Kön 3,7) ist im Lichte der ägyptischen Königsnovelle zu sehen als eine „Demuts- und Niedrigkeitsaussage" (117). Jer 1,6 versteht sich der Prophet als ein Mann, dem noch die soziale Stellung und damit die rechtliche Legitimation zum Reden fehlt (128). Der Merismus ncr – zqn bezeichnet nach Vf. nicht in erster Linie die Totalität aller Altersgruppen, sondern „die ganze, aus Rechtsfähigen und (noch) Nicht-Rechtsfähigen bestehende männliche Bevölkerung" (135); dies erscheint aber zumindest für Ex 10,9 und Deut 28,50 fraglich, gemeint ist doch eher „die ganze Bevölkerung". Die 2. Bedeutungsgruppe läßt folgende Differenzierungen erkennen: als militärischer terminus technicus bezeichnet ncr (m) „auserlesene, tüchtige und erprobte Berufssoldaten" (147), vgl. insbesondere 2 Sam 2,12–17! Sie stehen im Dienst des Königs oder später des judäischen Statthalters. Sodann: „freie Personen, die in einem freiwilligen Dienst- und Abhängigkeitsverhältnis zu ihrem Herrn stehen" (179); ihr Status unterscheidet sich grundsätzlich von dem des cbd. Als Angehörige des Hausgesindes begegnen sie als Diener, Ackerknechte oder Hirten, aber auch in gehobener Stellung in der Umgebung des Königs bzw. der königlichen Familie. Die Wortverbindung PN ncr-PN2 weist, wie auch außerbiblische Belege bestätigen, auf den Titel „Verwalter" hin. Schließlich bezeichnet ncr den Sakral- oder Kultdiener in verschiedenen Funktionen (Leitwort in 1 Sam 1–3!). Im Anschluß an die ältere Forschung (Gressmann, Ehrlich u. a.) vermutet Vf. hinter der Wortverbindung ncrj bnj jśrʾl einen religionssoziologischen Prozeß dergestalt, daß an einem vorisraelitischen Heiligtum tätige Kultdiener (ncrm) nach dessen Übernahme durch Israel sukzessiv von israelitischen Kultdienern abgelöst wurden. Hinsichtlich ihrer Funktion sind sie „eindeutig der Person und dem Amt des Mose zu- und untergeordnet" (217, vgl. auch H. Schmid, BZAW 110, 1968).

Kap. 4 behandelt gesondert die Femininbildung ncrh. Sie bezeichnet zunächst die „in Abhängigkeit und unter der Autorität (als Rechtsschutz und -hoheit) des Vaters bzw. dessen Stellvertreters ... stehende ... minderberechtigte, unmündige weibliche Person" (226). Nach ihrer Heirat verändert sich in Bezug auf den Vater in familienrechtlicher Hinsicht ihr Status nicht, bleibt insoweit eine ncrh. Damit unterscheidet sich die rechtliche Stellung einer Tochter grundsätzlich von der eines Sohnes, der nach seiner Heirat nie mehr ncr heißt (229 – es sei denn, er tritt in ein freiwilliges Dienstverhältnis!). Analog zu ncr dient nceh/ot zur Bezeichnung der zum Hauspersonal gehörenden Mägde und Dienerinnen, die „in einem persönlichen Abhängigkeits- und Dienstverhältnis stehen" (236). Mit Nachdruck lehnt Vf. die Bedeutungen „Sklavin, Dirne, Kultprostituierte" ab, wie sie insbesondere für Am 2,7b zuletzt wieder von M. Krause, Diss. Heidelberg 1972, 112ff, vorgeschlagen wurden; vielmehr bedeute ncrh schlicht „heiratsfähiges Mädchen" und das Vergehen, das der Prophet anprangert, stehe in keinem Zusammenhang mit einem Initiationsritus am Heiligtum, sondern habe im Kontext von Am 2,6–8 eine soziale Dimension, insofern „ein schwacher, hilfs- und schutzbedürftiger Mensch, dessen Sache doch gerade die Sache Gottes selbst ist, in den Staub getreten" werde (247), vgl. dazu schon Wolff, BK XIV/2, 202f.

Kap. 5 bietet anhangweise einen Überblick über akk. ṣeḫēru und Derivata, das „eine dem kanaanäisch-hebräischen נער ähnliche Breite an Bedeutungs- und Verwendungsmöglichkeiten" aufweist (249). So interessant die dargebotenen Texte auch sind, einen wirklichen Beitrag zur Klärung der Semantik von ncr vermag ich darin nicht zu erkennen.

Dies schmälert aber in keiner Weise die Leistung des Vf., der eine überaus sorgfältige und gründliche Arbeit vorgelegt hat. Sie bietet eine beeindruckende Fülle von Material und verarbeiteter Literatur. Die Ergebnisse seiner Textanalysen fügen sich deutlich in die bisherige Forschung ein. Hinsichtlich der Bedeutung von ncr bestätigt Vf. die Ergebnisse von Rost und Maag und steuert eigene Beobachtungen bei. Für die semantische Analyse eines Lexems stellt die gegenwärtige Sprachwissenschaft eine Reihe von Modellen zur Verfügung, die in einer der Eigenart der Sprache angepaßten Form auch für das Hebräische Beachtung verdienen. Für die synchrone Deskription ist ohne Frage die Trennung von Ausdrucks- und Inhaltsebene notwendig. Voraussetzung für die semantische Analyse eines Lexems ist seine morphologische und syntaktische Beschreibung. Für die Morphemstruktur ist die Übersicht über Form, Funktion, Valenz und Wortbildung aufschlußreich. Es werden dann die Beziehungen zwischen semantischen und syntaktischen Strukturen sichtbar, deren Formalisierung einen umfassenden Einblick in die Ausdrucks- und Inhaltsmöglichkeiten der Basis vermittelt. Vielleicht hätte Vf. dies deutlicher herausarbeiten können; so bleibt es bei gelegentlichen Hinweisen (73; 135; 220; 235), und Vf. gerät in die mißliche Lage, als Arbeitsgrundlage die in den Lexika angegebenen Bedeutungsgruppen, die erst aufgrund syntaktischer und semantischer Kriterien nachgewiesen werden müßten, zu übernehmen. Das könnte den Eindruck vermitteln, daß es sich mehr „um eine rein gefühlsmäßige, intuitive Erfassung des Begriffs handelt" (16), ein Vorwurf, den Vf. m. E. zu Unrecht gegenüber Rost und Maag erhebt.

Köln Hans F. Fuhs

Fuhs, Hans F.: **Sehen und Schauen.** Die Wurzel *ḥzh* im Alten Orient und im Alten Testament. Ein Beitrag zum prophetischen Offenbarungsempfang. – (Würzburg): Echter (1978). XVI, 378 S. (Forschung zur Bibel Bd 32) kart. DM 48.–

Der Vf. dieser Bamberger Habilitationsschrift will mittels der modernen Methoden der Semantik die Bedeutungen der hebräischen Wurzel *ḥāzāh* und ihrer Ableitungen „im Kontext von Offenbarung und letztlich das Problem der Offenbarung Gottes im Alten Testament überhaupt" klären. In der „Einleitung" (1–29) umreißt er das Problem, zeichnet die Forschungsgeschichte nach und legt die Methode dar, nach der er vorgehen will: Ordnung der „semantisch relevanten Bedeutungsgruppen" des Verbs *ḥzh* und seiner nominalen Ableitungen mittels synchroner Deskription; Analyse der Bedeutungen im Kontext größerer literarischer Einheiten; diachrone Herausarbeitung der Bedeutungsentwicklung.

In Kap. 1 „Die Bedeutung von *ḥzh*" (30–108) untersucht Vf. die Bedeutung von *ḥzh* und verwandter Wurzeln in anderen semitischen Sprachen und im Ägyptischen, die Etymologie und den allgemeinen biblischen Sprachgebrauch mit folgenden Ergebnissen: Die Wurzel findet sich nur

im nordwestsemitischen Raum (Aramäisch, Phönizisch, Ugaritisch) mit den Bedeutungen „prüfend, genau, interessiert ansehen, einen Traum, eine Vision schauen". Im AT ist die Grundbedeutung „sehen, schauen" bezeugt. In Offenbarungszusammenhängen kommt das Verb vor mit Gott und mit dem Menschen als Subjekt. Wenn Gott „sieht", dann bedeutet das, daß er helfend eingreift. Beim Menschen als Subjekt können Objekt sein: Gott unmittelbar bzw. sein „Angesicht"; eine göttliche Offenbarung: eine Vision, aber auch Gottes Wort; Gottes Hilfe; Gottes Handeln in der Geschichte.

In Kap. 2 „Schauen göttlicher Offenbarung" (109–257) werden eine Reihe von Bibelstellen auf die genaue Bedeutung von *ḥzh* hin analysiert: Num 24,3–9.15–19; Am 1,1; 9,1; 7,10–17; Mi 3,1–8; Jes 1,1; 30,10; Ez 12,27; Hab 1,1 u. a. Als wichtigste Ergebnisse lassen sich festhalten: Bileam, Amos, Micha und Jesaja sind Seher, die von den Nebiim klar zu unterscheiden sind und „Sehersprüche" verkünden, deren ursprüngliche Form allerdings nur noch in Resten erhalten ist. „Schauen" heißt hier soviel wie „Gott in Offenbarung schauend erkennen", was soviel bedeutet wie „Berufung und Legitimation" (221). In einigen Texten ist eine Bedeutungserweiterung festzustellen in Richtung auf „Offenbarungsempfang in seinen verschiedenen Weisen" hin (249); schließlich kann, etwa bei Ez, das „visionäre Element völlig in den Hintergrund treten" (250). Bei Jer, Ez und besonders Deuterosacharja kann Objekt des „Schauens" auch Lüge und Trug sein; damit wird „die Prophetie selbst in Frage gestellt" (257).

Kap. 3 „Gott und sein Tun schauen" (258–299) bespricht Ex 24,1–11; Ps 11,4.7; 17,2.15; 46,9; 58,11; 63,3; Ijob 19,26f; 23,9; 24,1; 36,25; Jes 26,11; 33,17 u. a. mit den Ergebnissen: In Ex 24,9–11 bedeutet die Gottesschau die Berufung der Ältesten zu charismatischen Führern der Gemeinde. In Ps 63,3 und Ijob 19,26f ist „Gott schauen" soviel wie „Erfahrung von Gottes gnädiger Zuwendung", wobei in Ijob 19,26f bereits die „Lebensgemeinschaft mit Gott jenseits des Todes" anklingt (280f). An den anderen untersuchten Stellen hat das „Schauen Gottes" etwas zu tun mit der Erfahrung „seiner Zuwendung in Rettung und Heil" (284); das kann auch auf die Endzeit bezogen werden: Die Gerechten werden Jahwes „gerechtes Handeln schauen dürfen, ja noch mehr: ihn selbst, der in seinem Kommen den Gerechten Leben und Heil verschafft" (299).

Kap. 4 „Ergebnis und Ausblick" (300–317) faßt die Ergebnisse zusammen und versucht eine Geschichte der Sehertradition zu entwerfen: Seher und Nabi sind in der älteren Zeit deutlich zu unterscheiden. „Gott schauen" bedeutet in der älteren Zeit soviel wie „berufen werden" zu einer charismatischen Aufgabe. Der „Seher" verkündet einen „Sehersprüch". Noch Amos, Jesaja und Micha verstehen sich als Seher und setzen sich bewußt von den Nebiim ab. Das Sehertum kommt in Israel auf in der Zeit „der sich allmählich konstituierenden Sippen- und Stammesgemeinschaften, des ... Übergangs zur Seßhaftwerdung" (311). Seit Jeremia und Ezechiel gerät das Sehertum ins Zwielicht und die mit *ḥzh* gebildeten Wendungen und Nomina verlieren allmählich ihren engen Zusammenhang mit charismatischer Berufung und mit Offenbarungsempfang; sie werden für andere Formen der Gotteserfahrung gebraucht: Erfahrung von Hilfe, von göttlichem Handeln in der Geschichte und schließlich für die Hoffnung auf endzeitliche Rettung. Eine Unterscheidung von genuin-israelitischem Sehertum und außerisraelitischem Nabitum gelingt nicht, weil sich ähnliche Phänomene bei anderen nordwestseminitischen Völkern finden; wohl aber sind sowohl der Seher, als auch der Nabi klar von den Wahrsagern, Astrologen und Eingeweideschauern des Zweistromlandes zu unterscheiden. – Ein Literaturverzeichnis, ein Stellen- und ein Autorenregister schließen den Bd ab.

Der Vf. dieser Monographie hat zweifellos einen wichtigen Beitrag für die Erforschung der israelitischen Prophetie und für die Klärung des biblischen Offenbarungsbegriffs geleistet. Man wird sie auf jeden Fall sorgfältig studieren müssen, wenn man über „Offenbarung im AT", über „Berufung", über das Thema „Seher und Prophet" o. dgl. schreiben will. Ob freilich die weitreichenden Schlußfolgerungen hinsichtlich der Geschichte des Sehertums einer näheren Nachprüfung standhalten, wagt der Rez. zu bezweifeln. So scheint ihm die literarkritische Aufteilung der Sprüche von Num 24 auf S. 111–161 nicht überzeugend gelungen zu sein. Dasselbe gilt für Am 1,1 S. 168–177. Daß dort zu übersetzen ist „‚Die Worte Amos' aus Thekoa, der geschaut hat' d. h. ‚der Seher ist'", ist wenig wahrscheinlich. Man wird wohl eher bei der üblichen Wiedergabe bleiben: „die Worte ..., die Amos geschaut hat". Ganz unwahrscheinlich ist die Deutung der Gottesschau der „Ältesten" in Ex 24,1–11 als Berufung zu charismatischen Führern. Auf Berufung deutet, wenn man nicht von vornherein *ḥzh* in diesem Sinn versteht, absolut nichts hin. Hier wäre jetzt E. Ruprecht, Exodus 24,9–11 als Beispiel lebendiger Erzähltradition aus der Zeit des babylonischen Exils: Festschr. C. Westermann, Göttingen-Neukirchen 1980, 138–173, zu vergleichen. Für eine semantische Untersuchung von *ḥzh* müßte man m. E. auch *r'h* ebenso genau untersuchen und dann beide Ausdrücke miteinander vergleichen. Das ist hier nicht geschehen und konnte wohl auch nicht geschehen; aber eben deswegen ist die vorliegende Untersuchung noch nicht das letzte Wort zu dem Thema. Wenn der Vf. auch hier versucht hat, die modernen Methoden der allgemeinen Semantik für die Exegese fruchtbar zu machen, wird man wohl doch die Frage stellen müssen, ob man damit wesentlich weiter kommt als bei den bisher üblichen Methoden der Bedeutunganalyse hebräischer Wörter.

München Josef Scharbert

Brownlee, William H.: **The Midrash Pesher of Habakkuk.** Text, Translation, Exposition with an Introduction. – (Missoula, Mont.): Scholars Press (1979), ix, 220 S. (Society of Biblical Literature, Monograph Series 24), $ 9.–

Der Vf., einer der Qumranexperten der ersten Stunde, legt hier mit einem Kommentar zu 1QpHab das Ergebnis seiner jahrzehntelangen Beschäftigung mit diesem Text vor. Umso stärker fällt ins Gewicht, daß dieser erfahrene Forscher in der Einleitung auf S. 19ff vor manchmal schon zur Selbstverständlichkeit gewordenen Ausdeutungen einzelner Anspielungen im Text auf Personen und Begebenheiten nachdrücklich warnt und – mit guten Gründen – den hypothetischen Charakter solcher Identifizierungsversuche unterstreicht. Dies wird auch auf S. 95ff in einem „Historical Excursus" deutlich. Dabei ist dieser in den historischen Fragen so nüchtern urteilende Forscher durchaus theologisch interessiert, doch dies kommt eher in der Einzelinterpretation zum Ausdruck, in dem recht unterschiedlichen Gewicht, das er den einzelnen Aussagen zumißt, also im Ausmaß der Kommentierung einzelner Stellen. Vorweg (23ff) beschreibt der Vf. die besondere Art des „Pesher"-Kommentars, den er wegen gewisser Entsprechungen zum späteren rabbinischen Midrasch als „Midrash Pesher" bezeichnet, dessen Ursprung er im spätprophetischen bzw. frühapokalyptischen Traditionsstrom sucht, wo bereits in biblischen Zeugnissen ältere prophetische Aussagen für die jeweilige Gegenwart aktualisierend ausgedeutet wurden („application of ancient prophecies to the historical times"). Das hebräische Wort *pešär* übersetzt er daher stets mit „prophetical meaning". Der Habakuk-Pesher diente demnach dem Ziel, die Position des „Lehrers der Gerechtigkeit" und seiner Anhängerschaft zu rechtfertigen, nicht zuletzt zum Zweck der Stärkung des Selbstvertrauens der Gemeinschaft, die vor Abtrünnigen und Gegnern gewarnt werden soll, und zwar unter dem Aspekt der nahen Endzeit.

Auf S. 37ff beginnt der Kommentarteil, in welchem der hebräische Text in 35 Abschnitten aufgeteilt und mit Übersetzungen und Kommentaren versehen dargeboten wird. Leider hat man es, abgesehen vom Textbeginn, versehentlich unterlassen, den biblischen Text drucktechnisch vom Peshertext abzuheben. Verhältnismäßig viel Raum räumt der Vf. der Begründung und Diskussion von Textergänzungen zu Textlücken ein, auffällig ist auch die starke Neigung, Textgestalt und Sinn des biblischen Wortlauts nach der Pesher-Ausdeutung auszurichten. Im übrigen ist die Einzelexegese äußerst umsichtig und referiert die wichtigen Deutungsversuche auf faire Weise. Selbstverständlich läßt die Kommentierung auch Raum für weitere Diskussionen und abweichende Deutungen. So, wenn auf S. 68 zu III,9 *mgmt pnjhm qdjm* als „the mutterings of their face are the east wind" übersetzt wird, obwohl „die Richtung ihres Angesichts ostwärts" recht gut – und nicht zuletzt im Blick auf Roms Orientpolitik – paßt. Oder auf S. 80, zu IV,9, wo Hab 1,11a mit „then, in accordance with the will, they transgressed" der biblische Wortlaut recht kühn im Sinne des Pesher-Inhalts umgedeutet wird. Eher wäre es berechtigt, da und dort die antike jüdische Auslegungsgeschichte stärker zu berücksichtigen. Z. B. stimmt die auf S. 114f zu VII,5f (Hab 2,3a) gebotene Übersetzung „but at the end it will speak" (für *jpjḥ lqṣ*) durchaus zu Targum und selbst noch zu Raschi. Ein etwas überdimensionales theologisches Interesse bringt der Vf. auf S. 129f dem Wort *'ämunah* als „Glaube" in VII,2 entgegen, wo man mit einem schlichten „Vertrauen" gut auskommt und nicht mit einem – offensichtlich christlich gefärbten – Glaubensbegriff operieren muß. Etwas zu pointiert erscheint mir auch die Übersetzung von *'nšj ḥms* als „men of apostasy", denn dabei kommt der Charakter der Gewaltsamkeit und Unrechtmäßigkeit ihrer Handlungsweise nicht zum Ausdruck. In IX,1 übersetzt der Vf. *bmšptj rš'h ... 'šw bw* mit: „In recompense for ... they inflicted upon him", doch dies ist syntaktisch problematisch. Auch auf S. 153 erregt die Übersetzung von IX,8 (Hab 2,8b) Bedenken: „Because of man's shed blood there will be hostility from the land, from the city and ..." ist recht

gesucht, auch der Kommentar zu *ḥms* auf S. 154. Spekulativ klingen auch die Ausführungen über den Zustand nach dem Tode auf S. 165, weil der Text gar keinen Anlaß zu solcher Kommentierung bietet. Sprachlich nicht überzeugend ist die Deutung von *'jr šww* in X,10 als „his city of vanity", denn es handelt sich wohl nur um eine orthographische Variante für *šw'*. Schließlich enthält XII,1 am Anfang noch eine rätselhafte Eigentümlichkeit, 1QpHab hat *jḥth* oder *wḥth* (für MT Hab 2,17 *jḥtwn*) *mdmj 'dm*. Brownlee übersetzt mit: „A schemer would snatch away lowly men". Aber der Vers stellt ja eine Aufzählung dar und paläographisch ist die Lesung *wḥth* durchaus gegeben. Also könnte man eigentlich sinnvoller *weḥittah* („und Entsetzen" vor den Bluttaten an Menschen) annehmen.

Der Autor hat mit diesem soliden Werk die bisherige Forschung gründlich aufgearbeitet und ein sehr nützliches Instrument für die weitere Beschäftigung mit diesem Pesher geliefert. Erfreulicherweise in einer Publikation, die dank der funktional orientierten Aufmachung und Ausstattung preislich so günstig liegt, daß das Buch auch seinen Weg zu den Benützern finden kann, was man heute von vielen europäischen Publikationen wegen ihres übertriebenen Preises nicht mehr sagen kann. „Scholars Press" verdient Dank und Anerkennung dafür, dieses Werk eines erfahrenen und großen Gelehrten in solcher Weise präsentiert zu haben.

Brühl Johann Maier

Vanhoye, Albert: **Prêtres anciens, prêtre nouveau selon le Nouveau Testament.** – Paris: Éditions du Seuil (1980). 376 S. (Collection „Parole de Dieu" 20) kart.

Zu den schwierigen Fragen ökumenischer Theologie gehört jene über das Amt in der Kirche. Erwägungen darüber müssen sicherlich zu einem wesentlichen Teil auf die ntl Anfänge zurückgehen. Die hier vorliegende Untersuchung könnte dafür Dienste tun.

Sie geht aus vom atl Priestertum. Dessen hauptsächliche, wenn nicht ausschließliche Aufgabe war die Vermittlung zwischen Gott und dem Volk durch rituellen Opferdienst. Die Bezeichnung Christi als Priester „hätte die Gefahr einer Rückkehr zur rituellen Religion des Alten Testaments bedeutet". Im übrigen mußte die urkirchliche Überlieferung festhalten, daß Priester und Hohepriester entschiedene Gegner Jesu waren. Auch deshalb konnte Jesus nicht Priester genannt werden. Sein Wort und Werk hatte nichts Priesterliches im Sinn dieses Wortes. Auch die christologischen Hoheitstitel sprechen zunächst solche Würde nicht aus. Für die messianische Zeit wurde ein neues Priestertum erwartet (Mal 3,3f; Sir 45,7.15.24). Der Abendmahlsbericht deutet die Hingabe des Blutes als Opfer des Neuen Bundes (1 Kor 11,23–25 nach Ex 25,5–8). Priesterlich ist die Handlung der Himmelfahrt, wenn Jesus die Hände zum Segen erhebt (Lk 24,50f). Von Paulus wird der Dienst Jesu als priesterlich gedeutet (1 Kor 5,7; ebenso Eph 5,2).

Im Hebräerbrief aber ist Jesus der wahre Hohepriester. Der Brief leistet damit einen wesentlichen Beitrag zur großen und schweren Aufgabe, das Kreuz Christi zu deuten. Er geht aber dabei nicht von der Geschichte der Passion aus, sondern vom AT. Hier entdeckt er als vorgegeben Gestalt und Aufgabe des Hohenpriesters.

In einem ersten Teil erklärt der Hebräerbrief, daß Jesus Sohn Gottes und Bruder der Menschen (1,5–2,16) und Hoherpriester in seinem Leiden ist (2,17f). Das Thema wird entfaltet im Aufweis, wie Christus bevollmächtigter Priester gleich Mose im Hause Gottes ist (3,1–4,14). Er hat das Amt des Hohenpriesters über alle atl Vorgegebenheit hinaus (4,15–6,20). Er ist Priester wie Melchisedek (7,1–28). Der Hohepriester Christus tritt mit dem Opfer seines Blutes in das ewige Heiligtum ein als Mittler des neuen Bundes (8,1–25). Alles Priestertum ist nun als erfüllt beendet. Hebr 9,11 mag in Zusammenhang stehen mit der Aussage Mk 14,58; 15,29–38 wie des Johannesevangeliums (2,19–22) von der Zerstörung des alten Tempels. Das Priestertum der Gläubigen beginnt, da sie am Priestertum Christi teilhaben (10,14–25; 13,16).

Der Verfasser des Hebräerbriefes ist nicht nur hervorragender Kenner der Bibel, sondern auch ihrer kunstgemäßen Auslegung in der hellenistisch-synagogalen Schule. Dies wurde neuerdings dadurch zusätzlich deutlich, daß auch die Rollen von Qumran die Melchisedek-Überlieferung benützen. Hinweise auf Gemeinsamkeiten, aber auch Unterschiede zwischen der rekonstruierbaren Schultradition und dem Hebräerbrief könnten vielleicht noch manches verdeutlichen.

V. erwähnt sodann Röm 15,16, wo Paulus seinen Dienst als priesterlichen erkennt und erfährt. Des weiteren interpretiert das Buch die Texte vom gemeinsamen Priestertum der Kirche nach 1 Petr 2,5–9. Auch dieser Apostel legt wie der Hebräerbrief das AT (Ex 19,6) auf die jetzige Erfüllung hin aus. Gegenüber reformatorischer Deutung, wonach hier von einem je einzelnen Priestertum der Gläubigen die Rede wäre, bedeuten die Sätze für V. den priesterlichen Charakter der Kirche als ganzer. Doch ist dieses Amt nicht nur in kirchlicher Versammlung zu erfüllen. In besonderer Lage einer unüberwindlichen Vereinzelung kann ein Christ auch dann dieses Amt in Wort und Opfer wahrnehmen. (Man mag wohl zum Beispiel an Kriegsgefangenschaft denken).

Die Johannesapokalypse nennt die Christen „Könige und Priester" (1,6; 5,9f; 20,6). Auch hier kommt AT (wieder Ex 19,6) zu Wort. Liegt also bereits christliche Auslegungsüberlieferung vor? Das Wort Priester wird hier bestimmt durch das Wort Könige. Dies bedeutet, daß es eschatologische Aussagen himmlischer Vollendung sind.

Das Ergebnis faßt zusammen: Es gibt Priestertum nur als Darstellung des einen, endgültigen Priestertums Christi. Als Amt in der Kirche kann es nur die Aufgabe haben, den Glauben auf den Priester Christus hin zu eröffnen. Es darf nicht als selbständiges rituelles Amt, etwa gemäß dem AT, verstanden werden.

Weiter mag man erwägen: Wie feierte die Kirche das sonntägliche Herrenmahl gemäß 1 Kor 11? War der Apostel anwesend, war er der Liturge. Hat er für seine Abwesenheit einen besonderen priesterlichen Amtsträger bestellt? Hiervon ist nicht die Rede. Vielmehr wird die Gemeinde kraft des gemeinsamen priesterlichen Amtes – wie nachher 1 Petr sagt – das Mahl gefeiert haben. Nach den Pastoralbriefen (1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6) wurden Amt des Bischofs, der Priester und Diakone durch Handauflegung und Gebet sakramental übertragen. Doch hier wird spätere Ordnung in die Zeit des Paulus zurückdatiert. Jene wurde eingerichtet nach atl (Num 27,21f) und frühjüdischer, zeichenhaft-sinnvoller Weitergabe. Sie ist heute fraglos gültige kirchliche Ordnung. Daß aber die Handauflegung in ununterbrochener Reihe auf die Zwölf Apostel zurückgehe, ist nicht zu erweisen. Dafür, wie für die Möglichkeit einer späteren Unterbrechung, muß das supplet ecclesia eintreten. Das Wesentliche ist die geistig-geistliche Gemeinschaft mit der Kirche des Ursprungs. Könnte nicht angenommen werden, daß Kirche auch außerhalb der rechtlich umschriebenen römisch-katholischen Kirche so das wahre Herrenmahl feiern kann?

Tübingen Karl Hermann Schelkle

Schlier, Heinrich: **Der Geist und die Kirche.** Exegetische Aufsätze und Vorträge IV. Hrsg. von Veronika Kubina und Karl Lehmann. Mit einem Geleitwort von Joseph Kardinal Ratzinger. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1980). X, 310 S., Lw. DM 49.50

S. starb Ende 1978. Im selben Jahr war noch sein Buch über „Grundzüge einer paulinischen Theologie" erschienen, 1977 „Der Römerbrief" (HThK VI). Die letzte Aufsatzsammlung von S. war dagegen schon 1971 veröffentlicht worden. Inzwischen hatten sich wieder einige Zeitschriften- und Festschriftbeiträge gesammelt, und es gab auch noch unveröffentlichte Manuskripte. Sie stellten Veronika Kubina, Tochter des Verstorbenen, und Karl Lehmann zum 1. Teil des vorliegenden Sammelbandes zusammen (1–200). Den 2. Teil bilden mehr zeitgeschichtlich und personbezogene, auch für den Lebenslauf von S. aufschlußreiche Beiträge, die zwar alle schon veröffentlicht, aber zum großen Teil nicht mehr leicht erreichbar sind (200–289). Der Sammlung beigegeben sind eine „Bibliographie Heinrich Schlier" mit den deutschsprachigen Veröffentlichungen 1925–1980, zusammengestellt von W. Löser und A. Raffelt (290–302), und eine „Biographische Zeittafel" (303–306). Gerahmt wird das Ganze von einem Geleitwort Kardinal Ratzingers (VII–X) sowie einem Nachwort der Hrsg. (307–310).

Teil I ist überschrieben mit „Vermächtnis". An seinem Anfang steht die – schon 1965 veröffentlichte – Untersuchung des grundsätzlichen Problems „Verkündigung und Sprache". S. spricht hier vor allem den Prediger an. Er mahnt ihn, die Sache der Predigt ihrer Methode vorzuordnen, sich erst um das Was zu mühen und dann erst um das Wie. „Wenn man das verbum hat, hat man auch die verba" (14); und die sind dann weder abgestanden noch modisch (15). Um das verbum, d.h. den zentralen Gehalt der ntl Offenbarung, kreisen denn auch die folgenden Aufsätze. Neben der Frage „Wer ist Jesus?", neben der Christologie in Röm 1,3f und im Hebräerbrief werden Tod und Auferstehung, der

Friede, die Einheit der Kirche, die Taufe, das Evangelium und der Hl. Geist zum Gegenstand exegetischer Bemühung gemacht, alles Begriffe, die jeweils das Ganze des Christlichen umfassen. Und wie realisiert sich dieses im einzelnen? Die Antwort führt S. immer wieder zu den elementaren Größen, die die (meist nicht eigens genannte) Kirche konstituieren: im Evangelium – in Taufe und Herrenmahl – in Glaube, Hoffnung und Liebe bzw. in Amt und Charisma (vgl. 163).

Charakteristisch an S.s Exegese ist die große Behutsamkeit, mit der er an einen Text oder Begriff herangeht. Sie ist Ausdruck einer zutiefst in ihm verwurzelten Ehrfurcht vor dem auszulegenden Wort. Was auch in der Vorlesung das Zuhören nicht immer leicht gemacht hat, worin mancher nur eine Paraphrase des Textes gehört hat, das ist die leise, geduldige Art, in der S. einen Text allmählich zum Klingen bringt, in der z. B. Mk 8,27–33 nach und nach zum Sprechen gebracht wird (28–31). An einen Begriff wie z. B. „Evangelium" tastet S. sich vorsichtig heran; er kreist ihn ein und entfaltet ihn, indem er ihn, genau hinhörend, auf alle Nuancen hin abklopft. Solche Begriffsstudien gleichen musikalischen Etüden. Diese stellen bekanntlich keine Spielerei dar, sondern eine vielfältige anstrengende und kunstvolle Bemühung um ein Problem. Auch in S.s Untersuchungen herrscht solche Disziplin und Strenge. Das betrifft auch ihre Gesamtanlage, ihre Gedankenführung. Der Leser wird Schritt für Schritt mitgenommen und weitergeführt. Und was er besonders schätzt: S. hält auf dem Weg immer wieder einmal inne, um zurückzublicken, und am Ende der Ausführungen wird regelmäßig der gesamte Ertrag gesammelt und in kurzer Zusammenfassung das Ergebnis vorgelegt. Das Ganze aber ist vom ersten bis zum letzten Wort sorgfältig formuliert. Diese sprachliche Zucht, die er mit seinem Lehrer Martin Heidegger teilt (vgl. 204f), hat er sich bewußt auferlegt „in einer Zeit, in der die Sprache verkümmert und die Grundbegriffe, in denen der Mensch sein Dasein begreift, der Willkür verfallen" (117). Fast zwangsläufig wird S.s Exegese so zur Meditation, zur Erhellung der Existenz, zum Bedenken des Seins vor Gott.

Das alles gilt auch schon von den früheren Aufsatzbänden S.s. Etwas Neues, etwas Andersartiges bringt der Teil II unseres Buches unter dem Stichwort „Wegstationen". Stellt schon das Vorausgehende – wie alles schriftlich Vorliegende – S.s „Vermächtnis" dar, so erst recht dieser Teil. Sind jenes schon Aufsätze, die einem etwas zu sagen haben, die einen betroffen machen, so erst recht diese Erinnerungen und Vorträge, vor allem aus der Zeit der Bekennenden Kirche. Hier zeigt sich die von S. beabsichtigte Verknüpfung von Situation und Exegese, die bewußte Einheit von Leben und Theologie; denn hier bekommt man, zumal mit Hilfe der biographischen Zeittafel, etwas vom konkreten Menschen, Christen und Hochschullehrer zu Gesicht. Geradezu erfrischend liest sich das, was S. von Heidegger, Bultmann und Peterson erzählt. Eher düster ist die Stimmung in den Beiträgen, die auch aus Deutschlands dunkelster Zeit stammen. S. spricht hier eine sehr eindringliche, beschwörende Sprache, mehr meditativ in der meisterhaften Auslegung von Mt 8,23–27 mit dem Titel „Das Schifflein der Kirche" (1935), mehr kämpferisch und Konsequenzen fordernd in den beiden Vorträgen über „Die kirchliche Verantwortung des Theologiestudenten" (1935) bzw. „Die Verantwortung der Kirche für den theologischen Unterricht" (1935, ²1936) und schließlich in einer theologischen Besinnung: „Vom Menschenbild des Neuen Testaments" (1942). Den Abschluß dieses Teils, in dem der Kampf eines mutigen Christen gegen eine verhängnisvolle Ideologie nachklingt, bildet die „Kurze Rechenschaft" (1955) über S.s ganz persönlichen „Weg zur Kirche" (270).

In dem zuletzt genannten Beitrag kommt eine, vielleicht die Grundeinsicht und -aussage von S. zur Geltung, die auch sonst in seinen Aufsätzen zu finden ist (vgl. besonders Nr. 163 der Bibliographie): Gott hat sich entschieden (278–283). Das ist eine Erkenntnis, deren Richtigkeit kein Christ bestreiten wird; es ist ein Schlüssel, der umfassend und zutiefst Aufschluß gibt über das Wesen des Christentums. S. geht allerdings noch weiter und in den praktischen Konsequenzen des Satzes sicher zu weit. Er sieht darin ein durchgehendes „Prinzip", das sich bis in letzte offizielle Konkretisierungen des Christlichen in der Kirche durchhält. Das Werk S.s hat schon eine ganze Reihe von Untersuchungen angeregt (309 Anm. 1); für die wissenschaftliche Beschäftigung mit ihm liegt hier ein fundamentales Problem.

Bochum Walter Radl

Holmberg, Bengt: **Paul and Power.** The structure of authority in the primitive church as reflected in the Pauline Epistles. – (Lund): CWK Gleerup (1978). 230 S. (Coniectanea Biblica, New Testament Series 11) kart.

H. will in seiner Diss. „Paul and Power" (Lund 1978) neue Wege beschreiten, um die Diskussion über die Ursprünge des Amtes aus der Engführung häufig konfessionell bestimmter theologischer Ansätze herauszuführen. Er richtet sein Interesse zunächst auf die „Struktur der Autorität in der Urkirche, wie sie sich in den Paulusbriefen spiegelt". Unter „Autorität" versteht er gesellschaftliche Beziehungen mit unterschiedlicher Verteilung der Macht, welche von den Beteiligten als legitim angesehen werden (3). Die Arbeit gliedert sich in zwei Teile. In einem ersten Teil untersucht er die „Verteilung der Macht in der Urkirche" und zwar in drei Schritten: 1. auf der Ebene der „Gesamtkirche" am Verhältnis des Paulus vor und nach dem antiochenischen Zwischenfall zu Jerusalem (14–57); 2. auf der Ebene der paulinischen Missionskirche am Verhältnis des Paulus zu seinen Mitarbeitern und zu seinen Ortsgemeinden (58–95); 3. auf der Ebene der Ortsgemeinden an den Themen: funktionale Differenzierungen und deren Ursprung, das Verhältnis der Funktionen zur Gemeinde und zueinander (96–123). Diese Fragestellung erweist sich als sehr fruchtbar.

Unter 1. arbeitet der Autor in ständiger Bezugnahme auf die Forschung minutiös die Beziehungen zwischen Paulus und der Jerusalemer Gemeinde heraus. Diese stellt die höchste Autorität in Lehr- und Gesetzesfragen dar, dies wird auch von der antiochenischen Gemeinde anerkannt, zu deren Leitungsgruppe Paulus bis zum antiochenischen Zwischenfall gehörte (34). Die Kollekte hat in der Sicht Jerusalems zunächst juristisch-theologische Bedeutung: Sie drückt die Anerkennung Jerusalems als des Zentrums der Kirche durch die Völkerkirche aus, bestätigt, daß die Heidenchristen ohne Gesetz zum gleichen Bund gehören wie die Judenchristen (40). Jerusalemer Einflüsse führen überall – in Antiochien, Galatien, Korinth zu einem Verfall der Autorität des Paulus, ein Zeichen für die Überlegenheit der judenchristlichen Kirche Palästinas mit ihren Jerusalemer Leitern gegenüber der heidenchristlichen Kirche (50). Paulus ist Apostel Jesu Christi und als solcher unabhängig und zugleich mit seinem Werk von der Anerkennung der Jerusalemer Mutterkirche abhängig (56f); er bekämpft nur die von seinen Gegnern im Umlauf gebrachte Fehlinterpretation dieser von ihm nicht geleugneten Abhängigkeit.

Unter 2. bestätigt die Untersuchung des Verhältnisses des Paulus zu Barnabas und Silvanus noch einmal das Interesse Jerusalems an der Völkermission – „Paulus und die Gemeinde von Jerusalem stehen in der Beziehung gegenseitiger, aber nicht symmetrischer Unabhängigkeit und Verantwortung" (72). Zur Beschreibung des Verhältnisses des Paulus zu seinen Gemeinden gibt H. zunächst einen Überblick über den tiefgreifenden Einfluß, den Paulus als Gemeindegründer auf diese ausgeübt hat (72–76) und wendet sich dann der methodisch schwierigen Frage nach der Art und dem Umfang der von Paulus in seinen Gemeinden ausgeübten Macht zu. Den Abschluß bildet eine durchaus eigenständige Untersuchung der finanziellen Beziehungen zwischen Paulus und seinen Gemeinden (88–95: finanzielle Beziehungen und Autoritätsbeziehungen gehören eng zusammen; der von Paulus gegenüber den Korinthern geübte völlige Verzicht auf finanzielle Unterstützung ist eher die Ausnahme und hat den Konflikt verschärft).

Unter 3. bespricht H. ausgehend von der Charismenliste 1 Kor 12,28 die unterschiedlichen Funktionen in den Gemeinden (97–104), achtet auf ihre Entstehungsbedingung in den Gemeinden und auf ihre sozialen Voraussetzungen. Folgende Elemente des späteren Amtsbegriffs lassen sich schon feststellen: „dauerhaft anerkannte Funktionen in Ortsgemeinden, ausgeübt von einem festen Personenkreis, der auf unterschiedliche Weise Leitungs-, Dienst- und Verantwortungsaufgaben für ihre Versammlungen wahrnimmt, zuweilen auch schon feste Bezeichnungen oder Titel und eine Art von materieller Unterstützung erhält" (113). Verglichen mit der späteren Amtsstruktur handelt es sich um eine rudimentäre Form der Kirchenleitung (114). Dies entspricht einerseits der paulinischen Ekklesiologie, hat aber andererseits auch soziologische Ursachen: Paulus hat diese Funktionen nicht als notwendigen Bestandteil christlichen Lebens eingesetzt, so haben sie im Vergleich zum Apostel geringere Autorität; die von Paulus gegenüber den Gemeinden beanspruchte und ausgeübte Autorität verhindert eine Verselbständigung der Leitungsstrukturen in den Gemeinden (117f).

Der zweite Teil „die Struktur der Autorität in der Urkirche" soll den erhobenen Befund mit Hilfe einer an Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft, orientierten soziologischen Begrifflichkeit weiter klären: „Autorität" bezeichne einen Typus sozialer Beziehungen zwischen Personen, von denen eine die Bestimmende ist. Die Beziehung baue auf einem verborgenen Strukturprinzip („domination") auf, welches die Beteiligten an ihre jeweiligen Plätze stellt. Eine Autoritätsbeziehung unterscheide sich von einer Macht-

beziehung dadurch, daß der Untergebene den Weisungen der bestimmenden Person nicht aufgrund äußeren Zwanges oder aus Nützlichkeitserwägungen, sondern aufgrund seiner Überzeugung vom Weisungsrecht der bestimmenden Person zustimme (134f). Charismatische Autorität in einem religiösen Kontext ist unter fünf Rücksichten darzustellen: Person und Lebensführung der Führerpersönlichkeit; die Sendung der Führerpersönlichkeit; die Beziehung der Nachfolger zur Führerpersönlichkeit; das Verhalten der charismatischen Gruppe; die Differenzierung innerhalb dieser Gruppe in eine innere Gruppe und in eine äußere Gruppe, welche gewöhnlich ihre bisherige Lebensweise fortsetzt, während die erstere die außergewöhnliche Lebensweise der Führerpersönlichkeit teilt (149). Dieses Modell charismatischer Autorität bewährt sich als Beschreibung Jesu und seiner Nachfolger und auch als Beschreibung des Verhältnisses zwischen den Aposteln und den frühen Gemeinden, es hat aber wenig Entsprechungen in der Autoritätsstruktur der paulinischen Ortsgemeinden (160). Die Autorität der Urkirche kann nicht als rein charismatisch bezeichnet werden, da in ihr ebenso traditionelle und rationelle Elemente begegnen. Während Weber diesen Umformungsprozeß in einer gegenläufigen Richtung zum ursprünglichen Impuls als „Veralltäglichung des Charismas" deutete, arbeitet H. unter Berufung auf die Diskussion nach Weber heraus, daß die institutionelle Form des Charismas von Anfang an eine erstrebte und ersehnte Bekundung der Authentizität des Charismas ist. „The dilemmas of institutionalization should not be confused with its driving forces" (166). Nachdem die primäre Institutionalisierung charismatischer Autorität für die Urkirche schon in der Gruppe um Jesus begonnen hatte, wurde die sekundäre Institutionalisierung nach Tod und Auferweckung Jesu von seinen früheren Schülern in Gang gebracht. Von hier aus kann H. nun die „Institutionalisierung der charismatischen Autorität in der Urkirche" (181) beschreiben.

Die Jerusalemer Gemeinde hatte eine höhere charismatische Autorität als andere Gemeinden, da sie in engerer Beziehung zum Ursprung der Kirche stand. Die Vorrangstellung Jerusalems und seiner Apostel über die Heidenkirchen und deren Apostel, vor allem über Paulus, ist daher nicht nur Ausdruck einer theologischen Konzeption oder einer moralischen Verpflichtung, sondern Institutionalisierung der charismatischen Autorität Jerusalems (185).

Paulus verkörpert für seine neugegründeten Gemeinden die charismatische Autorität, ähnlich wie Jesus für seine Anhänger: „He is the main source of information and contact with sacred ratio". Aber seine Autorität ist begrenzt: Das Charisma des Apostolats ist auch außerhalb der Person des Paulus institutionalisiert, die Jesustradition und die christologische Bekenntnistradition entstanden zum großen Teil vor ihm und unabhängig von ihm. Andere Prediger können der Gemeinde die gleiche Botschaft verkündigen und, wie geschehen, alternative Problemlösungen anbieten (187). Die Neubekehrten gewinnen eine gewisse charismatische Unabhängigkeit. Darüber hinaus trägt Paulus selbst bewußt zur Beschränkung seiner Autorität bei (190: im Falle von 2 Kor 10–13 hat gerade die Beschränkung zum Konflikt geführt): Er trennt sehr deutlich zwischen seiner Person und der Gnade, die ihn zu seinem Dienst befähigt; indem er das Vaterbild bevorzugt zur Beschreibung seines Verhältnisses zu den Gemeinden verwendet, legt er den Akzent auf die persönliche Vater-Kindbeziehung, weniger auf Ordnung und Gehorsam, außerdem impliziert das Bild die Erwartung, daß die Kinder zu Reife und Unabhängigkeit gelangen; durch den argumentativen Stil seiner Mahnungen und Weisungen befähigt er die Gemeinde zu unabhängigen, auf der eigenen Kenntnis der „sacred ratio" beruhenden Entscheidungen (188f).

In den paulinischen Gemeinden institutionalisiert sich die Autorität aufgrund der pneumatischen Begabung, aufgrund der „Erstbekehrung", aufgrund des häufig besondere Fähigkeiten und gesellschaftlichen Rang voraussetzenden Einsatzes für die Gemeinden gewöhnlich mit der Zustimmung oder sogar aufgrund einer Ermunterung des Apostels. Deutlichstes Zeichen für diese Vorgänge ist die paulinische Theologie des „Charismas": „Theologically this can be characterized as the ‚charismatization' of the incipient institutionalization of authority", während es sich in soziologischer Sicht in Wirklichkeit um eine „de-charismatization" oder „rationalization" des Prozesses handle, da hier soziale Phänomene ihre Legitimitation vom Zentrum der „sacred ratio" her erhalten (194). Paulus habe weniger durch eigene Initiative als gerade durch die sekundäre theologische Rationalisierung und durch die Anerkennung des Geschehens zur Institutionalisierung der Autorität in der Kirche beigetragen, und dies sei „zweifellos ein wesentlicher Faktor in der anschließenden Entwicklung der Ämter in der Kirche gewesen" (195).

Im 7. Kapitel „Autorität in der Urkirche" faßt der Vf. seine Beobachtungen, Überlegungen und Ergebnisse unter dem Gesichtspunkt der Autorität zunächst zusammen (196–204), bevor er seine Untersuchungen mit „methodologischen Schlußfolgerungen" abschließt. Unter „The fallacy of idealism" weist er darauf hin, daß sich seine Arbeit in der Erhebung der historischen Phänomene kaum von den bekannten Arbeiten zum urchristlichen Gemeindeverständnis unterscheide. Der methodisch verhängnisvolle Schritt werde dann getan, wenn die historischen Phänomene so interpretiert werden, als seien sie unmittelbarer Ausdruck dahinterliegender theologischer Strukturen, während es sich z. B. bei der paulinischen Charismenlehre um eine sekundäre Reaktion auf vorgegebene primäre soziale Phänomene handle. Bei der historischen Rekonstruktion bedürfe es einer „awareness of the continuous dialectic between ideas and social structures" (205). Die Autorität ist ihrer Natur nach ein soziales Phänomen, nicht eine theologische Interpretation sozialer Phänomene. Die Theologie des Paulus konnte im Leben der Urkirche nur wirksam werden, sofern er Teil ihrer Autoritätsstruktur war. Die theologische Analyse der urkirchlichen Kirchen- und Gemeindeordnungen könne nur gewinnen, wenn sie vor der Zuwendung zu den theologischen Strukturen erst einmal die sozialen Strukturen untersuche (208). Eine umfangreiche Bibliographie (209–223), ein Stellen- (224–227) und ein Autorenverzeichnis (228–230) schließen den Bd ab.

Angesichts der neuartigen Fragestellung und der erzielten Ergebnisse dieser Arbeit schien mir ein ausführlicheres Referat als sonst üblich angemessen zu sein. H. hat es wirklich verstanden, zur viel verhandelten Frage des paulinischen Apostolats-, Gemeinde- und Amtsverständnisses einen neuen Beitrag zu liefern. Sein soziologischer Ansatz, der mir, auch wenn ich ihn nicht im einzelnen auf seine Stichhaltigkeit überprüfen kann, genügend zuverlässig erscheint, ermöglichte ihm auch, den ntl Befund im eigentlich exegetischen Teil der Arbeit neu zu befragen und auszuwerten. Der besondere Ertrag der Arbeit dürfte auf folgenden Gebieten liegen: die genauere Ortsbestimmung des paulinischen Apostolats in der Autoritätsstruktur der Urkirche, die Deutung der Auseinandersetzung des Paulus mit der korinthischen Gemeinde unter den Gesichtspunkten der urkirchlichen Autoritätsstruktur und des unterschiedlichen Autoritätsverständnisses auf beiden Seiten und schließlich in der Vermittlung soziologischer Kategorien und Modelle an die ntl Forschung.

Gießen Gerhard Dautzenberg

Laub, Franz: **Bekenntnis und Auslegung.** Die paränetische Funktion der Christologie im Hebräerbrief. – Regensburg: Pustet (1980). VII, 310 S. (Biblische Untersuchungen Bd 15) kart. DM 64.–

Über diese Doktorarbeit, die unter der Leitung von J. Gnilka entstand und der kath.-theol. Fakultät der Universität München vorgelegt wurde, kann man nur Lobenswertes sagen.

Der Vf. hat richtig gesehen, daß die Paränese des Hebräerbriefs nicht mit Kap. 13 anfängt, sondern durchgehend im ganzen Brief eng mit dem Dogma verbunden ist. Sein eigentliches Ziel ist aufzuzeigen, wie die Christologie vom Hohenpriester ausgearbeitet wurde, um das Glaubensbekenntnis der Adressaten des Briefs zu klären und zu festigen. Richtig gesagt gibt es mehrere Homologien (ὁμολογία), die die Person Christi bekennen und preisen und bei der Liturgiefeier in Gebrauch waren. Einmal die vom präexistenten und in die Himmel erhobenen „Sohn Gottes". Mit äußerster Dichte führt sie auf Jesus selbst zurück. Sodann die vom archiereus (3,1). Sie ist neu, hat eine soteriologische Bedeutung und Ewigkeitscharakter. Vom eschatologischen Typos des Melchisedek von Qumran (II Q Melch.) scheint sie nicht abhängig zu sein. Diese Bekenntnisse des Glaubens, die bei der Taufe und den liturgischen Preisungen ihren Ausdruck fanden, müssen objektiv in ihrem Inhalt und subjektiv im Herzen der Gläubigen bekräftigt werden. Predigt, Überlieferung und lebendiges Wort Gottes (4,12) sind je neu zu vollziehen. Es gilt darum, eine Theologie des Wortes auszuarbeiten: λόγος τῆς ἀκοῆς (4,2). Gott spricht: man muß ihn hören und ihm „heute" gehorchen (2,1.3; 3,7f; 4,2.12f).

In einem zweiten Teil zeigt der Vf., daß die Erniedrigung und Erhöhung Jesu eine heilsgeschichtliche Notwendigkeit darstellen, die seine Bestimmung zum Hohenpriester und archēgos vorbereiten, der, barmherzig und getreu, den Menschen gleichgeworden ist, indem er ihre Leiden und den Tod teilt. So lernt er den Gehorsam, in voller Unterwerfung unter den Plan Gottes. Durch ebendiese Vollkommenheit wird er Ursache ewigen Heils für alle, die ihrerseits gehorsam sind (5,8f). So ist Christus als prodromos (6,20), archēgos (12,2), Haupt, Anführer der Christen,

die nach der himmlischen doxa verlangen und mit hypomonē die gegenwärtigen Leiden erdulden.

Von daher – dies ist Gegenstand des dritten Teils – ist man gewiß, in das himmlische Heiligtum einzugehen, zu dem Christus durch sein Fleisch (sarx) den Zugang eröffnet hat. Es wird nicht gesagt, daß er selbst dem Opfer vorsteht, indem er sein Blut darbringt. Aber seine Darbringung (prosferein) ist die seines Opfertodes am Kreuz. (Hier hätte man einen Kommentar zu 9,14 – Opfer in einem ewigen Geist – erwartet.) Damit ist die himmlische katapausis, der Eintritt in das unvergängliche Reich und die himmlische Heimat sichergestellt. Am Ende der Arbeit wird das proserchesthai der Gemeinde als Folge des eiserchesthai des Hohenpriesters Jesus thematisch gemacht. Diejenigen, die ein gutes Leben führen, in Glaube, Beständigkeit, Hoffnung und parresia, haben eine neue Beziehung zu Gott. Eine sehr reichhaltige Bibliographie beschließt die Arbeit (273ff).

Das alles ist ausgezeichnet biblische Theologie. Niemand hat besser gezeigt, wie der Hebräerbrief ein logos tēs paraklēseōs (13,22) ist. Das ist von Interesse für alle Exegeten, sollte aber auch den Vertretern einer gewissen Pastoral zeigen, wie eine gültige Paränese auf das Dogma gegründet und von ihm hergeleitet sein muß. Man kann nur bewundern, wie L. sein Thema beherrscht, nicht weniger die Spannbreite seiner Information, einschließlich der Überzeugungskraft mancher seiner „Urteile" (z. B. über das Fehlen eines Einflusses Philos auf den Hebräerbrief).

Vielleicht ist die „Einleitung" – über das „Rätsel" des Hebr. – ein wenig zu breit geraten. Nützlicher wäre es gewesen klarer herauszuarbeiten, wie dieser wirkliche Brief sich an eine konkrete Gemeinde wendet – zweifellos vor dem „Ende des ersten Jahrhunderts" (entgegen der Vermutung S. 7; sonst wäre die Erwähnung von Timotheus 13,23 unerklärlich). Es wäre von Vorteil gewesen, den Kommentar durch einige Hinweise auf die joh. Tradition (vor der Abfassung der Schriften) zu verdeutlichen, z. B. über Jesus, den Apostel (3,1), das geschlachtete Lamm (211, vgl. Apk), die Zuversicht am Tage des Gerichts (211, vgl. 1 Jo 4,17) usw.

Fribourg C. Spicq O. P.

(Übersetzung aus dem Französischen von Ingrid Verweyen)

Pesch, Rudolf: **Die Echtheit eures Glaubens.** Biblische Orientierungen: I. Petrusbrief. Freiburg, Basel, Wien: Herder (1980). 112 S., kart. DM 14.80

Der 1. Petrusbrief ist – wiewohl pseudepigraphisch – ein bedeutsames Dokument, das aus schon gefestigten biblischen Quellen spätapostolischer Lehre und Mahnung schöpft. Das Selbstverständnis des Briefes mag uns verwandt dünken mit unserer Situation, da die Gemeinde sich in der „Fremde" in einer feindlichen Welt vorfindet. So will die vorliegende Erklärung „den Brief so lesen, als sei dieses Rundschreiben unmittelbar an uns gerichtet". Die Auslegung erhebt keinen Anspruch auf wissenschaftliche Arbeit. Allein der fraglos angesehene Kommentar von L. Goppelt wird bisweilen als Beleg angeführt. Der Stil ist der eines eindringlichen Zu- und Anspruchs. Bisweilen werden gegenwärtige Meinungen heftig kritisiert; so „die Spekulation um das Heil der anonymen Christen als alibi der Christen selbst".

Tübingen Karl Hermann Schelkle

Günther, Hans Werner: **Der Nah- und Enderwartungshorizont in der Apokalypse des heiligen Johannes.** – (Würzburg): Echter (1980). 315 S. Forschung zur Bibel Bd 41. Kart. DM 48.–

G.s Abhandlung „Der Nah- und Enderwartungshorizont in der Apokalypse des heiligen Johannes" wurde dem Vorwort zufolge im WS 1967/7 vom Kath. Fachbereich der Münchener Universität „als Dissertation angenommen". Für die Aufgabe, die der Vf. bearbeiten will, soll er selber zu Wort kommen: „Die Konzeption der Eschatologie in der Apokalypse weist eine ihr eigentümliche Spannung zwischen Nah- und Enderwartung auf. Johannes ist zunächst davon überzeugt, daß das Ende der Geschichte auf und mit dieser Welt in Kürze gekommen sein wird. Gleichzeitig ist aber in seinem Werk reichlich und unübersehbar dokumentiert, daß sich vor dieses Ende noch eine ganze Reihe von eschatologischen Ereignissen schieben wird, die nach traditioneller Vorstellung Zeichen und Vorboten desselben sind. Aufgabe und Ziel dieser Arbeit ist es nun, diese scheinbar widersprüchlichen Aussagen zu untersuchen und darzustellen."

Der Vf. hat sich da eine wunderliche Aufgabe gestellt. Der Grund, warum Johannes sein Offenbarungsbuch überhaupt geschrieben hat, besteht darin, daß für ihn Naherwartung und Enderwartung identisch sind. In dieser Identität ist aller Trost gegründet, den das Buch spenden soll. Die Zeichen der Zeit, die Vorboten des Endes, können von dem Ende nicht abgetrennt und unterschieden werden, sondern gehören zum Ende als seine Bestandteile. Wenn sie nicht zu sehen wären, dann stünde das Ende nicht in nächster Nähe bevor und das ganze Buch hätte seinen Zweck verloren. An dem, was nach dem bevorstehenden Ende geschehen wird, ist Johannes nicht wirklich interessiert; das erwähnt er, wenn überhaupt, der Vollständigkeit wegen am Rande. – Es gibt Apokalypsen- bei denen das anders ist, Daniel etwa und 4. Esra; da sind Geschichtserwartung und Enderwartung nicht so vollständig ineinander gewoben, wie bei Johannes. Bei ihnen ist die Aufgabe sinnvoll, die sich der Vf. gestellt hat.

Ein Buch, das über den Nah- und Enderwartungshorizont der Apokalypse handelt, betrifft die ganze Apokalypse, denn sie besteht ausschließlich aus Naherwartungen, die zugleich Enderwartungen sind.

Im ersten der fünf Kapitel bespricht der Vf. „Hauptvertreter der religionsgeschichtlichen, endgeschichtlichen und der zeitgeschichtlichen Deutung in der neueren Auslegungsgeschichte der Apokalypse." Die Reihe reicht von H. Gunkel zu St. Giet. Das Unternehmen ist aus zwei Gründen problematisch. Weil es dem Vf. darauf ankam, Typen herauszuarbeiten, mußte er in Kauf nehmen, daß die vorgestellten Exegeten für das Verständnis der Apokalypse sehr ungleiche Bedeutung haben. Dazu kommt, daß er in der Fragestellung eine Untugend vergangener Jahrzehnte akzeptiert und sich auf die Unterscheidung von Deutungsweisen einläßt, bei denen es sich gar nicht um unterschiedliche Methoden der Auslegung handelt. Man hat in der Tat früher gegen ein Dutzend Auslegungsmethoden unterschieden; die Lehre der Alten vom vierfachen Schriftsinn und die Sammlerleidenschaft werden die Ursache dafür gewesen sein. Aber solche Unterscheidungen waren nur unter Absehung von aller Klärung der hermeneutischen Grundlagen möglich. In Wirklichkeit sind auch die aufgezählten Methoden völlig inkommensurabel. „Religionsgeschichtliche Auslegung" bedeutet, daß der Exeget den Text dadurch zu erklären sucht, daß er religionsgeschichtliche Parallelen beibringt; hier wird nicht gesagt, warum Johannes seinen Text so formuliert hat, sondern woher er die verwandten Bilder genommen hat. Die zeitgeschichtliche Auslegung erklärt demgegenüber den Text durch Ereignisse der Zeitgeschichte, auf die Johannes Bezug genommen habe. Sie erklärt aber nicht die Herkunft der Bilder und sagt zumeist auch nichts über die Absicht des Vf. Die endgeschichtliche Auslegungsweise besagt schließlich eine Selbstverständlichkeit: daß Johannes das nahe Ende bei seiner Auslegung im Blick gehabt habe. Die Unsinnigkeit derartiger methodischer Beschränkungen ist offensichtlich. Der Exeget muß sagen, was Johannes gesagt hat und aus welchem Grund und zu welchem Zweck er es gesagt hat; das ist historisch-kritische Exegese. Alles andere ist Archäologie oder Erbaulichkeit und mag an sich interessant sein, trägt aber zum Verständnis der Apokalypse nichts bei. In diese Kategorie „interessant aber belanglos" gehören fast alle Parallelen aus der jüdischen Apokalyptik, die nicht von Daniel verarbeitet sind, gehört das gesamte religionsgeschichtliche, gnostische und womöglich mandäische Material, gehört alles, was für Johannes nicht als Implikation atl Weissagung ableitbar und begründbar war. Um das zu begreifen, muß man nur in der Lage sein, den Unterschied zwischen einem Propheten und einem Wahrsager zu begreifen.

Zu Beginn des zweiten Kapitels „Der Verstehenshorizont und die Komposition der Apk" stellt der Verfasser eine Reihe von hermeneutischen Erwägungen an. Sie gipfeln in der Feststellung, die „einzelnen Aussagen der Apk, die auf die Endzeit zwischen dem Verfasser und dem Endgericht zielen, seien als typologische Darstellungen der Tiefenstruktur von Heils- und Unheilsgeschichte in der Form apokalyptischer Visionen und Auditionen zu begreifen." Für das Verhältnis von Heilsgeschichte und Endgeschichte kommt er zu dem Ergebnis: „Der Verstehenshorizont der Apk muß daher sowohl heilsgeschichtlich als auch eschatologisch verstanden werden, da das Heil in seiner ganzen Fülle erst am Ende offenbar wird, von welcher her" – vermutlich der Endzeit – „die Heilsgeschichte ihre innere Ausrichtung und Bedeutsamkeit erhält." Der Rest des Kapitels beschäftigt sich, wie angekündigt, mit der Komposition der Apokalypse.

Das dritte und vierte Kapitel machen das eigentliche Corpus des Buches aus. Im dritten behandelt der Vf. den Nah-, im vierten den Enderwartungshorizont. Die Kriterien, nach denen der Vf. die Weissagungen auf die beiden Horizonte verteilt hat, sind dem Rez. nicht deutlich geworden. Der Vf. hat mit Recht von dem nahliegenden Gedanken keinen Gebrauch gemacht, das, was er Enderwartungshorizont nennt, mit den chiliastischen Weissagungen zu füllen. Denn diese bilden in der Apokalypse des Johannes nur eine den Rahmen überschreitende Ergänzung. Dementsprechend sieht es jetzt so aus, daß sich im Enderwartungshorizont die drei Siebenerreihen befinden, „eschatologische

Plagenreihen" sagt der Vf. (und eschatologische Plagen finden sich in der Tat unter den geweissagten Ereignissen); der Rest kommt dem Naherwartungshorizont zu. Das Schema, dem der Vf. die Apokalypse unterwirft, ist zwar ein Prokrustesbett, aber es gibt eine Stelle, wo seine Anwendung förderlich gewesen wäre. In der Apokalypse findet sich in der Tat ein Horizontwechsel des Sehers. Das geschieht am Ende des 12. Kapitels. Unmittelbar nach der Schau des Satanssturzes verläßt Johannes seinen bisherigen Standort und tritt an den Meeresstrand, wo er die römische Herrschaft als eine Vasallenherrschaft des gestürzten Satans schaut. Hier liegt allerdings kein Übergang von eschatologischer Schau zur Naherwartung vor. Die irdische Satansherrschaft ist vielmehr Zeichen für den Satanssturz und der Satanssturz ist selber Zeichen für den Anbruch der Gottesherrschaft. Der Übergang bedeutet nur, daß der Prophet seinen bisher zum Himmel gerichteten Blick für die nächsten Kapitel zur Erde wendet.

Das fünfte Kapitel schließlich behandelt den dialektischen Charakter der Eschatologie des eigentlichen Verstehenshorizontes der Apokalypse. Weil es den Unterschied zwischen Nah- und Enderwartung nicht gibt, bleibt hier auch keine Dialektik übrig, es müßten denn die Rücksichtnahmen auf die Parusieverzögerung sein, die der Vf. gefunden zu haben glaubt.

Das Buch ist insgesamt sehr ordentlich gemacht; gutes Papier und eine vorzüglich maschinengeschriebene Druckvorlage nehmen von vornherein dafür ein. Der Vf. hat viel und verständig gelesen, und aus der Fülle dessen, was er gelesen hat, schreibt er. Der Rez. hat aber keinen einzigen selbständigen und gar originellen Gedanken gefunden. Der Anteil des Vf.s an seinem Buch besteht, außer der Ordnung der Gedanken, in seiner Zustimmung oder seiner Ablehnung zu den von ihm referierten Meinungen, und ob er zustimmt oder ablehnt, hängt vom Zufall ab. Sein Deutsch läßt zu wünschen übrig; wo er nichts zu sagen hat oder sich nicht entscheiden kann, wird er unverständlich. Das Vorwort erweckt Hoffnung auf unfreiwilligen Humor, die sich hernach aber nicht erfüllt.

Kiel Heinrich Kraft

Hampl, Franz: **Geschichte als kritische Wissenschaft.** 3. Bd: Probleme der römischen Geschichte und antiken Historiographie sowie ein grundsätzlicher Rückblick. Hrsg. von Ingomar Weiler. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1979. VI, 384 S., Lw. DM 119.–

Der 3. Bd der unter dem Titel „Geschichte als kritische Wissenschaft" gesammelten Arbeiten des Innsbrucker Althistorikers Hampl (der 1. und 2. Bd erschienen im selben Verlag 1975) habe, so annoncierte die Wiss. Buchgesellschaft, „eine besondere Aktualität auch für weite Leserkreise [...] durch die [im letzten Abschnitt] kritische Auseinandersetzung mit [...] moderner katholischer Theologie (Küng)" u. a. (vgl. Arbeitsbericht der Wiss. Buchgesellschaft 170 [1979/80], Sp. 5).

Der Bd enthält zunächst neben fünf Aufsätzen aus den Jahren 1957–1975, von denen zwei („‚Stoische Staatsethik' und frühes Rom" [1–21] und „Römische Politik in republikanischer Zeit und das Problem des ‚Sittenverfalls'" [22–47]) auch in einem anderen Sammelband der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft erneut erschienen sind (R. Klein [Hrsg.], Das Staatsdenken der Römer, Dmst. 1966 = Wege der Forschung 46), vier Originalbeiträge und den Neudruck von sieben Rezensionen. Die Aufsätze wurden bis auf zwei, die erweitert wurden („Herodot. Ein kritischer Forschungsbericht nach methodischen Gesichtspunkten" [221–66] und „Beiträge zur Beurteilung des Tacitus" [267–94]), unverändert abgedruckt; zwei der Rezensionen wurden „geringfügig ergänzt" bzw. „geringfügig geändert". Neben einem ausführlichen Sach-, Personen- und Ortsregister enthält der Bd außerdem die Ergänzung zum Schriftenverzeichnis von H. (bis April 1979), welches bereits für den 1. Bd zusammengestellt wurde.

Leider vermißt man unter den Aufsätzen den Wiederabdruck der Arbeit über „Die Gründung von Konstantinopel durch Konstantin d. Gr." (= Südost-Forschungen 14 [1955] 9–21), welche den Kirchenhistoriker bes. interessierten dürfte (vgl. 361).

Was die historiographischen Beiträge des Bdes im engeren Sinn anbetrifft, beschränkt sich für die Kirchengeschichte der Ertrag auf einige nützliche Einsichten in den Umstand, daß man „in der frühen Kaiserzeit [davon] überzeugt [war] [...], in puncto Sittenverfall einen noch nie dagewesenen Tiefpunkt erreicht zu haben" (25); „man betrachtet die eigene Zeit, in Wirklichkeit eher humaner geworden, als gänzlich korrupt, während man in der in naivem Egoismus befangenen Frühzeit mit der unreflektierten Selbstverständlichkeit ihrer rauhen Praktiken und ihrer ‚Erfolgsethik' das im eigenen Innern starke Wunschbild nach sittlicher Vervollkommnung in edler Selbsttäuschung verwirklicht sieht" (36f; Sperrung vom Rez.). Mit dieser romantisch-verklärenden Sicht in Übereinstimmung steht bereits Cicero, der in „De officiis" die Alt-Römer allesamt als Stoiker zeichnet, welche nur „gerechte Kriege" geführt hätten (5f, 19f). Ein wichtiger Zug der Mentalität der römischen Oberschicht der frühen Kaiserzeit ist damit deutlich hervorgehoben: eine gewisse Verdrossenheit bei gleichzeitiger Aufgipfelung der ethischen Idealvorstellungen.

Dies ist sicher nicht der Boden, auf den das frühe Christentum bei seinen ersten Missionsversuchen direkt säen konnte, gehört aber zu näheren Umständen insofern, als mit der hier faßbaren verstärkten römischen Hinwendung zu den ethischen Idealen der hellenistischen Welt deren Brückenfunktion erneut klar wird; sie sind der Weg, auf dem sich das gleichzeitig in der hellenistischen Welt sich zu verbreiten beginnende Christentum in der römischen Kaiserzeit Reputierlichkeit bei immer weiteren Kreisen der gebildeten Schichten zu verschaffen versuchte und vermochte. Die Arbeit der Apologeten steht als beredtes Zeugnis dafür. Und es ist kein Zufall, daß in der Auseinandersetzung um die altehrwürdigen römischen Staatskulte bei ihnen das Argument auftaucht, nicht ihrer religio, pietas und nobilis iustitia romana verdankten die Römer Staat und Reich, sondern den Taten von Verbrechern (vgl. etwa M. Minucius Felix, Octavius 25,1–3).

Für den theologischen „Ertrag" im engeren Sinne stehen ganze $3^1/_4$ Seiten in dem ansonsten überwiegend Korrekturen und Nachträgen zu den Aufsätzen in den frühen Bänden gewidmeten, abschließenden „Rückblick und Ausblick" (318–367, hier: 347–49f); hier finden sich Anmerkungen zum „Fall Küng". Als „nüchterner Historiker und Mythenforscher" fühlt sich der Vf. „fast wie ein Bundesgenosse des genannten französischen Exprälaten" (scil. M. Lefebvre) – allerdings nur in einem Punkt, wie er ausdrücklich betont, auf den sich der Hauptvorwurf gegen Küng konzentriert:

Küng und die von ihm vertretene Richtung der Theologie, zu der der Vf. in einem weiteren Sinne auch Rudolf Bultmann zählt, fasse Berichte des AT und NT nicht so auf wie der Berichterstatter selbst: als historische, wörtlich geglaubte Tradition. (Es ergibt sich hier eine erstaunliche Parallele zur Beurteilung der Sagen bei Herodot durch H. im Gegensatz zu Wolfgang Schadewaldt; vgl. „Herodot. Ein kritischer Forschungsbericht nach methodischen Gesichtspunkten", 221–66, hier: 235f.) Die Theologie dieser Theologen stelle „einen wissenschaftlich undiskutablen Versuch" dar (348), Berichte der Hl. Schrift, die sie „als historische Berichte nicht mehr akzeptieren können" nicht „mit sagenhaften Berichten, die in der Überlieferung außerhalb der Heiligen Schrift zu uns gekommen sind, auf eine Linie zu setzen", sondern „aus Glaubensgründen (was nicht offen gesagt wird!)" sie „trotzdem zu akzeptieren". Dies sei das Programm einer Theologie, „die fortfahren kann, an die Bibel als geoffenbarte Schrift zu glauben, auch wenn man diesen Glauben verloren hat". Sie verdunkele den Glauben an Jesus Christus zu einem Glauben an eine „Heilswahrheit", die „nicht primär (!) historische Wahrheit" sei, wie Küng schreibe (349).

Sehe ich recht, so ist dies ein Plädoyer für eine „historische" Spielart von fundamentalistischer Lektüre der Hl. Schrift, wie sie in letzter Zeit in zunehmender Weise – in unterschiedlicher Form und auch von jüngeren Christen – wieder bewußt und oft nicht ohne „gegenreformatorisches" Engagement betrieben wird. H. nämlich lehnt allgemein den, wie er meint, „von neueren philosophischen Strömungen (Gadamer) und der modernen Theologie herkommenden ‚Methodensatz', daß es legitim [sei], wenn nicht sogar erforderlich erscheint, einen Quellenbericht anders aufzufassen, als ihn der betreffende Autor selbst auffaßte", ab; dies sei „das Todesurteil über alle Wissenschaften, die es mit literarischen Quellen zu tun haben" (359). Als Zeugen für die Illegitimität hermeneutischer Bemühung an der Schrift scheint er Markion anführen zu wollen; den Kirchenobern unterstellt er, „den Kern des Problems" gar nicht erfaßt zu haben (350, Anm. 28). Die alte Kirche aber hat sich bewußt gegen Markion, seinen Antijudaismus und Rigorismus entschieden und der hermeneutischen Bemühung um das richtige Verständnis des AT und NT weiten Raum gegeben; die großen Schulen der alexandrinischen und antiochinischen Theologie geben mit samt ihren Unterschieden ein eindringliches Zeugnis davon.

Es verwundert den Rezensenten sehr, eine solche Position bei einem Historiker anzutreffen, der ansonsten das Instrumentar der herkömmlichen historisch-kritischen Methode glänzend handhabt, wie andere Beiträge des Bdes belegen, wie z. B. der hier erstmals gedruckte Aufsatz über „‚Tatsachenberichte' aus der alten Welt als historische Dokumente. Ein Beitrag zur Glaubwürdigkeit von Selbstdarstellungen geschichtlicher Persönlichkeiten" zeigen (167–220; zu Caesar bes. 172; 174; 178, dort auch zu Moses; zum „Monumentum Ancyranum" des Augustus 203f; über die „Beiträge zur Beurteilung des Historikers Tacitus", 267–94, vermag der Rezensent mangels spezifischer Kompetenz kein eigenes Urteil abzugeben).

Sollte der Vf. der Meinung sein, daß es schon historische Forschung zustande brächte, Jesus als den Christus zu erweisen? („Mangelnde historische Einsicht" führt er neben einem schleichenden Unglauben als Grund der durch Küng gestifteten Verwirrungen an [349]). Dies hat die Kirche nie gelehrt. Die Tradition und damit die Geschichte ist zwar einer der loci theologici, ein wichtiger, nicht einmal aber der wichtigste. Weder historische noch andere Beweisführungen können die Offenbarung in Jesus Christus in ihrer historischen Faktizität als so notwendig beweisen. Der Glaube ist deshalb nicht die intellektuelle Konsequenz einer Einsicht, weder der Einsicht in wissenschaftlich-historisch eruierte Faktizitäten noch der Erleuchtung aus der Schrift allein; er ist „Gabe des Hl. Geistes", welche eingebunden bleibt in die Praxis der Kirche, und diese erst erweist des Glaubens Plausibilität. Wie keiner allein zum Glauben gelangen kann, so kann auch keiner allein sein Heil wirken. So verweist der Glaube in seinem Entstehen auf das rechte Verhältnis von Individuum und „Gruppe" (Kirche).

Hier ist nun der neuralgische Punkt erreicht, an dem sich die von H. vorgetragene Kulturkritik festmacht. „Angefangen gerade bei der Philosophie und Wissenschaft über die Literatur und Musik bis hin zur bildenden Kunst" sieht er die Gefahr, daß dem einzelnen, dem schöpferischen Menschen, sein Platz streitig gemacht und an seine Stelle als bestimmender Faktor das „Kollektiv" oder die „Gruppe" gesetzt werde (321). Er sucht dies an der Philosophie Paul K. Feyerabends (322–24), an Thomas S. Kuhns Thesen zum Gang der Wissenschaftsgeschichte (325–35) und mit einigen Bemerkungen zum „heutigen Kulturleben", insbesondere zu Joseph Beuys (344–46) zu belegen (eine diesen Künstler in ein ungünstiges Licht stellende Behauptung auf S. 345, Anm. 24, ist durch eine gesondert beiliegende Berichtigung korrigiert worden). Es ist hier nicht der Ort, sich damit auseinanderzusetzen. Auch die Ausflüge des Vf. in die Universalhistorie, der er großes Interesse entgegenbringt (365f), müssen hier unbeachtet bleiben. Auffällig ist jedoch, daß vieles nicht nur mit einer gewissen Polemik vorgetragen wird – sie kann ein durchaus legitimes Mittel sein (vgl. 223) –, sondern manches auch mit Ressentiment formuliert zu sein scheint (vgl. Formulierungen wie „des deutschen Buchhandels liebstes Kind A. Mitscherlich" [56]; „Hier machte sich, das erkennt man sofort, ein junger Gelehrter ans Werk, der einen Horror davor hat, sich ‚alltagssprachlich' auszudrücken ..." [261]). Dies erschwert stets die Diskussion.

H.s besorgter Ausflug in die Theologie ist zunächst als Dokument für das Ausmaß an Verwirrung und Skepsis zu lesen, die in sog. „gebildeten Kreisen" über „moderne" Theologie besteht, sodann aber auch für das Bedürfnis nach „neuer Sicherheit". Daß diese keine Frucht der Intelligenz, sondern nur eines „Lebens aus dem Glauben in Gemeinschaft" sein kann, in dem es auch sie jedoch niemals „ein für alle mal" geben wird, bleibt hier festzuhalten, nicht zuletzt als Zielvorgabe für die kirchliche Verkündigung unter Akademikern.

Der Verlag hat das Buch in der bei ihm gewohnten, äußerst soliden, wenngleich auch etwas altmodischen Form ausgestattet.

Mainz Hans Reinhard Seeliger

Historische Kritik in der Theologie. Beiträge zu ihrer Geschichte. Hrsg. von Georg Schwaiger. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1980. 345 S. (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts Bd 32) kart. DM 74.–

Das Thema dieser Sammlung greift in einem Augenblick, wo allenthalben über eine Grundlagenkrise historischer Wissenschaften nachgedacht wird und wo durchaus mit Resonanz „Das Ende der historisch-kritischen Methode" in den Blick rückt, eine ohne Zweifel wichtige Frage auf. Das Versprechen des Titelblatts jedoch schränkt sich schon im Inhaltsverzeichnis (5) auf Bibelkritik und Kirchengeschichte ein, die übrigen theologischen Disziplinen bleiben außer Betracht. Die aufgenommenen Forschungsbeiträge evangelischer und katholischer Theologen ergaben sich aus einem Tagungsprojekt der Jahre 1977–79, ohne daß dies den sehr unterschiedlichen Themen einen deutlicheren Zusammenhang gegeben hätte. Ihrem Typ nach bieten die Beiträge zusammenfassende Übersichten, die für die beiden erwähnten Bereiche jeweils grob chronologisch aufeinander folgen. Nach dem Vorw. des Hrsg. (7) ist zunächst „Richard Simon und seine Bedeutung für die kritische Erforschung der Bibel" (11–36) vorgestellt. Anschließend findet sich die Skizze „Anfänge neutestamentlicher Wissenschaft im 18. Jahrhundert" (37–59), dann der umfängliche Artikel „Die Evangelienkritik des D. Fr. Strauß im Echo seiner Zeitgenossen" (60–98), der jedoch auch dem Vf. keine genaue Antwort darauf erlaubt, „worin Straußens inhaltlicher Beitrag für die Entwicklung der historisch-kritischen Methode und für den Fortschritt des philosophisch-theologischen Grundlagengesprächs letztlich besteht" (96). Schließlich wird man mit „Adolf Jülicher – Leben, Werk und Wirkung" (99–150) bekanntgemacht. Diesem Beitrag ist dankenswerterweise die „Bibliographie" Jülichers (125–150) beigegeben.

Aus dem Umkreis der Kirchengeschichte begegnet jetzt die Übersicht „Die Mauriner und ihr historisch-kritisches Werk" (153–209) und dann eine zweite, die chronologisch eigentlich ihren Platz vor der genannten hätte, „Das kritische hagiographische Werk der Bollandisten" (210–244) mit einer nützlichen Übersicht über das Erscheinen der Bde der ‚Acta Sanctorum' (243f). Leider ist hier auf jede Behandlung der Weiterführung des Werkes im vorigen und in diesem Jahrhundert verzichtet worden. Zum Abschluß wird der Leser mit drei Fallstudien konfrontiert: „Der Fall des Würzburger Kirchenhistorikers Johann Baptist Schwab (1811–1872)" (245–284), „Döllingers Papstfabeln" (285–306) und „Heinrich Günters Legendenstudien" (307–337) mit nützlichen biographischen und bibliographischen Beilagen (332–337). Dem Bd ist noch ein Personenregister (338–345) angehängt.

Zu einer Gesamtbeurteilung regen zunächst die Bemerkungen der letzten Textseite des Bdes an, wo auf das Ungenügen „einer wesentlich positiven und empirischen Methode" hingewiesen ist, mit der sich „die komplexe theandrische Struktur der Kirche nicht erschöpfend erkennen" lasse. „Wir sagen Kirchengeschichte sei Geschichte und Theologie – können aber das Zueinander wohl kaum exakt bestimmen" (331). Erfreulicherweise wird hier wenigstens das Problem gesehen, genannt und in einigen Zeilen auch mit beherzigenswerten Hinweisen charakterisiert, das sonst in diesem Bd ganz zu fehlen scheint. Ebensowenig scheint die in der neueren hermeneutischen Diskussion vielverhandelte Frage nach einem „Vorverständnis" und nach Bedingungen einer Methode zur Kenntnis genommen, so daß jenes Problembewußtsein ausfällt, das sich mit der eingangs genannten Grundlagenkrise gemeldet hat. Ein ganz erstaunliches Vertrauen und eine einfache Sicherheit im Blick auf ‚Historische Kritik' beherrscht mehr oder minder diese ganze Sammlung.

In der historischen Information liegt deshalb vor allem der Wert des Bdes. Die Studien sind gewöhnlich klassisch-solide gearbeitet und erbringen immer wieder fruchtbare Ansätze und Ausblicke. Beeindruckend auch die Aufarbeitung eines meist breiten Materials und die in der Regel lesbare Darstellung.

Ohne in eine Erörterung der einzelnen Arbeiten einzutreten, seien ein paar Hinweise und Korrekturen genannt. S. 13 Z. 3 v. u. müßte es wohl Port Royal, eine S. weiter Z. 5 v. u. Nicolas Malebranche heißen. S. 60 Z. 6 v. o. ist ‚Reaktion' zu lesen, S. 165 Z. 13 v. u. Legende, S. 183 Z. 1 v. u. in der „Nouvelle ..., S. 203 Z. 13 v. o. Mönchs-, S. 229 Z. 9 v. o. Nicolas, S. 248 Z. 2 v. o. Zensurierung, S. 262 Z. 11 v. o. zuvorkommen; S. 309 Z. 3 bzw. 1 v. u. ist das doppelte gegenüber falsch, S. 317 Anm. 39 Z. 3 v. u. muß Aufbruch, S. 318 Z. 12 v. u. verlieren" stehen. S. 323 Z. 7 v. o. ist machte und S. 326 Z. 5–4 v. u. des Franziskaners Heribert Holzapfel zu lesen. Neben diesen formalen Berichtigungen wäre zum Döllingerbeitrag noch sachlich anzumerken, daß sich Finsterhölzls Feststellung, Döllinger habe sich „in den ersten Anfängen seines Schaffens ... auf eine statische Identität der Gegenwartskirche mit der Kirche des Anfangs" festgelegt (vgl. Die Kirche in der Theologie Ignaz von Döllingers ... Göttingen 1975, 54) und eine ähnliche Haltung auch in seinen späten Jahren eingenommen, nicht einfach durch einen Hinweis darauf erledigen läßt, Döllinger habe sich schon bald dem Gedanken der organischen Entfaltung des Glaubensbewußtseins angeschlossen, wie er in der Tübinger Schule vertreten wurde (vgl. hier 304). Der Nachsatz: „wie ... in der Tübinger Schule vertreten" ist bis heute eine nicht hinreichend nachgewiesene Behauptung. Daß Döllinger es versuchte, sei gar nicht in Frage gestellt; daß er aber in seinen Deutungen von Glaubenswahrheiten zeitlebens einem Identitätsmodell verpflichtet blieb, belegt seine immer deutliche Argumentationsweise. Von daher bleiben die beiden Fundamente des Apostolizitätsgedankens im Werk Döllingers zu verstehen: Ursprungstreue der Lehre und

Sukzession im bischöflichen Amt. Die kurz vorher erwähnten Spannungen zwischen Döllinger und Tübingen (vgl. 299f) hatten nicht nur politische Hintergründe.

Schließlich läßt sich hier, wir bedauern dazu gezwungen zu sein, eine Stellungnahme zu dem Beitrag über den ‚Fall Johann B. Schwab' nicht vermeiden. Nicht um ein Urteil über den ‚Fall' selbst geht es dabei, sondern um die Darstellung, die er hier findet. Sie bildet in diesem Bd schon mit ihrem aggressiv-polemischen Ton einen Fremdkörper. Man glaubt, ein Pamphlet aus den Streitigkeiten des vorigen Jh.s über den sogenannten ‚Ultramontanismus' vor sich zu haben, als sei inzwischen die Zeit um keine Minute vorgerückt. Einem Historiker sollte es doch möglich sein, in der tatsächlichen Distanz zu damaligen Vorgängen sachlich zu berichten. Der im Titel des Beitrags genannte Fall betrifft die 1851 erfolgte Versetzung des Würzburger Kirchenhistorikers Schwab „in den zeitlichen Ruhestand". Schwab versah die Professur seit 1840/41. Während der zwei Jahrzehnte seines Ruhestandes veröffentlichte der Historiker außer einem Predigtband zwei größere Monographien, die eine über „Johannes Gerson" (1858), die andere über „Franz Berg" (1869; 1872). Davon ist hier auf den S. 271ff ausführlich die Rede, obwohl die Publikationen den Fall als solchen nicht betreffen. Auf diesen konzentriert sich der erste Teil des vorliegenden Beitrags in einer Weise, die Bedenken und Verwahrung verlangt. In einem sehr groben Antagonismus werden Schwab und seine Gegenspieler einander konfrontiert. Bei dieser Schwarzweiß-Malerei bleibt Schwab blaß und tritt stellenweise so stark zurück, daß man ihn gar nicht mehr sieht. Als Anliegen steht die Entlarvung der Gegner im Vordergrund.

Wer diese Gegner genau sind, wird nie klar herausgestellt. H. Denzinger, Fr. Seraph Hettinger, die jesuitische Seite, kirchliche „zelanti", der Bischof Georg Ant. von Stahl, die Germaniker? Es kommt auch mehr auf die Motive an, von denen „sich Schwabs Kontrahenten haben leiten lassen" (247). Und die findet der Autor „in den vertraulichen Mitteilungen der Würzburger Germaniker Heinrich Denzinger, Franz Seraph Hettinger und Joseph Hergenröther an die Vorstände des Germanikums, zumal in den höchst instruktiven Briefen Denzingers an den Spiritual P. Franz Xaver Huber SJ." (247). Nun wird bei dieser Art Quellen der katholische Historiker, ja jeder gewissenhafte Forscher den eigentümlichen Charakter solcher Korrespondenz aufmerksam berücksichtigen. Sie verlängert eben ein vertrauliches persönliches Verhältnis, das der Klärung und Entfaltung des Glaubenslebens dient, nicht dem Austausch sachlicher Information. Alle Mitteilungen stehen deshalb unter einem eindeutigen Vorzeichen, das den „Sitz im Leben" für diese Zeugnisse bestimmt. Ihre saubere Benutzung und Auswertung ist einem Dritten ohne hin nur schwer möglich, selbst wenn er die Reaktionen beider Seiten kennt. Das ist hier nicht der Fall. Zudem ergibt sich aus der unterschiedslosen Zitationsweise zwischen Quellen ganz anderer Art, daß die Problematik historischer Benutzung dieses Materials nicht einmal ansatzweise erkannt ist. Daß nie nach der möglichen Reaktion des Beichtvaters gefragt ist, unterstreicht den Eindruck, daß der fundamentale Sinn für den „Sitz im Leben" einer Aussage fehlt. Aus der hier gebotenen Behandlung der Brieffragmente ergibt sich, daß der Autor die Korrespondenz als Verschwörerpost oder Gefängniskassiber mißverstand.

Entsprechend den Anmerkungen stammt der erste Brief Denzingers an Huber aus dem Herbst 1852; er wurde ein und ein halb Jahr nach der Versetzung Schwabs in den Ruhestand verfaßt. Die übrigen (10 Briefe) wurden bis 1856, einer erst 1871 geschrieben. Von Hergenröther ist ohnehin nur ein einziger Brief an Huber aus München (Juli 1850) benutzt, von Hettinger keiner. – Die Korrespondenz mit dem Rektor des Germanikums, P. Delacroix, wäre etwas anders zu beurteilen, doch gibt es dafür nur zwei Stücke: ein Schreiben des frischgebackenen Münchener Doktors Hergenröther (September 1850) und einen Brief Denzingers (Mai 1851). Ob das als Basis für die Verschwörungsthese dieses Beitrags reicht, braucht nicht gefragt zu werden; es handelt sich – die vorstehenden Bemerkungen reichen für dieses Urteil – um eine reine Konstruktion spekulativer Phantasie.

Einschlägig wären nämlich nur Zeugnisse von Bischof Stahl. Von ihm ist ein Brief an P. Huber (August 1848) und einer an den Rektor (1854) herangezogen. Keiner belegt die gewünschte Aussage, die sich nur mittels eines ‚argumentum e silentio' herauspressen läßt. Unzweifelhaft besaß Schwab anfangs die Gunst von Bischof Stahl (252f), verlor sie jedoch in der Folge. Warum? Der hier insinuierte Grund trifft nicht zu, zunächst weil Stahl nicht allein als früherer Germaniker, sondern auch als ehemaliger Dogmatik-Professor kein besonderes Interesse am kirchengeschichtlichen Lehrstuhl haben konnte (gemäß den Aussagen des Beitrags!). Sollte der ganze Fall nur inszeniert worden sein, um den „Fall Deppisch", der im Grunde keiner ist, gleich mitbereinigen zu können? (cf 266). Will man nicht in heillose Konfusion geraten, wird man in dieser Studie lächerlich gemachten Gründen von seiten Schwabs – mindestens soweit es die Beurteilung durch den Bischof angeht – einiges Gewicht zusprechen müssen. Doch dazu ist der Autor des Artikels nicht fähig. Die religiöse Überzeugung und Haltung Stahls vermag er nur als Hohn zu empfinden (270), für ihn erklärt sich alles aus „den engen theologischen Vorstellungen des Ortsordinarius" (ebd). Wo dem Bischof nicht einmal eine ernstzunehmende subjektive Überzeugung zugestanden wird, wo nicht einmal die Möglichkeit erwogen wird, daß hier ein Verantwortlicher einem mindestens ihm selbst begründet und verpflichtend erscheinenden Verständnis seines Amtes im Gewissen folgt, da dürften wesentliche Voraussetzungen für die Behandlung des Themas fehlen. Im Bereich von Glaube und Kirche hat man es eben mit Überzeugungen zu tun, die nicht leichtfertig mit bloß theologischen Vorstellungen zu verwechseln sind.

Die ganze Konstruktion ist denn auch nur möglich unter großzügiger Zuhilfenahme von Vermutungen und ‚argumenta e silentio', vor allem aber fixer vorgegebener Wertungen, die nicht einmal durch Ungereimtheiten von seiten der Tatsachen zu erschüttern sind. Die These etwa, in dem behandelten ‚Fall' sei ein lang vorbereiteter und klug eingefädelter Plan zur Ausführung gekommen, scheitert doch schon daran, daß z. B. die Berufung Hettingers im Jahre 1856 „gegen den Willen und Rat Denzingers" (269) zustandekam, der als einer der Hauptbetreiber hingestellt wird. – Vor allem hängt die Konstruktion daran, daß die Situation des deutschen Katholizismus im vorigen Jh. und namentlich auch die jener Deutschen, die eine theologische Ausbildung – wie es hieß – im „Ausland" erhalten hatten, völlig ausgeblendet bleibt. Kein Wort über den Kampf dieser Kirche zwischen Säkularisation und Kulturkampf nicht nur um ihre Freiheit und Selbstbestimmung, sondern um ihre Existenz. Höhepunkt äußerlicher Art: das „Kölner Ereignis" und andererseits 1848 die erste deutsche Bischofskonferenz in Würzburg, praktisch ermöglicht durch die Revolution vom Frühjahr. Kein Wort über die vielfältigen Behinderungen deutscher Bischöfe, über die Eingriffe in ihr Amt, über persönliche Verunglimpfungen. Kein Wort darüber, daß die wenigen Germaniker, die nach der Revolution von 1848 für eine Generation in der Theologischen Fakultät der Universität Würzburg als Professoren wirken konnten und dabei alles in allem eine respektable Leistung erbrachten, die große Ausnahme im ganzen letzten Jh. bildeten, weil damals der Eintritt ins Germanikum in aller Regel den Verzicht auf jede höhere kirchliche oder akademische Aufgabe mit einschloß, ja für ganze Teile Deutschlands sogar die normale Anstellung als Pfarrer. Für einen M. J. Scheeben gab es nicht einmal Platz an einer deutschen Universität. Die Kirche in Dänemark und sonst in den Nordischen Missionen, in Nordamerika und in Brasilien hat von dieser Lage profitieren können. Nur auf diesem ablehnend feindlichen Hintergrund ist wirklich zu ermessen, was die Ernennung Denzingers im Herbst 1848 (!) ohne irgendeinen ‚Fall', jene Hergenröthers 1852, der 1½ Jahre nach Schwabs Versetzung in den Ruhestand dessen Nachfolger wurde, und die Hettingers und Hähnleins 1856, ebenfalls ohne ‚Fälle', bedeuteten.

Verständnislosigkeit und Diffamierung dienen niemandem, auch nicht dem Andenken von J. B. Schab. Unterstellungen, Kombinationen und Vermutungen machen wissenschaftliche Klärung unmöglich und zerstören die Basis echten Austausches, von dem Wissenschaft lebt. Ein Machwerk wie das vorliegende ist geeignet, die ganze Sammlung, in der es sich findet, ins Zwielicht geraten zu lassen. Das ist bedauerlich.

Rom Karl H. Neufeld

Daniélou, Jean: **Les Origines du Christianisme Latin.** Ouvrage publié avec le concours du Centre national des lettres. – Paris: Éditions du Cerf 1978. 391 S. (Histoire des Doctrines Chrétiennes Avant Nicée III) kart. FF 60.–

Dieses Buch ist der dritte und letzte Bd der „Geschichte der christlichen Lehre vor Nizäa". Vorangegangen waren „Die Theologie des Judenchristentums" und „Die evangelische Botschaft und die hellenistische Kultur". Das Buch ist posthum erschienen. Das Manuskript war beim Tode des Vf.s nahezu abgeschlossen. Die Ausgabe wurde vom „Institut des Sources Chrétiennes" durch Pater Louis Neyrand S. I. mit großer Behutsamkeit und Sachkenntnis besorgt. Er hat auf größeren Dank Anspruch, als wir hier ausdrücken können.

Unserm dritten Bd liegt ein harmonischer Bauplan zugrunde. Die Absicht des Vf.s ging anscheinend auf eine Einteilung des Stoffes in vier Bücher zu je vier Kapiteln zu je drei Abschnitten. Ganz so strikt war der Stoff jedoch nicht zu disziplinieren, und einige kleine Unregelmäßigkeiten lassen den Eindruck der Monotonie gar nicht erst aufkommen. Die vier Bücher behandeln das Judenchristentum lateinischer Sprache, das Christentum lateinischer Kultur, die Lateiner und die Bibel, und schließlich die lateinische Theologie.

Das erste Buch geht zunächst auf die alten Übersetzungen der Bibel und der frühchristlichen Schriften in die lateinische Sprache ein. Es behandelt sodann die antijüdische Polemik im 5. Esra und in den pseudocyprianischen Schriften „Adv. Iudaeos" und „De montibus Sina et Sion". Gegenstand des 3. Kapitels ist die Auseinandersetzung mit den Heiden (in der Passio Perpetuae und den pseudocyprianischen Traktaten „De centesima etc." und „De aleatoribus"). Das vierte Kapitel bespricht die Theologie Commodians, ferner den „De pascha computus" und „De fabrica mundi" des Viktorin von Pettau.

Um das alles zusammenfassen zu können, mußte dem Begriff „Judenchristentum" seine übliche enge Bedeutung genommen werden. Wenn der Vf. von „Judenchristentum" spricht, dann meint er nicht die Nach-

wirkungen des Christentums unter den Juden und auch mehr als bloß die Nachwirkungen des Urchristentums. D. faßt mit diesem Begriff vielmehr alle Erscheinungsformen des Christentums zusammen, bei denen von den hermeneutischen Möglichkeiten der griechischen Philosophie kein oder kein grundlegender Gebrauch gemacht ist. Dieses Christentum muß sich zwangsläufig auf das AT und dessen Hermeneutik stützen; so kommt es zu dem überraschenden Namen „Judenchristentum". Daß ein derart sich selbst zugewandtes und auf sich selbst bezogenes Christentum sich von der Theologie der Apologeten und der ersten großen griechischen Schriftsteller erheblich unterscheidet, ist offensichtlich. Denn für diese ist die Zuwendung zur außerchristlichen Welt kennzeichnend. Die Apologeten halten keine Missionspredigten, wie es den Anschein hat, sondern suchen die geistige Auseinandersetzung auf dem Boden der griechischen Philosophie. Das von dem Vf. „Judenchristentum" genannte frühe lateinische Christentum mußte ihnen folgen, wenn es das Ghetto verlassen wollte. Diese Zuwendung zur lateinischen Kultur beschreibt das zweite Buch.

Der Vf. kommt zunächst auf Tertullian zu sprechen, dessen Wirken er als Reaktion auf das „Judenchristentum" zu beschreiben sucht. Um diesen Gedanken durchführen zu können, muß er allerdings den Begriff noch stärker ausweiten und die von Tertullian bekämpfte Gnosis mit hineinnehmen, so daß sie zu einer Ausgestaltung des Judenchristentums wird. In der Verteidigung dieser Ansicht kann D. erstaunlich weit gehen. So behauptet er, die mit Tertullians Gnosisbild übereinstimmende Tatsache des Ursprungs der Gnosis in der griechischen Philosophie sei eine polemische These Tertullians und keine historische Realität. Angesichts der Menge dessen, was Tertullian über das philosophische Christentum der Gnostiker geschrieben hat, wäre es D. nicht leicht gefallen, seine Behauptung gegen Tertullian zu verteidigen. – Weniger exponiert ist seine Darstellung des Minucius Felix ausgefallen. Er datiert ihn vor Tertullian, schiebt aber die Frage – mit Recht – als unwichtig beiseite. Dafür konstatiert er, Minucius Felix sei von der stoischen Philosophie und den sprachlichen Normen des klassischen Latein stärker abhängig geblieben als Tertullian. Die Richtigkeit dieser Behauptung mag dahingestellt bleiben. Sicher ist jedenfalls, daß Tertullian in der Kraft und der Selbständigkeit seiner Gedanken und seiner Sprache dem Minucius Felix weit überlegen ist. Dazu kommt, daß wir von Minucius Felix nur das kleine Büchlein, den Octavius, haben, während uns Tertullians großes Werk viel mehr Gelegenheit bietet, die stoische Grundlegung seiner Gedanken und die Originalität seiner Sprache zu konstatieren.

Der Darstellung von Tertullians Stoizismus ist das dritte Kapitel dieses zweiten Buches gewidmet. D wiederholt hier einen Fehler der Darbietung, der von der ganzen einschlägigen Literatur begangen wird. So gut wie nirgends wird Tertullians Stoizismus auf dem Hintergrund der stoischen Philosophie dargestellt. Man erfährt hier wie überall von einigen als stoisch bekannten Sätzen Tertullians, daß sie stoisch sind. Dem Zweck des Buches wäre aber eine charakterisierende Skizze der lateinischen Stoa dieser Zeit dienlicher gewesen. Das wird bei dem folgenden vierten Kapitel erst recht deutlich, in dem der Vf. auf Novatian eingeht. Er arbeitet hier stoische Gedanken als kennzeichnend für dessen Gedankenwelt heraus und versucht, seine Abhängigkeit von stoischem und biblischem Denken näher zu bestimmen. Unbeantwortet bleibt, wenigstens für den Rez., die Frage, wie der Vf. sich die Unterscheidung stoischer und platonischer Sätze vorgestellt habe. Für Tertullian entsteht diese Frage nicht; sein stoischer Materialismus (omne quod est corpus est) und seine Abneigung gegen den Platonismus, der ihm in der Gnosis begegnet, sind offensichtlich. Bei Novatian liegen die Dinge anders. Der Mittelplatonismus, dem Novatian unter allen philosophischen Richtungen am nächsten steht, hat reichlich ursprünglich stoische Sätze aufgenommen. So entsteht der Eindruck, D. habe Stoiker und Platoniker zusammengeworfen und gleichermaßen „Stoiker" genannt. Dadurch erscheinen echte Stoiker wie Seneca und Nichtstoiker wie Cicero oder Apuleius von Madaura miteinander als „Stoiker". Daß diese Vermengung der Begriffe klar und distinkt sei, wird man nicht sagen können. In dem folgenden fünften Kapitel geht der Vf. auf Cyprians Verwendung der Weltalterlehre ein.

Das dritte Buch behandelt die Bedeutung der Bibel bei den Lateinern. Der Vf. sucht zunächst zu beweisen, daß es in Afrika eine vortertullianische judenfeindliche Testimoniensammlung gegeben habe, die in den – von ihm merkwürdigerweise „judenchristlich" genannten – Schriften benutzt sei. Sie habe ihre Spuren nicht nur bei Tertullian, sondern auch bei Commodian hinterlassen. Demgegenüber haben die Testimonien durch Cyprian eine neue und originelle Ordnung erhalten, für die die Ausrichtung auf das Credo und die Sittenpredigt kennzeichnend ist. – Im zweiten Kapitel ist die Typologie dargestellt, der sich Tertullian und Cyprian bedienen. Sie stammt aus der allgemeinen christlichen Überlieferung und ist durch Melito, Justin und Irenäus breit bezeugt. Die beiden Lateiner, Tertullian und ihm folgend Cyprian, haben aus dieser Tradition ausgewählt und Cyprian hat sie – so der Vf. – um die Typologie der Kirche als der Braut Christi bereichert. (Wie D. zu dieser überraschenden Behauptung kam, ist dem Rez. nicht deutlich geworden. Vielleicht hat er zwischen allegorischer und typischer Erklärung unterschieden, einer sinnvollen aber hier schwer durchführbaren Unterscheidung.)

Im dritten Kapitel „Exempla" kommt eine Auslegungsweise zur Betrachtung, die bei den Lateinern eine größere Rolle spielt als bei den Griechen, die moralische. Sie findet in der Schrift Beispiele für Tugenden. An sich ist die moralische Exegese keine Eigentümlichkeit der Lateiner. Sie ist vielmehr Bestandteil einer Auslegung, die nach der Lehre vom dreifachen Schriftsinn vollständig vorgenommen wird. Bei Philo, dessen Hermeneutik die der griechischen Exegeten nachhaltig bestimmt, ist diese Auslegungsweise ausgiebig vertreten. Da sie aber die Gotteserkenntnis zwar vorbereitet, aber nicht herbeiführt, nimmt hier die allegorische Exegese einen höheren Rang ein. Bei den Lateinern erscheint sie demgegenüber verselbständigt und gleichberechtigt. D. bespricht als Beispiele für die moralische Exegese Daniel, Hiob und Tobias. – Im vierten Kapitel geht der Vf. auf die eigentümlich römische Theologie ein, die durch Novatian repräsentiert wird. Novatian deutet in Anlehnung an Justin und Irenäus die atl Theophanien als Theophanien des Sohnes.

Damit ist das vierte Buche vorbereitet, das der Darstellung der lateinischen Theologie dient, d. h. der Theologie Tertullians und Cyprians. Im ersten Kapitel bespricht der Vf. die „Methode" Tertullians, nämlich die Kategorien, mit deren Hilfe Tertullian seine Theologie entfaltet. D. entwickelt hier die Gruppierung nach substantia, census, status und gradus als charakteristisch für Tertullian. Natürlich vermißt man hier, daß Tertullians Kategorien nicht im Zusammenhang der stoischen Kategorien dargestellt sind. Möglicherweise hätte dann der „census" nicht die grundlegende Bedeutung erlangt, die der Vf. ihm beimißt. Es hat den Anschein, als habe der Vf. zwischen census und substantia dasselbe Verhältnis gesehen, wie es bei Tertullian zwischen gradus und status besteht.

Im zweiten Kapitel stellt D. Tertullians Theologie im engeren Sinne dar und bespricht seine Lehren von der Trinität, der Weltschöpfung, der menschlichen Seele, vom Fleisch Christi, dem Zwischenzustand und der Auferstehung der Toten. Bemerkenswert ist es, daß er es für falsch erklärt, in Tertullian einen Stoiker zu sehen; das gelte viel eher für Novatian. Der Rez. hält beide Behauptungen für falsch: Der Stoizismus Tertullians ist ein Wesensmerkmal, ohne dessen Berücksichtigung Tertullians Denken nicht verständlich wird. Bei Novatian finden sich demgegenüber nur solche Gedanken der Stoa, die in den Platonismus dieser Zeit eingegangen sind. Das dritte Kapitel handelt unter der augustinischen Überschrift „Les deux cités" vom irdischen Kampf des Satans gegen die Kirche; der Satan personifiziert sich dabei in dem Dämonen, der Pompa diaboli und in dem vom Antichristen geführten und die Kirche verfolgenden heidnischen Staat. Die Ordnung der Civitas dei wird im folgengen Kapitel besprochen, in dem Cyprians Ekklesiologie zur Darstellung kommt. Anfänglich versucht D., Tertullians und Cyprians Kirchenbegriff als einheitlich zu behandeln und die starke Betonung des Charismas auf Kosten der Hierarchie nicht Tertullian, sondern Novatian zur Last zu legen. Aber die Inanspruchnahme Tertullians für die Institution hat zur Folge, daß Cyprians Kirchenbegriff an Schärfe verliert. Man kann kaum bestreiten, daß das, was die Kirche zur Kirche macht, bei Tertullian die Disciplina ist, bei Cyprian aber die bischöfliche Verfassung.

Der Rez. hält das vorliegende Buch für das bedeutendste patristische Werk, das ihm in den letzten Jahren zu Gesicht gekommen ist. Die Gelehrsamkeit des Vf.s, der Umfang seiner Kenntnisse, die Originalität seines Denkens und die Klarheit seiner Sprache sind für sich und miteinander mehr als eindrucksvoll. Weil aber das Vorbringen von Einwänden zu den Rezensentenpflichten gehört, seien die grundsätzlichen Schwächen genannt, die der Rez. zu erblicken meint:

Die erste liegt in der unangebrachten Ausweitung, die der für das Buch konstitutive Begriff „Judenchristentum" erfahren hat. Der Gebrauch dieses Begriffs sollte auf ein Christentum beschränkt bleiben, das die geistigen und völkischen Grenzen des Judentums nicht überschritten hat. Wenn wir es für falsch halten, irgend eine Form des griechischen Christentums als Judenchristentum zu bezeichnen, dann gilt das auch für jede Form des lateinischen Christentums und gilt auch dann, wenn D. darin recht haben sollte, daß es lateinisches Christentum gegeben hat, das aus dem unmittelbaren Übergang vom Judentum zu den Lateinern ohne den Umweg über die Griechen entstanden ist. Im übrigen glauben wir nicht, daß die genannte Behauptung zutrifft. Was D. zu ihrer Begründung vorgebracht hat, reicht nicht aus, um die herkömmliche Meinung zu widerlegen: daß es ein Christentum griechischer Sprache war, das den Übergang zu den Lateinern vollzogen hat.

Die zweite Schwäche sehen wir in dem Versuch, das lateinische Christentum zu isolieren. Ein isoliertes lateinisches Christentum hat es in der betrachteten Zeit nicht als historische Größe gegeben. Wenn man von einem historischen Phänomen aus der Zeit vor Nizäa nicht erfährt, ob es ein gesamtkirchliches Phänomen war, oder eine Eigentümlichkeit der afrikanischen oder römischen Kirche, dann weiß man von diesem Phänomen weniger als nichts. Wir erfahren demgemäß aus dem vorliegenden Buch zu wenig über die Bedeutung der heilsgeschichtlichen kleinasiatischen Theologie, ob-

wohl sie in Tertullian ihren bedeutendsten Vertreter hat und obwohl sie für das Verständnis Tertullians von grundlegender Bedeutung ist. Tertullian hat die abendländische Trinitätslehre bis zur Mitte des vierten Jh.s bestimmt. Aber Tertullians Trinitätslehre hat ihren Grund teilweise in seinem Stoizismus und teilweise in der kleinasiatischen Theologie; sie könnte als Produkt des lateinischen Christentums nur unvollständig beschrieben werden.

Drittens erfolgt eine Verzeichnung auch durch die Isolierung des lateinischen Christentums gegenüber seiner philosophiegeschichtlichen Umwelt. Tertullian und Cyprian fallen stärker auseinander und werden in ihrer Eigenart deutlicher, wenn man erkennt, daß dieser in seinem Denken vom Mittelplatonismus und jener von der Stoa bestimmt ist. Es ist heutzutage Mode, jedes historische Phänomen aus der Sozialgeschichte seiner Zeit zu erklären. Wir meinen demgegenüber, daß es unerläßlich ist, die Dogmengeschichte der alten Kirche im Zusammenhang mit der Philosophiegeschichte des Altertums darzustellen. Um Tertullians Trinitätslehre zu erklären, muß man nicht nur die kleinasiatische Theologie, sondern auch Tertullians Stoizismus heranziehen. Wenn man die starke Betonung des Einheitsgedankens bei Cyprian erklären will, dann muß man darauf verweisen, daß der ihn kennzeichnende Mittelplatonismus bereits merklich Momente des zu dieser Zeit aufkommenden Neuplatonismus aufgenommen hat.

Wie gesagt, der Rez. kennt nur wenige Bücher, die sich mit diesem Werk vergleichen lassen. Aber es ist einseitig und verlangt, um fruchtbar zu werden, einen kritischen Leser. Wir möchten diese Behauptung durch ein Beispiel belegen:

Vom Hirten des Hermas heißt es im Canon des Muratori „pastorem vero nuperrime temporibus nostris Herma conscripsit ... et ideo legi eum quide(m) oportet se(d) puplicare vero in eclesia populo neque inter profetas conpletum numero neque inter apostolos in fine(m) temporum potest." Zu Deutsch „Den Hirten aber hat erst kürzlich zu unserer Zeit Hermas verfaßt, während sein Bruder Pius als Bischof auf der Kathedra der Kirche der Stadt Rom saß. Darum nämlich ist es in Ordnung, daß er gelesen wird. Aber er kann nicht in der Kirche dem Volk verkündigt werden, weder unter den Propheten, weil deren Zahl voll ist, noch unter den Aposteln, weil deren Zeit zu Ende ist."

Diesen Text gibt D. mit den folgenden Worten wieder: „Die Haltung, die der Kanon Muratoris gegenüber dem Hirten des Hermas einnimmt, ist besonders interessant. Zunächst einmal bildet er ein direktes Zeugnis für seine Redaktion in Rom unter dem Pontifikat des Pius. Er unterstreicht seine Bedeutung: ›Man muß ihn lesen.‹ (Il faut le lire). Aber im übrigen ist er kein Teil des Kanons. Und das Kriterium ist seine Nichtapostolischkeit. Hermas ›kann nicht zur Zahl der Apostel gezählt werden‹." Der Kanon Muratoris schreibt etwas ganz anderes. Der Hirt des Hermas kann gelesen werden, weil er nicht häretisch ist. Die kirchliche Approbation durch Pius ist implizit enthalten. Aber das Buch kann nicht als inspiriert gelten und eignet sich darum auch nicht für die kirchliche Verkündigung.

Wir wollen noch einen Augenblick bei dem Gebrauch verweilen, den D. von diesem Verzeichnis macht. Er fährt wenig später fort: Aber der Kanon des Muratori „hat eine Hauptbedeutung für die Geschichte des christlichen Latein. Einerseits ist er als solcher ein Zeugnis für die Existenz des christlichen Latein in Rom am Ende des zweiten Jh.s. Es handelt sich um einen offiziellen Text. Er zeigt also, daß man Latein sprechen mußte, wenn man von der Gesamtheit der römischen Christen in dieser Zeit verstanden werden wollte." Wirklich? Ein solches Latein? Hippolyt hat ein Menschenleben danach noch Griechisch schreiben müssen, um einen theologischen Sachverhalt angemessen auszudrücken.

Kiel Heinrich Kraft

Origenes: Vier Bücher von den Prinzipien. Hrsg., übersetzt, mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen von Herwig Görgemanns und Heinrich Karpp. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1976. X, 880 S. Zweisprächige Ausgabe. (Texte zur Forschung Bd 24) kart. DM 147.–

Die einige Zeit vergriffene und jetzt wieder lieferbare Hand- und Studienausgabe zu „Peri archon" versteht sich als ‚Editio Minor' im Vergleich zur ‚Editio Maior' von Paul Koetschau (1913) in den ‚Griechischen christlichen Schriftstellern'. Die Hrsg. und Übersetzer bieten die griechischen und lateinischen Texte in neu revidierter Fassung, versehen mit einem knappen auf das Nötigste beschränkten kritischen Apparat, der die Probleme der Textgestalt dem raschen Blick erschließt. Dem Text gegenüber, also synchron, läuft die deutsche Übersetzung, ein Vorteil, den der Benutzer zu schätzen weiß. Gerade das von Jahr zu Jahr schwindende Verständnis der griechischen und auch der lateinischen Sprache in der gebildeten Welt der Gegenwart (immer häufiger müssen Theologie- oder Philosophiestudierende in den Anfangssemestern beide Sprachen „nachlernen") wird dazu führen, daß zweisprachige Textausgaben möglicherweise noch oder gerade noch den unmittelbaren Zugang zum zentralen Gedankengut des Christentums werden offen halten können. Daß es sich bei diesem origeneischen Hauptwerk um zentrales Quellengut der frühchristlichen Theologie- und Geistesgeschichte handelt, bedarf keiner Affirmation. So ist es zu begrüßen, daß die erläuternden Anmerkungen zur Übersetzung und die vorangestellte Einführung die Absicht verfolgen, einem weiten Kreis von Interessierten den Zugang zu „Peri archon" zu erleichtern. Allerdings setzt schon mit der Überschrift das Problem des Standortes in der Origenes-Deutung ein: auf der einen Seite steht die Auffassung der Prinzipien im wissenschaftstheoretischen Sinn als Axiome, auf der anderen Seite wird die Meinung vertreten, daß Origenes damit Seins-Prinzipien im Auge habe (vgl. U. Berner: Origenes. Darmstadt 1981, 63). In der vorliegenden Übersetzung scheint die ontologische Deutung zu überwiegen, wenn auch Karpp S. 10 vorsichtig eine Harmonisierbarkeit beider Interpretationen für möglich hält: „Weil also der griechische Titel einen doppelten Sachverhalt bezeichnen kann, wurde in unserer Ausgabe die Übersetzung ‚Von den Prinzipien' gewählt, wobei zunächst an die „Grundprinzipien des Seins" (Ivánka), danach erst an die Prinzipien der Erkenntnis und an die „Grundlehren" zu denken ist".

Jede Übersetzung ist zugleich Interpretation – auch dann, wenn die Übersetzer wie in diesem Fall dem Original möglichst nahe zu kommen bemüht waren. Besonders deutlich tritt dies bei der Übertragung von schwierigen Begriffen und Sachen in Erscheinung. De Princ. III 1,4 zum Beispiel findet sich das griechische Wort ἡγεμονικόν, das S. 469 mit „Leitvermögen" wiedergegeben wird und in Anm. 16 diese Erklärung findet: „Hegemonikon: stoischer Terminus für das zentrale, vernünftige Seelenvermögen". Gewiß ist Sache und Begriff der Physik der alten Stoa entnommen, wobei das stoische Hegemonikon den herrschenden Teil der Seele bezeichnet. Die origeneische Anthropologie faßt das Hegemonikon als Sitz der menschlichen Personalität. Das Hegemonikon repräsentiert die menschliche Person schlechthin. Da Origenes als austauschbare Synonyme für Hegemonikon νοῦς, λόγος, διάνοια, διανοητικόν und καρδία verwendet (vgl. W. Gessel: Die Theologie des Gebetes nach ‚De Oratione' von Origenes. München-Paderborn-Wien 1975, 138f), ist das griechische Wort mit einem deutschen Wort kaum übersetzbar. Der Begriff „Vernunft" kommt der Sache nahe, trifft sie aber nicht ganz. Die Problematik der Übersetzung von Hegemonikon mit „Leitvermögen" wird noch deutlicher bei Texten wie De Princ. II 8,3: „Si mens est, quae cum spiritu orat et psallit...". Die Übersetzung (387): „Wenn es die Vernunft ist, die mit dem Geiste betet und Psalmen singt..." müßte im Blick auf die Übersetzung von De Princ. III 1,4 konsequenterweise lauten: „Wenn es das Leitvermögen ist, das mit dem Geiste betet und Psalmen singt...". Der Vergleich ergibt, eine solche Übersetzung identischer Begriffe (mens = νοῦς = ἡγεμονικόν) ist wenig sinnvoll und damit undurchführbar. Und das, obwohl bei Origenes ausschließlich das Hegemonikon das Organ des Gebetes ist.

Dieses Beispiel mag zeigen, daß eine mechanisch konsequente Übersetzung unmöglich ist, daß damit Übersetzung zur Übertragung werden muß und schließlich das jeweilige Vorverständnis (vgl. die Hinweise zur Übertragung des Werktitels) einer Übertragung notgedrungen ausschlaggebend werden kann (muß).

Meines Erachtens liefert die Arbeit von Görgemanns und Karpp einen wichtigen Teil des Materials zu einem bereits zaghaft versuchten Neuansatz der Origenes Forschung, den man „Analyse der Werkstatt des Origenes" nennen könnte, oder, wie U. Berner meint, „Origenes bei der Arbeit beobachten". D. h., anstatt weiter verbissen nach dem „Gesamtsystem" des Origenes zu fahnden, sollte man Werk für Werk des Kirchenvaters untersuchen, das jeweilige literarische Genus bestimmen, den genauen Adressatenkreis ermitteln, Zweck und Absicht der Einzeldarstellung erheben und auf ein Werk beschränkt textimmanent interpretieren. Erst nach dieser geleisteten

Arbeit sollte der erneute Versuch, den ganzen Origenes einer Gesamtdarstellung auszusetzen, einsetzen.

Für „Peri archon" läge das Material bereit.

Augsburg Wilhelm Gessel

Steppat, Michael Payne: **Die Schola von Cassiciacum: Augustins „De Ordine".** – (Bad Honnef): Bock und Herchen 1980. 124 S., kart.

Im deutschsprachigen Raum besitzen wir zwei Monographien über Augustins pädagogisches Wirken: „Der heilige Augustinus als Pädagoge und seine Bedeutung für die Geschichte der Bildung" von F. X. Eggersdorfer und „Die Erziehung des Menschen. (Summa paedagogica): Nach den Schriften des heiligen Aurelius Augustinus dargestellt" von R. Gerg. Da die genannten Studien noch aus dem ersten Jahrzehnt unseres Jh.s stammen, erscheint eine erneute Untersuchung dieses Themas gerechtfertigt, zumal die schulpädagogische Diskussion der Gegenwart auf christlich-humanistische Orientierungsimpulse mehr denn je angewiesen ist. Das von Steppat vorgelegte kleine Bändchen schöpft seinen Stoff aus einem einzigen Dialog des jungen Augustinus, den dieser bald nach seiner Bekehrung im November 386 in Cassiciacum, auf dem Landgut seines Freundes Verecundus, niederschrieb. Dorthin zog der Neubekehrte sich mit einer kleinen Gruppe zurück, um sich auf die Taufe vorzubereiten. Obgleich Augustin gleich nach der Bekehrung seine Professur aufgab, bewahrte er doch für die Probleme des Lehrens und des Lernens Zeit seines Lebens ein großes Interesse. Dies bezeugen die in Cassiciacum verfaßten Dialoge, speziell „De ordine". Darin geht es um die Klärung der Ordnung des Seins. Die Klärung selbst erfolgt in Gesprächen mit einer Lerngruppe. Die Aufzeichnung der Gespräche wirft zugleich einiges Licht auf die angewandte Methode: „der Umgang Augustins mit seinen Schülern während des Unterrichts, die Verknüpfung schulpädagogischer Theorie und Praxis durch Augustin und seine in verschiedenen Unterrichtssituationen wie auch ‚extemporalen' Gelegenheiten vorgeführten Auffassungen vom erfolgreichen Lehren und Lernen" (8) bilden den Gegenstand der vorliegenden Untersuchung, die sich mehr durch sorgfältige Analysen der Details als durch eine kompakte Darstellung des Themas auszeichnet.

Die Analysen beziehen sich nicht so sehr auf den Inhalt des Unterrichts, auf den Lernstoff im strikten Sinn, wenngleich am Vorrang der Wissensvermittlung und im Zusammenhang damit an der Bedeutung des rationalen Lernens kaum ein Zweifel gelassen werden kann. Indes, für das Erfassen der Ordnung reicht die ratio allein nicht aus. Dazu bedarf es auch einer ethischen Haltung, die im Terminus „eruditio" (wörtlich: Ent-rohung) als Ziel des Unterrichts treffend zum Ausdruck kommt. Mit Recht wird über die „eruditio" auch außerhalb des planmäßig laufenden Unterrichts breit reflektiert. Denn gerade hierin zeigen sich die Vorzüge einer freilich ganz anders als heutzutage verstandenen „Ganzheitsmethode". Die Schola von Cassiciacum bildete nämlich nicht nur eine Lern-, sondern auch eine Lebensgemeinschaft, in deren Mittelpunkt der Schüler stand (30–38). Gerade das den Unterricht sprengende Bezugsfeld zwischen Schüler und Lehrer schafft ein Klima des Vertrauens, in der der Austausch von Meinung, Einsichten und Erfahrungen jeweils unmittelbar dann stattfinden kann, wenn dafür die Voraussetzungen gegeben sind. Weil Lernende und Lehrer eine „disserentium societas" bilden, deshalb wird das ganze Leben dieser societas „potentiell zur pädagogischen Situation" (92). Es ist darum auch nicht von ungefähr, wenn im Dialog trotz seiner geschlossenen Themenstellung über den „ordo rerum" Probleme mit zur Sprache kommen, die einen von Gefühls- und Triebaufwallungen geplagten jungen Menschen gerade bewegen (43). Es bleibe nicht unerwähnt, daß das eigentliche Ziel jeglicher pädagogischen Aktivität nach Augustins „De ordine" die Erkenntnis der Transzendenz bzw. Gottes sowie die Ausrichtung des menschlichen Daseins auf diesen transzendenten Gott hin ist, und daß diesem Ziel die ganze Schulpädagogik untergeordnet ist.

S.s Darlegungen über die Initiative der Schüler Augustins im Unterricht, über Diskussion des Erziehers mit den zu Erziehenden, über die Zuordnung von Wissen und Ethos in der Schule von Cassiciacum illustrieren sattsam das pädagogische Genie Augustins. Dennoch: bei aller Anerkennung dieser Genialität hätte der Autor gut daran getan, auch die Grenzen und die Schwächen der augustinischen Erziehungskunst aufzuzeigen. Allein, die gewiß nicht hoch genug einzuschätzende Individualisierung des Unterrichts, wie dies in der nicht einmal ein halbes Dutzend Zöglinge zählenden elitären Schule von Cassiciacum praktiziert wurde, wirft auch gesellschaftliche Fragen auf, die man nicht übergehen sollte. Ebenso wäre eine kritische Reflexion über die Rolle der auctoritas bei der Vermittlung der eruditio angebracht gewesen. Denn hofft der Vf., wie er in der Vorbemerkung (S. IV) formuliert, er könne „durch die detaillierte Analyse der pädagogischen Gesichtspunkte einer augustinischen Frühschrift zu den Bemühungen beitragen, die Relevanz Augustins für die schulpädagogische Diskussion der Gegenwart neu zu bewerten", so kann dies nur in der Auseinandersetzung mit eben diesen pädagogischen Gesichtspunkten geschehen. Für eine solche Auseinandersetzung aufschlußreiches Material erarbeitet zu haben, bleibt das Verdienst dieser zuverlässig dokumentierten Untersuchung.

Würzburg Cornelius Mayer

Heinzer, Felix: **Gottes Sohn als Mensch.** Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor. – Freiburg Schweiz: Universitätsverlag 1980. 214 S. (Paradosis. Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur und Theologie, XXVI) kart. SFr. 44.–

Es gibt auf den ersten Blick zwei für die Gegenwart von Theologie und Geistesgeschichte relevante Gründe, ein solches Werk über die Christologie des Maximus Confessor, dessen 1400jähriges „Geburts"-Jubiläum 1980 mancherorts gefeiert wurde, zu begrüßen: einerseits die vom Vf. betonte Aktualität der „christologischen Anthropologie" (23. 25. 117 u. ö.) des Bekenners (19–23. 199–207), suche doch „der Mensch unserer Zeit ... einen Christus, der als Mensch sein Gottsein lebt, der in einem menschlichen Leben, in einem geschichtlichen Weg den Vater offenbart" (23); anderseits die noch ungenügend aktualisierte geistesgeschichtliche Bedeutung des Bekenners, der als „der letzte selbständig denkende Theologe der byzantinischen Kirche" (H.-G. Beck; J. Pelikan), obwohl zumindest bis zum Werk H. U. v. Balthasars (1941) als Eklektiker bzw. auch weiterhin im Hinblick auf seine Stellungnahme zum Monenergismus und Monotheletismus als Mann des „logischen Scharfsinns" gekennzeichnet, zum „synthetischen" Vermittler insbes. der origenistisch-evagrianischen und ps.-areopagitischen, kappadokischen und neuchalkedonischen Traditionen wurde. Seine „Synthese" sollte über Scotus Eriugena das abendländische Mittelalter nachhaltiger als die byzantinische Welt prägen, in der Christologie aber beider Welten über Johannes Damaskenos fortwirken. P. Sherwood hatte 1964 als Forschungsthema für künftige Maximus-Studien vorgeschlagen: „A study on ‚participation' would serve to clarify what is, perhaps, the acutest problem in Byzantine theology: the relation of the finite to the infinite ... in the moment of deification." (Traditio 20 [1964] 435) Dieses Thema sollte die Maximusforschung der 70er Jahre im französischen Sprachraum bestimmen; ihr Ergebnis lautet nach M. J. Le Guillou: „que saint Maxime est passé peu à peu d'une conception de la participation hiérarchique à une conception de l'intentionalité de l'être chrétien" (Vorwort zu J. M. Garrigues, Maxime le Confesseur. La charité avenir divin de l'homme [Théologie historique, 38], Paris 1976, 10). Hier knüpft die vorliegende Arbeit an, sofern sich bei der Frage nach der intentionalen oder personalen Sicht der Vergöttlichung bei Maximus immer deutlicher die Schlüsselfunktion der von P. Sherwood schon 1955 in „The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism" (Studia Anselmiana, XXXVI, Rom), 155ff als „fundamental" herausgestellten Unterscheidung von λόγος τῆς φύσεως und τρόπος τῆς ὑπάρξεως – Wesensbestand und -grund einerseits, Verwirklichungsweise in der „heilsgeschichtlichen" Existenzordnung anderseits (vgl. Theologie und Philosophie 43 [1968] 444) – erwiesen hatte. In einem ersten Teil, der weitgehend in einer Analyse der gewichtigsten Texte besteht, befaßt sich der Vf. mit der Funktion der gen. Unterscheidung von λόγος und τρόπος in der Trinitätslehre der Kappadokier und bestätigt die schon gen. These von P. Sherwood (30–43), wobei deutlich wird, daß τρόπος τῆς ὑπάρξεως bzw. ὑποστάσεως hier ursprünglich die „Art des Hervorgangs", die „Weise der Entstehung" kennzeichnet und erst aufgrund dessen, daß der Vater in der θεολογία als „ursprungsloser Ursprung" bestimmt wird, eine relationale Bedeutung gewinnt, sobald der Begriff auf den Vater angewandt wird (43–54). „Der Übergang vom originalen zum relationalen Moment ... erscheint umso naheliegender, als zwischen modus originis und relatio ein unmittelbarer Bezug besteht, wie aus der Analogie der zwischenmenschlichen Verhältnisse deutlich werden kann" (46); man hätte diese These, meint sie doch die Vater-Sohn-Beziehung, sehr gut aus dem Corpus der Aristoteleskommentare (CAG) belegen können. Das terminologische Instrument, „Einheit in der Verschiedenheit" in der θεολογία zu denken und so – laut Vf. schlicht „jungnizänisch" (54. 58. 127. 128. u. ö.) – das „Gleichwesentlich" von Nikaia zu wahren (vgl.

unten), wird aufgrund seiner „anthropologischen" Herkunft, die es in der Argumentation der Kappadokier als „selbstverständliche" Voraussetzung und Hintergrund für die „Evidenz" der theologischen Aussage durchhält (daß nämlich Adam, Eva und Abel, obwohl sie „eines Wesens" sind [λόγος τῆς φύσεως] sich im τρόπος τῆς ὑπάρξεως, im Modus ihres Ursprungs und Entstehens unterscheiden, ohne daß deshalb die „Einheit" der Natur aufgehoben wäre [die Geläufigkeit solcher Argumentation könnte man eindringlich z. B. aus Athanasios belegen, in volkstümlicher Weise z. B. in der Ep. ad Serapionem, 15; PG 26, 565 C 9 – 568 B 15]), für die Christologie anwendbar, sofern hier ein analoges Verhältnis vorliegt: Christus und wir unterscheiden uns im Hinblick auf die Geburt, d. h. im τρόπος τῆς ὑπάρξεως (54–58). „Der Gedanke, daß der Logos sich seine Menschheit bei deren Annahme erzeugt und so gewissermaßen als deren Same erscheint (σπορὰ τῆς οἰκείας σαρκός)" (121), anders ausgedrückt, daß bei aller physischer Identität „die hypostatische Einmaligkeit des Menschseins Christi uns gegenüber" in der ἀσπορία seiner Geburt faßbar wird und begründet ist (120f; vgl. 125. 127. 129. 132f. 143. 160f), erweist sich als Ort, an dem Maximus die gen. Unterscheidung von λόγος und τρόπος in die Christologie einbringt (119ff). Doch, bevor der Vf. zur Darstellung dieser Distinktion als „konstitutives Strukturmoment" (117) im christologischen Denken des Bekenners übergeht, zeigt er anhand der Leontioi die neuchalkedonische Synthese auf (59. 70–116), welche Maximus übernimmt und vertieft. Der Vf. gibt hier im Wesentlichen die Interpretation von St. Otto, Person und Subsistenz. Die philosophische Anthropologie des Leontios von Byzanz, München 1968, wieder, setzt aber eigene Akzente. Die entscheidende Erkenntnis, welche über den Standpunkt der Kappadokier (59–66) hinausführt, ist die Einsicht, daß die Frage nach der Kennzeichnung der Hypostase für die Christologie nicht genügt (67. 81f. 138; vgl. aber 76. 108). Es geht um die ontologische Konstitution der Hypostase, die seit Johannes Grammatikos als Für-sich-sein (καθ' ἑαυτὸ εἶναι) bestimmt wird, wobei es sich nach Meinung des Vf.s nicht um zwei (sich widerstreitende) Definitionen (und Ansätze), sondern nur um zwei verschiedene Aspekte, dem gnoseologischen und dem ontologischen, handelt (69. 81f); im Hinblick auf die neuchalkedonischen Quellen mag dem nicht widersprochen werden. „Unteilbare Einzelnatur" – φύσις ἐν ἀτόμῳ (74) – ist nur „im für sich seienden Einzelseienden", „in der Hypostase", ohne daß aber, wie es der Fall einer „Zweinaturenhypostase" (80) zeigt, die „Einzelnatur" als solche schon „für sich selbst ist". St. Otto hat hierfür den terminus der „Zweistufenindividuation" geprägt: die „Einzelnatur" findet ihren „hypostatischen Selbstand" in der sie aufnehmenden „für sich seienden Hypostase" (Enhypostasie), seien es im Paradigma der Konstitution kosmisch-materieller Wirklichkeit die vier Elemente, seien es im Paradigma der Konstitution des Menschen die individuellen Wirklichkeiten „Leib" und „Seele" (vgl. vom Rez. „Das anthropologische Modell der Hypostatischen Union. Ein Beitrag zu den philosophischen Voraussetzungen und zur innerchalkedonischen Transformation eines Paradigmas", Analekta Vlatadon, 1982). Die „Zweistufenindividuation" impliziert gewiß nicht die Gefahr eines Mißverständnisses, nämlich „eines ontologisch realen Nacheinanders" (so 75); sie ist ferner bei Leontios von Byzanz noch nicht auf die eigentlich personale Individualität des geistigen Selbststandes eingeengt. Im Hinblick auf die vom Logos angenommene menschliche Einzelnatur (73. 83f. 109–112) folgt in diesem Modell der Enhypostasie, daß ihre Individualität im „Fürsich sein" der Logoshypostase – die principium unionis und principium individuationis in einem ist (76) – gründet. Iinsbes. Leontios von Jerusalem nimmt Formulierungen bzw. Einsichten des Bekenners voraus (90), indem er sich kritisch mit dem „Denkmodell vom Ganzen und seinen Teilen" (85ff) auseinandersetzt. Die Lehre der Leontioi von der ὑπόστασις σύνθετος bzw. κοινή vermag „einer unverkürzten Sicht des Menschlichen in Christus jenen Raum zu geben ..., in dem dieses in einem vollgültigen Sinn theologisch bedeutsam werden kann" (116). Genau dies sah auch Maximus Confessor, wie der Vf. mit J. M. Garrigues (Revue Thomiste 74 [1974] 181–204) betont. – Zielsicher erfaßt der folgende Abschnitt von „Analysen" (117–145) die bestimmende Perspektive der Christologie des Maximus Confessor: es ging dem Bekenner in seiner kritischen Rezeption der reichskirchlichen Zweinaturenlehre, die seit der Mitte des 6. Jahrhunderts mit der Kyrillischen Tradition zumindest formelhaft vermittelt (S. Helmer, Der Neuchalkedonismus. Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffes, Bonn 1962), wenn nicht wie z. B. bei Anastasios I. von Antiochien (vgl. G. Weiss, Studia Anastasiana I [Miscellanea Byzantina Monacensia, 4] München 1965) der religiösen Anziehungskraft der alexandrinischen „Christologie von oben" und ihres letztlich naturhaft-dynamisch verstandenen Vergöttlichungsdenken erlegen war, um die Wahrung und damit um die ausdrücklichere Bestimmung des Menschseins Christi. Mag auch die geistesgeschichtliche Einordnung in der Darstellung fehlen und somit der historische Standpunkt des Bekenners, die Motivation seines Denkens, nicht deutlich werden, der eigentliche σκόπος seiner Christologie, in der „eindeutig neuchalkedonisch geprägte Denkformen und Begriffe zum Tragen" kommen (130) – was nur nebenbei behauptet, nicht aber ausgewiesen ist –, wird anhand einiger Textanalysen herausgearbeitet: „Der innertrinitarische τρόπος τῆς ὑπάρξεως des Logos als prägender Grund des Menschseins Christi" (132). Christi Menschsein ist natürlich-menschlich in seinem Wesensbestand (λόγος), übernatürlich-göttlich in seinem τρόπος (132), d. h. in der Dynamik und Aktualität seines Menschseins, in seiner „liberté personnelle", wie der Verf. (136) mit einem Zitat von A. Riou sagt (vgl. 140f). Ohne ausdrücklich das Problem der vollmenschlichen Freiheit Christi im Corpus von Maximus' Schriften zu untersuchen (zu Ansätzen vgl. 164–166), setzt der Vf. voraus, daß der Bekenner hier eine befriedigende Lösung angeboten habe; trotz der gewiß eindrucksvollen Arbeit von F. M. Léthel, Théologie de l'Agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par saint Maxime le Confesseur (Théologie historique, 52) Paris 1979, welche zurecht die „Kehre" in der Interpretation der Todesangst von Gethsemani hervorhebt, sofern Maximus nicht mehr wie die Monotheleten die Anfechtung – nebenbei ein Thema, das bei Maximus auffällig ausfällt (vgl. aber Asc. 9–10, PG 90, 920 AC) – und die Möglichkeit zum Ungehorsam betont, sondern das menschliche Ja zum Willen des Vaters (vgl. auch das Konzil von 681, Mansi XI, 637), scheint mir das eigentlich Auszeichnende des menschlichen Wollens in der „Willenssituation" Christi bei Maximus nicht hinreichend bedacht und von ihm auch gar nicht hinreichend bedenkbar. Übergeht also der Vf. das schwierige Interpretationsproblem, was Maximus unter θέλημα γνωμικόν versteht und warum er es für Christus ausgeschlossen hat, und deshalb auch des Bekenners Analyse des Willensaktes, so doch nicht den Einschub über das menschliche Wirkvermögen Christi in Opusc. 4 (60 C 7–9): dieses war „in göttlicher, uns übersteigender Weise geprägt (τυπούμενον)" (126; vgl. 173f zu Opusc. 20, 241 BC). Die Deutung, der sich in der „Prägung" manifestierende καινοπρεπὴς τρόπος, welcher die Menschheit Christi, d. h. seine menschliche Einzelnatur, gegenüber allen anderen Menschen unterscheidet (138: 60 C 2–4), meine den innertrinitarischen τρόπος τῆς ὑπάρξεως, d. h. das „ungeschaffene Konstitutivum der Person Christi" („die Individualität Christi als solche"), und zugleich die Abbildung („Einprägung" und „Reproduktion") dieses innertrinitarischen Tropos in der Menschheit Christi (138–141), diese Deutung sollte die Klammer bedenken, in der diese „Einprägung" des innertrinitarischen Tropos in der Menschheit Christi bei Maximus steht: die alexandrinische Logoshegemonie ist nicht inhaltlich, d. h. im Sinne einer naturhaften, dynamisch-vitalistischen Deutung „aufzufüllen" (vgl. den S. 144, Anm. 64, zitierten Hinweis von A. Grillmeier). Dies wäre aber auch für die intentionale, personale „Teilhabe" in der Vergöttlichung und damit im Problem der menschlichen Freiheit Christi zu bedenken; somit wäre der wider den Monotheletismus streitende Maximus mit dem Maximus zu vergleichen, der sich gegen die monophysitische Deutung einer „Christologie von oben" wehrt. – Der zweite Teil der vorliegenden Maximus-Studie (149–198) versucht die kosmische und anthropologische Bedeutung des Menschseins Christi in der Synthese des Bekenners herauszuarbeiten, und zwar gerade in der Perspektive der Unterscheidung von Wesensbestand (λόγος) oder geschöpflicher Wirklichkeit des Menschen einerseits und von „neues Menschsein", das der τρόπος Christi beinhaltet (171), anderseits. Wie es die abschließende „Bilanz" des Vf.s (199–207, vgl. auch 157, Anm. 21) nochmals deutlich macht, möchte dieses Werk nicht nur ein Beitrag zur historischen Forschung und Wissenschaft sein, sondern zu einer dogmatischen Theologie mit spiritueller Perspektive; daß die hier implizierte und auf S. 21f mit den Worten K. Rahners formulierte Hermeneutik sich der Verifikation mittels wissenschaftlicher historischer Forschung und damit der Beurteilung durch den Rez. entzieht, möchte dieser ebenso anmerken wie einen glücklichen Fund,

den der Vf. über Th. de Regnon in einer Fußnote von Lequiens Edition der Expositio fidei des Damaskeners (PG 94, 383 D) gemacht hat (50). Die unter dem Namen des Amphilochius von Ikonium überlieferte Epistula ad Seleucum, (CPG 3245, 15), die, wie der Codex Parisinus gr. 1115, F. Combefis' Collectio Barlaami (50, Anm. 69: Codex Barlaami; vgl. dazu vom Rez. „Ein Beitrag zur Geschichte der Union des Konzils von Lyon [1274]. Bemerkungen zum Codex Parisinus gr. 1115" in Annuarium Historiae Conciliorum 1981, Anm. 3), überliefert, ein Glaubensbekenntnis enthielt (ed. C. Datema, Amphilochii Iconiensis Opera [CC series graeca, 3], Turnhout – Leuven 1978, 263), ist mit der in der Collectio Casinensis überlieferten Confessio fidei Acacii episcopi Beroeae (ed. E. Schwartz, ACO I, IV, 243, 36–245, 27; CPG 6481) identisch (50–53). Es sei angemerkt, daß für die griechisch in Florilegien erhaltenen Fragmente die Edition von F. Cavallera, Les fragments de S. Amphiloque dans l'Hodegos et le tome dogmatique d'Anastase le Sinaïte, RHE 8 (1907) 488–491 der gerade gen. Edition von C. Datema vorzuziehen ist; man vgl. nur das Fragment 6 bei C. Datema mit dem Fragment E' bei F. Cavallera (= Acacius 245, 8–13) und mit Anastasii Sinaitae Dux Viae, X.1, 2, 132–137 (ed. Rez. in CC series graeca, 8, Turnhout – Leuven 1981, 154). Wichtig ist die vom Vf. bemerkte Tatsache, daß sich bei Acacius, einem Vertreter der antiochenischen Richtung, ein weiterer Beleg für das anthropologische Modell als Paradigma der Christologie findet: „nec..., sed sicut aliud corruptibile corpus et alterum anima immortalis, ex utrisque uero unus homo consistit, sic ex mortali atque immortali et sine principio dei uerbi natura unam confiteor filii personam" (245, 20–23; vgl. die Auswahl von Belegen in der gen. Edition des Hodegos, XVIII, 1–2. 65–66, p. 273 sq. 277).

Hier könnte der Rez. schließen, vielleicht dürfte er mit dem Bedauern enden, daß sich beim Lesen dieser wertvollen Arbeit von H. die häufigen Druckfehler in den griechischen Zitaten etwas störend auswirken. Wenn er noch einige Nebenbemerkungen anfügt, so wollen diese das Verdienst des Vf.s keineswegs schmälern. Wie oben erwähnt, operiert der Vf. zur Kennzeichnung der kappadokischen Deutung des Homoousion mit dem Begriff „Jungnizänismus", ohne die von Th. Zahn, Marcellus von Ancyra. Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie, Gotha 1867, aufgeworfene Frage der Umdeutung der fides Nicaena im 4. Jahrhundert weiter zu berücksichtigen (vgl. z. B. J. Lebon, Le sort du „consubstantiel" Nicéen, RHE 47 (1952) 485–529. 48 (1953) 632–682). Ähnliches gilt, wie schon angedeutet, für den Begriff „Neuchalkedonismus". Zur Klärung der Vorgeschichte des Begriffs ὕπαρξις (bes. 35, Anm. 19; 95, Anm. 88) hätte ein Blick auf Athanasius, insbes. auf die Epistula ad Afros (CPG 2133: PG 26, 1029–1048, bes. 1035 AC. 1044 C – 1045 B) im Zusammenhang mit den Hinweisen, welche H. Dörrie, „Hypostasis". Wort- und Bedeutungsgeschichte, in: ders., Platonica Minora, München 1976, 13–69 gibt, anregend sein können. Auf S. 59 dürfte beim Zitat von Gregor v. Nyssa, Ad Petrum fratrem (= Ps. Basilius, Ep. 38) ein lapsus unterlaufen sein. Zu S. 103, Anm. 100 ist der Hinweis angebracht, daß die Florilegien aus Leontios von Byzanz, CNE, ediert sind: nämlich von J. P. Junglas, Leontius von Byzanz, Paderborn 1908, 23–37 und R. Devreesse in RevSR 10 (1930) 545–575. Die auf S. 164 zitierte „ps.-kappadokische Homilie" in PG 44, 1328–1345 gehört dem Anastasios Sinaites (CPG 7747).

München Karl-Heinz Uthemann

Gregorii Ariminensis OESA. Lectura super Primum et Secundum Sententiarum. Hrsg. von A. Damasus Trapp OSA und Venicio Marcolino. Tomus IV: Super Secundum (Dist 1–5). Tomus V: Super Secundum (Dist 6–18). Tomus VI: Super Secundum (Dist 24–44). – Berlin, New York: de Gruyter 1978, 1979, 1980. LXI, 396 S.; VI, 392 S.; VIII, 337 S. (Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen Bd 9, 10, 11) Gzl. DM 198.–, DM 168.–, DM 148.–

Der 1358 in Wien gestorbene Augustinereremit und wichtige Repräsentant der Augustinertheologie Gregor von Rimini hat im dritten Jahrzehnt des 14. Jahrhunderts in Paris studiert und dort auch 1343–1344 die Sentenzen kommentiert. Seine nominalistischen Tendenzen vor allem in der Erkenntnislehre und sein schroffer Antipelagianismus sind bekannt. Von seinem Sentenzenkommentar liegen nur die beiden ersten Bücher vor. Sie sind in 13 Handschriften erhalten und sechsmal gedruckt. Von der Venediger Ausgabe aus dem Jahre 1522 gibt es einen fotomechanischen Nachdruck, der die Schrift jedoch so stark verkleinert, daß er dem Leser nicht wenig Mühe bereitet. Der vorliegenden kritischen Edition des zweiten Buches liegen drei der 13 Handschriften zugrunde: Cambridge, Pembroke (208); München, Bayerische Staatsbibliothek (Clm 28 333); Paris, Bibliothèque Nationale (Cod Nat lat 15891). Als Leittext fungiert die Pariser Handschrift, in begründeten Fällen wurden auch die anderen Handschriften oder die Drucke herangezogen. Die Einleitung zum 4. Bd der Edition, die die Distinctionen 1–5 des zweiten Buches enthält, bietet nach einer Beschreibung aller verfügbaren Handschriften und der Drucke eine ausführliche Übersicht über die Textüberlieferung des zweiten Buches. Als wichtiges Ergebnis ist dabei hervorzuheben, daß der Text Gregors durchweg in einer einheitlichen Fassung, ohne wesentliche Abweichungen auf uns gekommen ist. Es folgen Bemerkungen über die Grundsätze der Edition und die Begründung dafür, daß die „Additiones" des zweiten Buches in die Edition aufgenommen werden. Den Editoren ist für ihre Sorgfalt und Mühe sehr zu danken, und es ist zu hoffen, daß auch das erste Buch des Sentenzenkommentars Gregors von Rimini bald ebenso zur Verfügung steht.

München Werner Dettloff

Zrenner, Claudia: **Die Berichte der europäischen Jerusalempilger** (1475–1500). Ein literarischer Vergleich im historischen Kontext. Frankfurt am Main, Bern: Peter D. Lang (1981). 160 S., 2 Abb., 1 Faltkarte (Europäische Hochschulschriften. Reihe I Deutsche Sprache und Literatur Bd 382) kart. Sfr. 39.–

Man entnimmt dieser verdienstvollen Arbeit mit Staunen, daß für nur fünfundzwanzig Jahre nicht weniger als vierzehn Berichte über Pilgerfahrten ins Hl. Land auf uns gekommen sind. Man wundert sich nicht nur über die Männer, die damals die Beschwernisse dieser Reise auf sich nahmen, sondern auch über das Interesse an ihren Erlebnissen, das sie bei ihren Zeitgenossen voraussetzen konnten. Wie lebendig muß damals der Glaube an den Herrn gewesen sein, der durch sein Erdenleben und seinen Tod Palästina zu einem heiligen Land gemacht hat.

Wenn wir in der kurzen Vorstellung der einzelnen Pilgerberichte in ihrer zeitlichen Folge auch solche finden, die bisher kaum bekannt sind, so bedeutet das eine gute Förderung der Wissenschaft. Zuerst wird jeweils die Persönlichkeit vorgestellt, nach der der Bericht benannt ist, wobei es auch um die Motivierung der Pilgerreise geht. Der Vf. des Berichtes aber kann ein Reisebegleiter gewesen sein, den festzustellen und nach seinem Beweggrund für sein Werk zu fragen, zu interessanten Ergebnissen führt. Weitere Pilgergenossen sind manchmal nur nach der Zahl, gelegentlich aber auch mit Namen angegeben. Kulturgeschichtlich wichtig sind die Angaben über die Reisevorbereitungen, den mitgeführten Proviant, den Reiseweg, sei es zu Lande, sei es meistens der Seeweg von Venedig nach Jaffa. Welche Heiligtümer im einzelnen besucht wurden, übergeht die Berichterstatterin, die ja nicht so sehr eine Hagiographie Palästinas herausarbeiten als vielmehr die Pilgerberichte nach ihrem literarischen Charakter untersuchen will. Immerhin erfahren wir etwas über die Dauer des Aufenthalts im Hl. Land und über eine evtl. unternommene Reise zum Katharinenkloster auf dem Sinai. In der Linie der Untersuchung liegt es aber, nach den besonderen Interessen der Pilger in Palästina zu fragen und im übrigen Beobachtungen über den Bildungsstand der Pilger anzustellen.

Die Vorstellung der vierzehn Pilgerberichte weckt das Interesse an den Originalen, wozu sich die Angaben über deren handschriftliche Überlieferung in den einzelnen Abschnitten, über die Ausgaben im Buchdruck in der Liste der Quellen (149–150) finden. Dabei stellt man allerdings mit Bedauern fest, daß manchmal die Veröffentlichung der Originale schon so weit zurückliegt, daß es nicht leicht sein dürfte, das geweckte Interesse zu befriedigen.

Während der Bibelwissenschaftler in Pilgerberichten daran interessiert ist, die Verehrung der heiligen Stätten danach zu hinterfragen, welche biblischen Personen und Ereignisse ihm da begegnen, will diese Arbeit die literarische Eigenart der Pilgerberichte untersuchen (108–114). Zu diesem Zweck werden sie miteinander verglichen und wird jeweils ihre Besonderheit herausgestellt, ob sie von einem Geistlichen, einem Adligen oder einem Bürgerlichen verfaßt sind (114–122), woraus sich wieder die Frage ergibt, inwieweit geistliches oder weltliches Interesse für das Reiseunternehmen und den Bericht bestimmend ist (122–128). Da ergeben sich interessante Aspekte, die dem Bibelwissenschaftler nicht immer so bewußt werden. Die Vf.in möchte aber die Pilgerberichte nicht nur in sich selbst und im Vergleich mit ihresgleichen sehen, sondern auch vor dem Hintergrund der Kultur und Geschichte ihrer Zeit. Sie stellt sich die Aufgabe: „Erstens die konkreten politischen, sozialen, religiösen und geistigen Lebensver-

hältnisse der hier behandelten Pilgerberichte zu beschreiben; zweitens, den gewaltigen Sprung vor Augen zu führen, welchen die europäischen Kultur um die Wende zum 16. Jh. auf allen Gebieten vollzogen hat; drittens, zu zeigen, wie sich diese Verhältnisse in den Pilgerberichten niederschlagen" (129f). Das auf zwanzig S. darzustellen, ist wahrlich ein kühnes Unterfangen, aber es ist irgendwie gelungen. Die Belege aus der kulturgeschichtlichen Literatur in den Fußnoten, die Liste der Nachschlagwerke (151f) und die lange Reihe der Sekundärliteratur (152–158) sind nicht nur für den Leser höchst instruktiv, sondern auch eine gute Absicherung der klar berichtenden und gut urteilenden Ausführungen, wozu noch besonders auf die Bedeutung der Ritterschaft vom Hl. Grabe hingewiesen werden darf (132–134).

Münster Hermann Eising †

Fink, Karl August: **Papsttum und Kirche im abendländischen Mittelalter.** – München: Beck (1981). 212 S., kart. DM 38.–

Auf knappem Raum ein solches Thema zu behandeln, ist nicht wenig anspruchsvoll, erst recht, wenn nur der erste Abschnitt „Die Kirchenverfassung in der politischen Entwicklung vom Ende der Spätantike bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts" (11–59) sich direkt damit befaßt. Der längere zweite Teil ist überschrieben „Askese und Mönchtum – Individuelles Christentum" (60–111) und der dritte „‚Häresie' und ‚Ketzerei' als mittelalterliche christliche Konfession" (112–136). Doch hat im Sinn des Vf.s der 2. Abschnitt mit dem 1. zu tun, insofern in den zentral geleiteten Orden der „Kurie wertvolle, nicht lokal gebundene Kräfte zur Verfügung [standen], die mit der raschen Ausbildung der rechtlichen Struktur die Kirche in eine neue, nicht ungefährliche Phase der Machtausübung eintreten ließen" (72), während in den im 3. Abschnitt behandelten „häretischen" Bewegungen „im späten Mittelalter der Widerspruch gegen diese einseitige Verlagerung sich energisch zu regen begann" (72). An diesen Bewegungen werde deutlich, daß „die Form der mittelalterlichen Kirche nur eine der Möglichkeiten der Darstellung des Christentums ist" (136) – dem ganzen Tenor des Buches nach dazu eine Fehlform. Hätten die „Häresien" sich durchgesetzt und zum Untergang der damaligen Form der Kirche geführt, „wäre vielleicht eine andere, nicht auf Besitz gegründete Kirche ohne die bisherige politische Macht entstanden" (136). Denn zu den ‚Dogmen' des Vf., der seinerseits dem Papsttum nahelegt, es sollte „keine dogmatischen Ansprüche erheben" (21), gehört an erster Stelle, daß „die zunehmende Bedeutung des Rechtlichen in der Kirche des Mittelalters" (10), „die Institutionalisierung der christlichen Botschaft in den engen Formen der römisch-katholischen Kirche und Hierarchie" (15) eine Fehlentwicklung ist. Beispiel dafür ist für ihn u. a. die „Papstwahl" (Anführungsstriche vom Vf.: 20), d. h. der Aufstieg des Kardinalskollegiums zum alleinigen Wahlkörper, das Erfordernis der Zweidrittelmehrheit und die Einführung des Konklaves (9; 20), das eine „für ein kirchliches Institut schwer zu rechtfertigende Einrichtung" (49) sei. Daß gerade angesichts von chaotischen Zuständen wie denen des „Saeculum obscurum" und des folgenden Jh.s mit der angeblichen Papstwahl durch Klerus und Volk von Rom das Recht nicht nur Ordnung, sondern auch Schutz bedeutet, dafür hat der Vf., soweit es die Kirche betrifft, kein Verständnis. Entsprechend ist er geneigt, die Mißstände des 9. und 10. Jh.s herunterzuspielen und die Gewalt der weltlichen (später staatlichen) Kräfte über die Kirche nicht als schwerwiegenden Mißbrauch zu sehen. Selbst „Laienäbte" und Prälaten an der Spitze der von ihnen aufgebotenen ‚Heeresabteilungen' werden nicht nur verständlich gemacht, sondern praktisch gerechtfertigt (64f). Folgerichtig spricht er von der „sogenannten" Reform (22; 27; 67), durch die „die kirchlichen Führungskräfte mit der Zurückdrängung der weltlichen Einflüsse, die bisher ... maßgeblich waren" (60), beginnen. Die Reform ist „in Bezug auf die Kirchenverfassung eher eine Fehlentwicklung" (26). „Was sich z. B. hinter den Begriffen Simonie und Laieninvestitur verbirgt, ist oft religiös verbrämtes Machtstreben" (30). Die Notwendigkeit der Befreiung der Kirche aus der Abhängigkeit von weltlichen Gewalten wird nicht gewürdigt. In Mailand ging es im 11. Jh. „vorwiegend um politische Dinge, also um Machtfragen". Die Kurie und „vor allem Gregor VII" verstanden es, „diese politische Lage in die übliche kirchliche Phraseologie zu kleiden" (32). Er ist als der Papst zu sehen, der „in seiner Zeit die christliche Botschaft für politische Ziele in gefährlicher Weise mißbraucht hat. Mit ihm ... trat die Entwicklung der Kirchengeschichte zur Machtgeschichte in ein entscheidendes, bis heute noch nicht überwundenes Stadium" (35).

Gegen das „erstarrte und korrupte Gebilde der römischen Kurie" (57) kommen Auffassungen auf, die „nicht ganz glücklich Konziliarismus genannt" werden (56); aber auch die Orden und die Mystik, vor allem die „Häresien" sind in diesem Zusammenhang zu sehen. Die fruchtbare Spannung von Charisma und Amt in der Kirche, die allerdings nicht selten auch zu Konflikten, ja Spaltungen geführt hat, wird beim Vf. zur Alternative von Christentum oder Kirche, wobei das Christentum von den Charismatikern vertreten wird und Kirche mit Institution gleichgesetzt wird, die im besten Fall „etwas Zweitrangiges, ein notwendiges Übel, etwas Relatives" (105) ist. In Peter Waldes „wird – wie oft im Mittelalter und auch später – die schwierige Trennung zwischen Christentum (Charisma) und Kirche (Institution) sichtbar" (128f). Zum Armutsstreit schreibt der Vf.: „Der alte Zwiespalt zwischen Christentum und Kirche, zwischen der Freiheit eines Christenmenschen und dem von der kirchlichen Verfassung geforderten Gehorsam, zwischen Charisma und Hierarchie brach in aller Schärfe auf und führte zum Aufstand gegen den seine angemaßten Vollmachten überschreitenden Papst" (88).

Wie falsch diese Sicht ist, kann man mit des Vf.s eigenen Worten belegen: „Franziskus hat das Anliegen der religiösen Bewegung nicht durch Kritik an der Amtskirche und ihrer Hierarchie durchsetzen wollen ..., sondern bestand auf vollem Gehorsam gegen die römische Kirche in seiner Gefolgschaft" (79f). Demnach wird Joseph Lortz zuzustimmen sein, wenn er urteilt: „Im Armutsstreit ... berief sich ein rechthaberischer Rigorismus in einer Weise auf den hl. Franz und sein Ideal, die diesem Hohn sprach." (J. Lortz, Der unvergleichliche Heilige, Werl ²1976, 37; vgl. E. Iserloh, Charisma und Institution im Leben der Kirche. Dargestellt an Franz v. Assisi und der Armutsbewegung seiner Zeit, Wiesbaden 1977, 27–34.)

Die Entwicklung der franziskanischen Bruderschaft zum Orden und ihre Klerikalisierung hat schon Sabatier als Untreue gegenüber ihrem ursprünglichen Wesen bezeichnet. „Daß damit die Struktur der mittelalterlichen Kirche um die Mitte des 13. Jh.s eine bedeutende Umschichtung erfuhr, der Abstand zwischen Hierarchie und Kirchenvolk immer größer, die Verrechtlichung der Kirche immer stärker und die Unzufriedenheit der Gläubigen immer deutlicher wurde" (84), ist eine These des Vf., die nicht belegt wird. Hat man bisher den Investiturstreit als Versuch der Kirche verstanden, sich aus den Bindungen der Feudalgesellschaft zu lösen, dann hat, nach Vf., „die Rückführung kirchlicher Güter aus Laienhand (Investiturstreit) zu einer Feudalisierung der reformierten Kirche in großem Umfang hingeleitet" (23; 115). Was Feudalisierung hier heißen soll, wird nicht erläutert.

Das könnte man damit entschuldigen, daß der Vf. keine vollständige Darstellung der Kirche des Mittelalters bieten will. Mehrfach betont er, daß er Bekanntes nicht weiter erörtern will (57/58; 76; 122; 128), wie umgekehrt anderes nach ihm noch der Klärung bedarf (49; 68; 104). Dazu hilfreich sind die ausführlichen Anmerkungen (69 Seiten Kleindruck bei 130 Seiten Text) mit reichen Hinweisen besonders auf die Literatur und Quelleneditionen aus Italien. Auch der Text hat gelegentlich den Charakter eines Forschungsberichts. Der Abschnitt „Die innere Seite der Reform: die Institutionen" besteht aus Hinweisen auf die Studientage in Spoleto und Todi und aus einem Kurzbericht über die sieben von der katholischen Universität Mailand veranstalteten Zusammenkünfte auf dem Mendelpaß.

In diesen Hinweisen auf in Deutschland leicht übersehene Forschungen und Literatur liegt ein gewisser Wert dieser Arbeit. Schade, daß sie ideologisch so festgelegt ist. Denn daß „christliche Religion auch außerhalb der hierarchischen Kirche, also ohne ‚Dienstweg', möglich ist", ist für den Vf. keine Frage, sondern Tatsache bzw. ein um der echten Religiosität willen aufzustellendes Postulat. Sein Verständnis der Freiheit des Christenmenschen geht dahin, daß z. B. die Forderung des IV. Laterankonzils nach jährlichem Sakramentenempfang damit nicht viel zu tun hat, sondern eher „Vereinsstatuten gleicht" (58). Ihm liegt es fern, Kirchengeschichte als Theologie zu betreiben, er fordert, „Kirchengeschichte als einen Aspekt weltlicher Geschichte" (138 Anm. 4) zu betrachten. Dabei ist sein Buch voll von theologischen Implikationen, allerdings meist negativer Art.

Münster Erwin Iserloh

Johannes Eck: Enchiridion locorum communium adversus Lutherum et alois hostes ecclesiae (1525–1543). Mit Zusätzen von Tilmann Smeling O.P. (1529, 1532). Hrsg. von Pierre Fraenkel. – Münster: Aschendorff 1979. 139* und 470 S., 2 Abb. auf Tafeln (Corpus Catholicorum. Werke katholischer Schriftsteller im Zeitalter der Glaubensspaltung Bd 34) kart. DM 188.–

Johannes Eck: Enchiridion. Handbüchlein gemainer stell unnd Artickel der jetzt schwebenden Neuwen leeren. Faksimili-Druck der Ausgabe 1533. Hrsg. und mit einer Einleitung versehen von Erwin Iserloh. – Münster: Aschendorff 1980. VIII, 114 S. (Corpus Catholicorum. Werke katholischer Schriftsteller im Zeitalter der Glaubensspaltung Bd 35) kart. DM 48.–

Noch fehlt es an einer zusammenfassenden auslegungsgeschichtlichen Arbeit, die deutlich machen würde, welche Traditionen und einzelne Stellen der Schrift und der Kirchenväter in den Auseinandersetzungen der Reformationszeit um Lehre und Leben der Kirche durch dauernd wiederholte Berufung auf sie eine besondere Rolle spielten. Für die Gegner Luthers liegt das Material jetzt in einer zeitgenössischen Zusammenfassung im Enchiridion des Johannes Eck vor – dem ersten umfassenden Handbuch antievangelischer Polemik. Man kann es daher nur begrüßen, daß die über zehnjährigen Arbeiten Pierre Fraenkels an diesem Werk nun mit seiner Edition einen ersten Abschluß gefunden haben. Der Hrsg. zeigt in seiner Einleitung, daß Eck sich zwar der literarischen Gattung der loci in Anknüpfung an Melanchthon bedient hat, daß es ihm aber im Grunde um eine handbuchartige Zusammenstellung von Materialien ging, mit deren Hilfe einfache Geistliche und gebildete Laien die reformatorische Lehre in eigener Entfaltung widerlegen können sollten. Dabei ist zweifellos auch die Repräsentation des Gesamtkonsens der Kirche über Raum und Zeit hinweg durch Schrift, Kirchenväter und zeitgenössische Theologen aus ganz Europa – die Scholastiker treten ganz deutlich zurück – von den Gegnern mitbestimmt. Diese selbst erhalten im Enchiridion nur sehr knapp das Wort, da es um die Darlegung der eigenen als der christlichen Lehre geht. Das hat freilich eine niederländische Übersetzung gleichwohl vor dem Verdacht, ketzerische Lehren zu verbreiten, und damit vor der Inquisition nicht retten können.

Sehr knapp und leider oft nur auf seine früheren, nicht überall leicht zugänglichen Arbeiten verweisend, hat der Hrsg. die hochinteressante Textgeschichte dargestellt. Denn Eck hat an diesem Werk, zu dem er sehr früh den Plan faßte, ab 1525 ein Leben lang gearbeitet. Vor allem der zweite Teil – das Auctarium – behandelt deswegen in den verschiedenen Ausgaben diejenigen Streitpunkte, die im Verlauf der Reformationsgeschichte thematisiert werden mußten, während sich der Stamm des Enchiridions fast unverändert mit jeweils einer Reihe von loci zu den großen Komplexen Kirchenautorität, Heilslehre und kirchliche Ordnungen in seinem Bestand durchgehalten hat, selbst wenn er im Wortlaut immer wieder geändert wurde. Sein Material ordnet Eck im allgemeinen nach dem Schema Schrift-, Konzilslehre, Kirchenväter, zieht auch gelegentlich Quellen der liturgischen und kirchenrechtlichen Tradition heran oder argumentiert mit der jedem einsichtigen allgemeinvernünftigen Begründung; nicht selten aber läßt er danach auch den Gegner zu Worte kommen, um anschließend dessen Einwände zu widerlegen.

Angesichts der komplizierten und nicht immer ganz übersichtlich dargestellten Textgeschichte sind die tabellarischen Zusammenstellungen, die der Hrsg. für sie erarbeitet hat (60–62) besonders hilfreich. Mit aller gebotenen Umsicht läßt sich aufgrund der ebenfalls beigegebenen Bibliographie der 115 Auflagen des Enchiridions sagen, daß es vor allem durch die Nachdrucke in Italien, den Niederlanden und Frankreich sowie durch die Übersetzungen ins Flämische, Französische und Deutsche eine wahrhaft europäische Bedeutung erlangt hat. Vor allem in Frankreich scheint es noch in der 2. Hälfte des 16. Jh.s ein sehr beliebtes Handbuch zur Ketzerbestreitung gewesen zu sein, während Nachdrucke in Deutschland mit dem Tode Ecks seltener werden.

Für den Text ist die von Eck selbst noch überarbeitete, möglicherweise aber schon posthum erschienene Ausgabe von 1543 zugrundegelegt worden. Doch bietet die Edition auch alle anderen Texte, die sich in vorangegangenen Auflagen (Vorreden, Zusätze etc.) finden. Nicht ganz sicher bin ich, daß die Normalisierung des Textes – selbst in der vom Hrsg. gewählten, sehr vorsichtigen Form – nötig war und auch die Zeichensetzung in Anlehnung an die Vorschläge Brignolis will mich nicht ganz überzeugen.

Besondere Erwähnung verdient der hervorragend gearbeitete textkritische Apparat. Der Hrsg. hat ihn von vielem unnützen Ballast (Schreibabweichungen, Druckfehlern etc.) freigehalten und gerade bei der Schriftanführung eine sinnvolle Vereinheitlichung vorgenommen. Damit ist der Apparat auf das zurückgeschnitten worden, was der Benutzer wirklich braucht, aber auch heranziehen sollte. Vor allem ist die Lösung des Problems der vielen Marginalien samt Abweichungen in einfachster Form und durchaus auch für andere Editionen vorbildlich gelungen. Hier bleibt lediglich zu fragen, ob der Zusatz von Ziffern bei der Wiederholung des Alphabets als Hinweis auf den textkritischen Apparat in jedem locus notwendig war, und ob man nicht die Auslassungen im lateinischen Text durch die deutsche Übersetzung von 1530 hätte kennzeichnen sollen. Denn mit Recht hat der Hrsg. diese Auslassungen im Blick auf das, was Eck für die Laien entbehrlich hielt, als wichtig bezeichnet.

Der Charakter des Enchiridions als einer Materialsammlung hat den Hrsg. zu einem vor allem auf die Quellen konzentrierten sachlichen Apparat gezwungen – einer Fundgrube für die Verwendung der Schrift bei Vätern und zeitgenössischen Theologen. Denn Fraenkel hat sich nicht mit dem Nachweis der Bibel- und Väterstellen begnügt, sondern auch deren Übernahme aus der zeitgenössischen Literatur nachgespürt. Hier wird also im Kommentar wirklich ein Stück Traditionsgeschichte aufgearbeitet. Und da Eck die Zitate der ‚Ketzer' vielfach schon aus den Werken ihrer Bestreiter übernahm, sind auch diese Übernahmen in mühseliger Kleinarbeit identifiziert worden. In diesem Zusammenhang hat der Hrsg. übrigens ein eigenes, sehr knappes Kennzeichnungsverfahren für das Verhältnis des Textes zu seiner Quelle (Zitat, Übersetzung, Paraphrase, Resümee, Anspielung, Hinweis etc.) entwickelt, das offenbar auch für die Opera latina Buceri Anwendung finden soll. Vielleicht darf man in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam machen, daß unsere Ansprüche an die Kommentierung edierter Texte – sollte das Schule machen – ein weiteres und erhebliches Stück höher geschraubt würden. Das Bessere ist auch auf diesem Gebiet der Feind des Guten. Es könnte sich daraus eine um vieles längere Bearbeitungszeit von Texten ergeben, auf deren Edition und Bereitstellung es doch letzten Endes zunächst einmal ankommt.

Wenn eine Ausgabe an ihren Registern gemessen werden darf, so haben wir hier eine von besonders hohem Rang vor uns. Schrift-, Zitate- und Quellenregister sind genau unterschieden und sehr sorgfältig gearbeitet. Insbesondere war es sachgerecht, neben dem Namen- auch ein Sachregister zu bringen, in dem das Werk Ecks über die in ihm vorhandenen Einteilungen in loci und Unterabschnitte hinaus theologisch erschlossen wird.

Es war eine gute Entscheidung, daß Erwin Iserloh zusammen mit der Edition des lateinischen Textes durch Fraenkel einen fotomechanischen Nachdruck der letzten von Eck besorgten deutschen Ausgabe von 1533 herausgebracht hat, selbst wenn diese sich in Umfang und Wortlaut nicht mit dem von Fraenkel edierten lateinischen Text deckt. Dazu kann eigentlich nur gefragt werden, ob man für die im Druck schlechten S. des für die Reproduktion ausgewählten Exemplars nicht lieber auf die eines anderen hätte zurückgreifen sollen. Gleiches gilt für die verschiedenen S. mit handschriftlichen Eintragungen.

Insgesamt fügt sich die Edition würdig in die lange Reihe der im Corpus Catholicorum erschienen ein. Ein kleines Werk hat hier eine wirklich große Edition erhalten. Freilich wird es eben dadurch und auch durch den Preis den ihm von Eck seinerzeit zugedachten Zweck, nämlich denen zu dienen, „quibus non vacat heroes evolvere", kaum noch zu erfüllen vermögen. So bleibt am Ende bei allem Dank für die großartige Edition der Wunsch nach einer Studienausgabe für Seminare und Übungen.

Heidelberg Gottfried Seebaß

Haendler, Gert: **Amt und Gemeinde bei Luther im Kontext der Kirchengeschichte.** – Stuttgart: Calwer Verlag (1979). 72 S. Arbeiten zur Theologie Heft 63, kart. DM 9.80

Die Arbeit ist kein eigentlicher Forschungbeitrag zur Theologie Luthers, sondern will anhand vielfältiger Lutherzitate für die heutige Kirche und insbesonders für die Studenten der Theologie die Bedeutung der Thematik Amt und Gemeinde bei Luther aufdecken. Besonderes Gewicht gewinnt die Arbeit dadurch, daß einmal nicht dem Amt sondern der Gemeinde das überwiegende Interesse ge-

widmet wird, der Gemeinde, die vom Glaubenssinn und Verantwortungsbewußtsein der Gemeindeglieder getragen wird.

Nach einem zu kurzen und unnuanzierten Überblick über die Kirche in ihrer geschichtlichen Entwicklung, in der die christliche Gemeinde zur einen klerikalen Amtskirche wurde, zeigt H., wie Luther vom Begriff des Priestertums der Gläubigen her besonders in den drei großen Programmschriften der Jahre 1520–1521 fundamentale Kritik an der Struktur und am Leben der Kirche übte und wie er die Gemeinde als gläubige Gemeinschaft in den Mittelpunkt rückte. Wir wissen, daß Luther keine Schwärmerei predigte und daß es ihm sicher nicht darum zu tun war, die Gemeindeglieder auf die Barrikaden zu rufen. Das zeigt sich z. B. bei den Vorgängen in der Gemeinde in Wittenberg in den Jahren 1521–1522, wo er in seinen acht Invokativpredigten als ein kluger und tüchtiger Pastor die Gemeinde dazu aufruft, sich ihre Freiheit zu bewahren und sie mahnt, sich nicht in unerwünschte und unnötige Neuerungen zwingen zu lassen.

In den darauffolgenden Jahren hat Luther sich öfters zu Fragen der Amtseinsetzung und Kirchenordnung äußern müssen. Dabei verteidigt er immer das Recht und die Pflicht der christlichen Gemeinde, ihre eigenen Pastoren zu berufen, und er fordert sie auf, für ihr Recht einzutreten, auch wenn es die geltenden Rechtsnormen nicht vorsehen. Deshalb tadelt er auch Karlstadt, der sich ohne ordentliche Berufung einer Gemeinde aufgedrängt hat. Luther beruft sich in diesem Zusammenhang oft auf die sog. charismatische Gemeinde von Korinth. Er vermag seine theologischen Einsichten sehr lebhaft und konkret darzustellen. Die Organisationsfragen und Rechtsordnungen, die sich beim Aufbau neuer Gemeinden stellen, muß er jedoch meistens Johannes Bugenhagen überlassen.

In einem letzten Abschnitt zeigt der Autor an Beispielen aus der Geschichte des Luthertums in Mecklenburg, wie das lutherische Verstehen einer verantwortungsvollen und selbständigen Gemeinde auch in der Praxis wirksam sein kann.

Die Arbeit ist sicher eine große Hilfe für das Theologiestudium an den Hochschulen. Es wäre jedoch nützlich gewesen, wenn der Autor nicht nur Luther zu Wort kommen gelassen hätte, sondern auch darüber reflektiert hätte, wie die Grundanschauung des allgemeinen Priestertums der Gläubigen auch für unsere Gemeinden eine dynamische Kraft und Möglichkeit bietet. Auch für unsere Zeit gilt, daß die Kraft der Kirche nicht primär in ihren Strukturen und ihren Zahlen, sondern im Glaubenssinn der Gemeindeglieder liegt. Und dazu haben Luther und die Erfahrung der Reformation uns viel zu sagen.

Helsinki Jan Aarts

Brosché, Fredrik: **Luther on Predestination. The Antinomy and the Unity Between Love and Wrath in Luther's Concept of God.** – Stockholm: Almquist and Wiksell 1978. 236 S. (Acta Universitatis. Upsaliensis, Studia Doctrinae Christianae Upsaliensis Bd 18) kart. DM 79.–

Die Lutherforschung ist B. zu Dank verpflichtet für die Weiterentwicklung des vielseitigen und schwierigen Problems der Prädestinationslehre Luthers. Wie Otto Kuss während seines denkwürdigen NT-Seminars in München in den frühen 60er Jahren betonte, wirft die Frage der Prädestination die tiefere Frage auf: Wer ist Gott? Diese Frage ist eines der Hauptanliegen von B., wie der Untertitel seiner ausgezeichneten Arbeit zeigt. Tatsächlich stellt man bereits ganz zu Anfang des Buches fest, daß B.s Interesse nicht der Prädestinationslehre als solcher gilt, sondern der Spannung oder dem Widerspruch von Gottes Liebe und Zorn in Luthers Gotteslehre, die ihren deutlichsten Ausdruck in der Prädestinationslehre finden.

Nach B. tendieren alle Forscher, die die Einheit von Liebe und Zorn in Luthers Gottesbegriff betonen (Asendorf, A. Ritschl, R. Seeberg, Aulén, Vogelsang, Pinomaa, Beintker, Schwarzwäller, K. Bart) dazu, Luthers Überzeugung abzuschwächen, daß Gott ungerechtfertigte Sünder zur Verdammnis prädestiniert. B. schließt sich jenen Forschern an (und liefert weiteres Beweismaterial zu ihrer Unterstützung) , die sich ernsthaft auseinandersetzen mit dem, was sowohl der Widerspruch wie auch die Einheit in Luthers Behandlung von Gottes Liebe und Zorn zu sein scheint (Rost, Th. Harnack, von Walter, E. Seeberg, G. Ljunggren, R. Bring). Er betrachtet es als seine „Aufgabe, sowohl den Widerspruch im Gottesbegriff, wie auch die dennoch vorhandene Einheit aufzuzeigen" (17). Seine Schlußfolgerung lautet, daß, „inspiriert durch die tiefe persönliche Erfahrung der Einheit aufgrund von Gottes Wort, ... Luther, der mit seinem Intellekt seinen eigenen Gottesbegriff als widersprüchlich erkennt, trotzdem in seinem Inneren glauben kann, daß Gott ganz und gar gnädig und barmherzig ist" (203). B. führt seine Aufgabe aus, indem er in drei Kap. mit zunehmender Länge 1. Luthers Auffassung von der natürlichen Gotteserkenntnis oder der „natural theology", 2. die natürliche und geoffenbarte Erkenntnis von Gottes Allmacht, und 3. Luthers komplexe Prädestinationslehre diskutiert.

Meine Kritik an B. beginnt mit seinem Verständnis von dem, was den Gegensatz oder Widerspruch – manchmal mit „Paradox" gleichgesetzt (z. B. 26 und 120) – im Gottesbegriff, wie ihn sowohl Gabriel Biel (Kap. 4.1) als auch Luther (Kap. 4.2.6) vertreten, ausmacht. B. ist der Meinung, nachgewiesen zu haben, „daß sowohl Biel wie Luther widersprüchliche Gottesbegriffe formulierten. Der göttliche Wille war die letzte Ursache, weshalb einige Menschen dem ewigen Zorn verfielen. Dieses konnte vernunftmäßig nicht mit dem Glauben an die ewige Barmherzigkeit, die anderen zuteil wurde, in Einklang gebracht werden" (122). Es scheint mir, daß B. die biblische, christliche und scholastische Aussage: ‚Gottes Wege sind unergründlich' verwechselt mit der Aussage, daß Gottes Wesen einen Widerspruch beinhaltet, oder daß menschliche Vernunft, selbst wenn sie vom Glauben gestützt wird, gezwungen ist, zu schließen, daß es einen Widerspruch zwischen Gottes Barmherzigkeit und seinem Zorn gibt. Jüdischer und christlicher Glaube erkennen, daß Gott und seine Wege die Möglichkeiten der menschlichen Vernunft, die göttliche Transzendenz zu verstehen, übersteigen, auch wenn sie gestützt wird durch den Glauben. Doch dieses macht es nicht erforderlich, wirkliche Widersprüche in Gott oder in unserer vom Glauben geleiteten Auffassung von Gott, anzunehmen. Wenn man dem allgegenwärtigen, allmächtigen, ewigen Gott der Bibel glaubt, hat man guten Grund zu akzeptieren, daß „Gottes Wege nicht unsere Wege sind", und daß unsere Vernunft Gott nicht ermessen noch von ihm verlangen kann, Rechenschaft über seine Urteile abzulegen.

Hätte B. der „Ideengeschichte" größere Aufmerksamkeit geschenkt, als er es in Kap. 1.4 tut, er hätte vielleicht klarer gesehen, wie die christliche Tradition von Augustinus über Biel keinen Widerspruch sah zwischen Gottes Barmherzigkeit und seiner Gerechtigkeit, ausgehend von Adams Sündenfall und der sich daraus ergebenden massa peccati.

Dieser Tradition zufolge manifestiert Gott seine Barmherzigkeit, indem er einige zur Herrlichkeit vorbestimmt; und indem er andere verdammt, erweist er seine Gerechtigkeit. Man mag mit dieser traditionellen Auffassung nicht übereinstimmen, doch man sollte nicht meinen, sie beinhalte einen Widerspruch, der in Gott selbst liegt oder in der Art und Weise, in der Christen über Gott nachsinnen. Man kann in diesem Zusammenhang auch fragen, ob B.s Ergebnisse anders gewesen wären, hätte er statt Luthers Lehre von Gottes Liebe und Zorn jene von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit untersucht. Wenn B. des weiteren sagt, Luther „erkennt mit seinem Intellekt, daß sein eigener Gottesbegriff widersprüchlich ist" (203), meint er dann Luthers Vernunft ohne Unterstützung des Glaubens oder unter Führung des Glaubens? Das Buch von Brian Gerrish, Grace and Reason: A Study in the Theology of Luther (Oxford: Clarendon 1962), S. 21–27, wäre B. in diesem Zusammenhang eine Hilfe gewesen.

Größere Aufmerksamkeit für die Ideengeschichte hätte B. vielleicht auch geholfen, in angemessener Weise zu berücksichtigen, daß die Scholastiker, einschließlich Ockham und Biel, keinen Widerspruch sahen zwischen Gottes Zorn und Barmherzigkeit, weil sie Gottes Zorn als einen Aspekt seiner Gerechtigkeit ansahen und niemals „als ein Ziel an sich". Darüber hinaus kann es in der scholastischen Tradition keinen Widerspruch zwischen Gottes Liebe und Zorn, zwischen Gerechtigkeit und Barmherzigkeit geben, da kein wirklicher Unterschied zwischen diesen göttlichen „Attributen" besteht. B. zitiert Biels Lehre von der Einheit des göttlichen Wesens (4.1), aber er bietet keinen Text an, der seine These untermauert, Biel vertrete die Ansicht, daß „die Vernunft sich einem widersprüchlichen Gottesbegriff konfrontiert sieht" (vgl. 80 und 84f). Es ergibt sich auch aus der traditionellen Vorstellung von der Einfachheit und Einheit des göttlichen Wesens, daß eine Berufung auf den Willen Gottes als der ratio für Gottes Entscheidung, einige zu retten und andere zu verwerfen (vgl. Thomas v. Aquin, Kommentar zu Rö. 9,20) nicht eine Flucht vor der Vernunft ist, oder ein Glaube an Gottes „Willkür", denn Gottes Wille und Intellekt sind in Wirklichkeit identisch.

Eine weitere Frage betrifft die Unterscheidung zwischen der notitia und der usus-Ebene des Verstehens, die B. auf S. 25 erläutert und überall im Buch anwendet: „Mit notitia-Ebene meine ich das Verstehen, welches ein allgemeines und theoretisches Wissen beinhaltet ... Mit usus-Ebene meine ich das Verstehen, welches ein Wissen beinhaltet, daß angewendet und spezifiziert wird pro me." B. verdient Anerkennung dafür, dazu beigetragen zu haben, eine gewisse Unausgeglichenheit in der Lutherforschung

zu überwinden, indem er hingewiesen hat auf Luthers positive Einschätzung nicht nur der Fähigkeit der natürlichen Vernunft, etwas von Gott zu erkennen, sondern auch einiger Aspekte der theologia gloriae.

Ich fürchte jedoch, daß, wenn einige Forscher dazu geneigt haben, „das wahre kognitive Element der natürlichen Gotteserkenntnis zu übersehen" (37, Anm. 9), so tendiert B. dazu, dieses überzubewerten, indem er das falsche Element in der natürlichen notitia selbst – nicht nur in ihrem Mißbrauch auf der usus-Ebene – übersieht. Die Anwendung von B.s Unterscheidung scheint zu funktionieren in Verbindung mit Luthers Kommentar zu Rö. 1,20, aber nicht in Verbindung mit den Ausführungen zu Jona 1,5 oder dem großen Galaterkommentar. Bei der Diskussion des Jonatextes (36) versäumt B. WA 19,206.31f zu zitieren, wo es heißt: „Die Vernunft weiß, daß es einen Gott gibt, doch sie weiß nicht, wer der wahre Gott ist, noch wie er ist." Ohne Zweifel liegt die Unzulänglichkeit dieses Wissens nicht nur in dem Fehlen von „existentiellem Vertrauen" auf der usus-Ebene; sie beinhaltet eine unrichtige Gotteserkenntnis selbst auf der notitia-Ebene. In ähnlicher Weise, getreu Paulus' eigenem scheinbaren Gegensatz (Kuss, Römerbrief, 45) zu Rö. 1,20 in Gal. 4,8 – macht Luther klar, daß sogar auf der notitia-Ebene natürliche Gotteserkenntnis nicht „wahr, wenn auch unvollkommen" ist (B. 37). Weil sie unvollkommen ist, weil die Menschen ohne Christus nicht wissen, was Gott von uns denkt und was er geben und tun will, damit wir gerettet werden können, haben sie keine „propria et vera ... cognitio dei" (WA 40/I, 607.30ff). Gottes esse kennen, aber nicht sein velle, bedeutet Gott nicht zu kennen (vgl. ebd. 608.22f und B. 37). Wie Luther zu Gal. 3,7 sagt: „Nicht die Vernunft, sondern der Glaube allein kann in richtiger Weise über Gott nachdenken" (ebd. 376.24f). In diesem Sinn gibt es bei Luther kein „Schwanken" zwischen positiver und negativer Bewertung der natürlichen Gotteserkenntnis" (vgl. 37,41,46). Bei Luther und in der katholischen Tradition erreicht die natürliche Vernunft niemals die Erkenntnis des einen, wahren Gottes, der nicht nur die Guten belohnt und die Bösen bestraft, sondern der der barmherzige Vater ist, der Sünden vergibt und Sünder rechtfertigt. Auf S. 205 erkennt B., daß in Luthers voll entwickelter Theologie „Glaube allein ... Gott als ‚eitel überschwengliche Gnade und Liebe'" begreift. Dieses vor Augen mag vielleicht eine verläßlichere Formel, um Luthers reichen Gedankengang auszudrücken, folgende sein: Die Vernunft kann ein Stück Wahrheit von Gott erfassen, doch ohne den Glauben kann sie nie zur eigentlichen wahren Gotteserkenntnis gelangen.

Einige geringfügigere Kritikpunkte:

Wenn man Biels Lehre von Verdienst und Gnade darstellt, sollte man in einen Dialog treten mit der bedeutenden Monographie von W. Ernst, Gott und Mensch am Vorabend der Reformation: Eine Untersuchung zur Moralphilosophie und -theologie bei Gabriel Biel, Leipzig, 1972. Eine Kritik der Verteidigung Biels gegen den Vorwurf des Semipelagianismus durch Ernst bietet Denis Janz, „A Reinterpretation of Gabriel Biel on Nature and Grace", Sixteenth Century Journal VIII,I (April 1977) 104–108.

Auf S. 30f werden „angeborene" (innate) und „natürliche" (natural) Erkenntnis verwechselt.

„Determinatio" auf S. 78 Anm. 10 ist im Text falsch übersetzt.

Unter den vielen positiven Zügen von B.s Buch möchte ich schließlich die Sorgfalt hervorheben, mit der er Punkte lutherisch-katholischer Annäherung auf solchen Fragen wie des Verdienstes und der Heils- bzw. Erwählungsgewißheit unterstreicht. B.s Arbeit ist ein weiterer Beweis dafür, daß eine Forschung, die die ökumenische Aufgabe ernstnimmt, sich nicht weniger, sondern in größerem Maße wissenschaftlich erweist als eine Forschung, die sich darum bemüht, Luther „protestantischer" erscheinen zu lassen als er wirklich war.

Toronto Harry McSorley

(Aus dem Amerikanischen übersetzt von Monika Plenter)

Schützeichel, Heribert: **Katholische Calvin-Studien.** – Trier: Paulinus-Verlag 1980. 136 S. (Trierer Theologische Studien Bd 37) Kart. DM 24.80

Das Buch ist eine Sammlung von vier bereits getrennt veröffentlichten Aufsätzen und Beiträgen, die durch ihre sakramententheologische Thematik eine Einheit bilden. Hinzu kommt ein Vortrag über „Calvin in den Trienter Beratungen über die Buße im Jahre 1551, den der Vf. 1978 auf dem Internationalen Kongreß für Calvinforschung in Amsterdam gehalten hat.

Sch. hat bereits in seinem Buch „Die Glaubenstheologie Calvins" (München 1972, siehe unsere Rez. in ThRv 70 [1974], 224–226) Elemente der Lehre Calvins „de sacramentis in genere" untersucht. In den vorliegenden Studien, die in den Jahren 1971 bis 1979 erarbeitet wurden, handelt es sich „um die vier von Calvin abgelehnten Sakramente der Firmung, der Buße, der Krankensalbung und der Ehe. Die Ausführungen Calvins werden referiert und im Lichte der Heiligen Schrift, der Dogmengeschichte, der amtlichen Lehre der kath. Kirche, der neueren Fragestellungen und der nachkonziliaren Reform der Liturgie der Sakramente beurteilt" (7).

Bereits im ersten Beitrag über „Calvins Kritik an der Firmung" (9–27) wird aufgrund einer sachlichen, unvoreingenommenen Lektüre der Quellen herausgestellt, wie zweipolig die Argumentation des Reformators ausfällt. Einerseits will sie an der römischen Praxis und Theorie radikale Kritik üben, wobei er vor einer verkürzten Wiedergabe der mittelalterlich-scholastischen Quellen keineswegs zurückschreckt (19ff), andererseits will er „kein starrer Vertreter der Zweizahl der Sakramente" (11) sein, das biblische Zeugnis von einer gnadenvermittelnden Handauflegung nicht ignorieren, ja, er ist bereit, diese sogar als „zeitweilig" (d. h. solange die Apostel bestimmte Getaufte den sichtbar-wunderbaren Gaben des Geistes anzuempfehlen hatten) durchaus sinnvolle ekklesiale Handlung zuzulassen (ebd.). Ja, der reformierten Gemeinde soll sogar das beibehalten werden, was die alte Kirche in ihrer Initiationspraxis übte: das öffentliche Glaubensengagement der jungen Christen, die, weil als Kleinkinder getauft, dies bei ihrer Taufe nicht zu leisten vermochten (23–27). An diesem Punkt wie an anderen wählt der Vf. Max Thurian als privilegierten reformierten Gesprächspartner (9,14ff,19,23f,27, vgl. für die Beichte: 30, für die Krankensalbung: 86f,91; für die Ehe: 107,123,126f).

Damit erreicht der ökumenische Dialog diejenigen, die der heutigen röm.-kath. Kirche ohnehin nahestehen. Es ließe sich fragen, ob die Einbeziehung nicht-katholizierender reformatorischer Theologen der Gegenwart (z. B. K. Barth und J. Moltmann, die nirgends genannt werden) nicht zumindest ebenso fruchtbringend hätte sein können.

Eine andere Frage betrifft die Exegese, die zur Untermauerung der Sakramentalität der Firmung und der anderen festen Bestandteile des heute vorhandenen kath. Kultsystems, die hier behandelt werden, benutzt wird. Daß bezüglich der These, in Apg 8,15ff und 19,6 gehe es um die Gewährung des „Charismengeistes" (zusätzlich zum ‚Taufgeist') durch die apostolische Handauflegung nur J. Geweis, A. Wikenhauser und z. T. H. Schlier angeführt werden, ist ein vielsagendes Beispiel für das ‚auswahlleitende' Vorverständnis, das im Hintergrund stehen mag (vgl. 12,14f). Im übrigen aber zeichnet sich das gesamte Werk durch einen hohen Grad an Sachlichkeit, Genauigkeit und Verständnis für den Standpunkt der evangelischen Gesprächspartner (die zur Sprache kommen) aus.

Im zweiten Beitrag „Die Beichte vor dem Priester in der Sicht Calvins" (29–48) läßt sich folgende Aussage als in jeder Hinsicht forschungsfördernd festhalten: „Die Beichtarten, die Calvin unterscheidet, eröffnen den Blick auf die legitime Vielfalt der Möglichkeiten des Sündenbekenntnisses: die Beichte vor Gott, die offene Schuld, die Versöhnungsbeichte und die private Beichte vor dem christlichen Bruder, insbesondere vor dem Priester" (35).

Der sich anschließende dritte Beitrag über Calvin in den Trienter Beratungen über das Bußsakrament ist ein Musterstück historischer Akribie (49–74). Sowohl die Einstellung des Reformators gegenüber der Kirchenversammlung (49f) wie der bes. bei den Löwener Theologen und Melchior Cano vorhandene Wille zur sachlichen Urteilbildung über Calvins Position (71) werden überzeugend aufgezeigt.

Horizonterweiternd wirkt die Abhandlung, die den vielsagenden Titel trägt: „Krankensalbung und Krankenseelsorge in der Sicht Calvins" (75–98). Der Vf. wird der pastoralen Intention des französischen Reformators vollauf gerecht. In der Tat ging es ihm nicht bloß um die theologische Kontroverse über die Sakramentalität oder Nichtsakramentalität eines Ritus, sondern um das geistlich-leibliche Wohl der kranken Mitmenschen, insbesondere der armen unter ihnen (vgl. 96). Calvin sah im Jakobusbrief keine „Strohepistel", die seine Rechtfertigungslehre stören könnte, vielmehr eine pastorale Wegweisung mit bleibender Bedeutung (vgl. 81–84).

Aus dem bereits oben genannten Grund überzeugt den Rez. schon weniger folgende Argumentation des Vf.s: „Weil das Charisma der Krankenheilung keineswegs der Vergangenheit angehört, ist auch deren Zeichen, die Krankensalbung, nicht hinfällig geworden" (87). Eine differenziertere Bestimmung des verwendeten Charisma-Begriffs hätte das Verständnis fördern können, etwa im Sinne der Unterscheidung zwischen den souverän freien Gaben des Geistes nach 1 Kor und dem, laut Pastoralbriefe, durch eine rituelle Handlung des Amtsträgers verliehenen (deuteropaulinisch gedachten) „Charisma".

Der abschließende Beitrag über „Calvins Theologie der Ehe in ökumenischer Betrachtung" besticht wiederum durch die, diesmal anthropologische, Erweiterung des Diskussionshorizontes (99–127).

Bevor die Frage der Sakramentalität angesprochen wird, begleitet der Vf. Calvin in seinen Überlegungen über die Würde der Ehe (und der Ehelosigkeit um der Gottesherrschaft willen!: 107f) wie auch über die Einheit und Unauflöslichkeit des Ehebündnisses. Nach einer vorzüglich belegten Darstellung klingt der Schluß überzeugend: „Obwohl der Genfer Reformator die absolute Unauflöslichkeit ablehnt und nicht zu einem sakramentalen Verständnis gelangt, sieht er die Ehe theologisch, christologisch, christologisch-ekklesiologisch und ekklesiologisch" (127).

Dieses neue Buch Sch.s ist ein wertvoller Beitrag zur kath. Calvin-Forschung, der nicht zuletzt durch seine ständige Sorge um die Klärung der kath. Position in Geschichte und Gegenwart zur Klarheit im ökumenisch-theologischen Gespräch beiträgt.

Würzburg Alexandre Ganoczy

Stauffer, Richard: **Interprètes de la Bible.** Études sur les Réformateurs du XVI^e siècle. – Paris: Beauchesne (1980). 275 S. (Théologie Historique Bd 57), kart. FF 115.–

Der bekannte französische Calvin-Forscher veröffentlicht in Buchform eine Reihe von Vorträgen, Beiträgen und Aufsätzen, die er in den letzten 15 Jahren erarbeitet und getrennt publiziert hat. Den Titel seiner Sammlung, „Interprètes de la Bible", begründet er mit dem Hinweis, alle hier behandelten Theologen des 6. Jh.s hätten zum gemeinsamen Anliegen gehabt, die Heilige Schrift im Sinne der wahren Offenbarungsbotschaft auszulegen.

Als erster wird Lefèvre d'Etaples angesprochen (11–29) und daraufhin geprüft, ob er gegenüber der Reformation die Rolle eines „Zuschauers" oder eines echten Mittäters eingenommen habe. Nach interessanten Erwägungen zu seiner Hermeneutik und vorab zu seinen dogmatischen Positionen (wobei eine bestimmte Nähe zu Luthers Rechtfertigungslehre sichtbar wird: 15f,21), beantwortet der Vf. die gestellte Frage mit einem Weder-noch. Positiv meint er, auf eine partielle gegenseitige Beeinflussung zwischen den beiden Bibelauslegern schließen zu können, wobei er jedoch Lefèvre den (ziemlich undifferenziert formulierten) Vorwurf des „Synergismus" (21) nicht erspart.

Der zweite Beitrag (31–41) hat zum Ziel, die Unrichtigkeit der zur Bezeichnung der Täufer und der Spiritualisten oft verwendeten Ausdrücke „der linke Flügel" und „radikale Reformation" nachzuweisen und beiläufig die Legitimität zu bestreiten, in diesen religiösen Bewegungen die Urform einer „politischen Theologie" zu sehen (41).

Interessanter wirkt das danach folgende Referat über den gegenwärtigen Stand der Diskussion über Luthers Thesenanschlag (43–57). Der Vf. wägt die von E. Iserloh, K. Honselmann und ihren evangelischen Kritikern vorgebrachten pro- und contra-Argumente ab, um zu schließen: „Nous pensons /../ que, faute d'une citation explicite de Luther, il est difficile d'affirmer que les 95 thèses on été placardeés" (56).

Es folgt ein strikt quellennaher Vergleich zwischen Luthers und Calvins Auslegung von Gen 1,1–3, der die Gemeinsamkeiten und die Unterschiede gut verdeutlicht (59–85). Es wird die Hypothese aufgestellt, Calvin habe die „Enarrationes" Luthers in seinem Genesiskommentar und in seinen Predigten über das 1. Buch Moses benutzt; allerdings habe sich Calvin durch die allegorisierende und dogmatisierende Exegese seines Vorgängers nicht beeinflussen lassen (84f): „Calvin, fidèle à sa formation d'humaniste, s'est essayé, maladroitement encore, à ce qui sera l'exégèse philologique" (85).

Die sich anschließenden beiden Vorträge informieren über die Humanismuskritik Zwinglis im Lichte seines „De vera et falsa religione" (87–102) (wobei der Vf. den Humanismus-Begriff allzu doktrinär zu fassen scheint: vgl. 102) und über die Kritik, der Zwingli und Calvin, jeder nach seiner theologischen Einstellung und seinem Kirchenverständnis, das täuferische Glaubensbekenntnis von Schleitheim unterzogen haben (103–128). Beim Thema Glaubensbekenntnis bleibt auch der nächste Beitrag: „La confession de Bale et de Mulhouse" (129–152). Diese beiden Bekenntnisschriften werden wegen ihrer geringen konfessionellen Zugespitztheit als mögliche Plattform für heutige ökumenische Gespräche bezeichnet (152).

Forschungswert besitzen dann besonders folgende Kap.: (I) „L'homilétique de Calvin" (167–181), wo der Vf. aus seiner umfassenden Kenntnis der Predigten Calvins schöpfend einige hermeneutische Grundsätze des französischen Reformators aufzeigt (172–174) und dessen Verständnis vom Wirken des Heiligen Geistes im Herzen der Hörer (179f) mit antippt; (II) „Les discours à la première personne dans les sermons de Calvin" (183–223): eine vorzüglich dokumentierte Studie, die nahelegt, was Calvin bei den seltenen Gelegenheiten, spontane Ich-Sätze zu benutzen vorhaben konnte. Stauffer unterscheidet darunter vier Kategorien: das „prophetische", das „polemische", das „autobiographische" Ich und jenes, das man mit Vorbehalt, „mystisch" nennen könnte (222); (III) „Quelques aspects insolites de la théologie du premier article dans la prédication de Calvin" (225–248): hier werden Aspekte der Gottes- und Schöpfungslehre des Reformators angesprochen (die feste Forschungsgrundlage liefert dazu das bereits von uns rezensierte Werk R. Stauffers: „Dieu, la création et la Providence dans la prédication de Calvin", Bern-Frankfurt-Las Vegas 1978 (ThRev 76 [1980]; Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance 42 [1980] 264–266). Vom Gesichtspunkt unserer eigenen Forschung über die Hermeneutik Calvins erscheint als einer ausführlichen Diskussion wert diese klare Stellungnahme des Vf.s: „je n'hésite pas à dire que pour comprendre Calvin Réformateur, il faut connaître Calvin prédicateur'" (248). Es ließe sich fragen, ob die Kenntnis der homiletischen Oeuvres des Reformators von Genf wirklich den geeignetsten Zugang zum Verständnis seines reformatorischen Grundanliegens liefert. (Ich würde nach wie vor für die Priorität seiner Systematik und seines Kommentarwerkes plädieren, wie dies eine 1982 erscheinende Studie unseres Würzburger Forschungsteams unter Beweis stellen soll.)

Der letzte Beitrag beschreibt die Auseinandersetzung Calvins mit einer irenisch gesonnenen Schrift G. Cassanders, die anläßlich der Religionsgespräche von Poissy 1561 von F. Baudoin publik gemacht wurde: „De officis pii ac publicae tranquillitatis vere amantis viri" (249–267). Hier wird das sichtbar, was wir einen „Ökumenismus der Unnachgiebigkeit" bei Calvin bezeichnen könnten.

Die Studiensammlung Richard Stauffers ist eine begrüßenswerte Veröffentlichung für jeden, der an Calvin- und Reformationsforschung interessiert ist.

Würzburg Alexandre Ganoczy

Suttner, Ernst Christoph: **Beiträge zur Kirchengeschichte der Rumänen.** – Wien, München: Herold (1978). 304 Seiten, kart. DM 42.–

Bei dem vorliegenden Sammelband handelt es sich um Nachdruck von elf Aufsätzen, die zwischen 1971 und 1977 in verschiedenen Zeitschriften erschienen sind und ausnahmslos die rumänische orthodoxe Kirche zum Thema haben. Dieser ungewöhnliche Schritt, denn der Autor ist noch relativ jung und seine Schriften sind doch leicht zugänglich, wird dadurch verständlich, daß der Vf. nicht nur der einzige fachkundige Kenner der rumänisch-orthodoxen Kirche im deutschen Sprachraum ist, sondern vielmehr durch den bedauerlichen Umstand, daß eine Gesamtdarstellung der genannten Kirchengeschichte in der ganzen westlichen Fachliteratur fehlt. So liefert der Vf. in diesem Sammelband außer interessanten Einzelergebnissen und Spezialuntersuchungen einen fast kompletten Abriß der Geschichte der rumänisch-orthodoxen Kirche.

Seine Arbeit erhält eine besondere Bedeutung durch die große Rolle, die die rumänisch-orthodoxe Kirche heute im gesamten südosteuropäischen Raum hinsichtlich des Verhältnisses der Konfessionen untereinander spielt: denn ebensowenig, wie sich ein ökumenischer Dialog in Osteuropa ohne die Moskauer Patriarchatskirche bewerkstelligen läßt, genausowenig ist eine ökumenische Verständigung zwischen der römischen und orthodoxen Kirche in Südosteuropa ohne die aktive Mitwirkung des Rumänischen Patriarchats denkbar. Nicht ohne Grund wurde der Vf. vor kurzem in die Päpstliche Theologische Kommission für den ökumenischen Dialog mit der Orthodoxen Kirche in Rom berufen. Seit vielen Jahren zeichnet er sich durch profunde Sachkenntnis und mit einer Vorliebe für die rumänisch-orthodoxe Kirche in zahlreichen Publikationen aus, und es gelang ihm, ein breites Publikum im deutschen Sprachgebiet mit den speziellen Problemen dieser Kirche vertraut zu machen.

Sein erster Beitrag behandelt die 50jährige Geschichte des Rumänischen Patriarchats, der zweite und dritte widmet sich zeitgenössischen Fragen: dem rumänischen Ökumenismus unter Patriarch Justinian und dem Verhältnis von Staat und Kirche im sozialistischen Rumänien, während sich die übrigen Aufsätze – mit einer Ausnahme, das neue moraltheologische Handbuch der rumänischen Seminare – mit der bewegten Geschichte der rumänisch-orthodoxen Kirche, besonder im 16., 17. und 18. Jh., befassen.

Dem Vf. kommt es überall zugute, daß er zu seiner Darstellung unter Berücksichtigung der westlichen Literatur die gesamte rumänische Fachliteratur heranzieht. Dadurch werden dem westlichen Leser entweder völlig neue Kenntnisse vermittelt, oder aber er erfährt einige neue Aspekte, die bisher in den westlichen Darstellungen unberücksichtigt blieben.

Was dem Autor in dieser Hinsicht zugute kommt, erweist sich jedoch für seine Untersuchung dort als eine Beschränkung, wo eine objektive und ausgewogene Darstellung umstrittener oder problematischer Fragen nach dem Motto „audiatur et altera pars" auch die Heranziehung der oft gegenteiligen ungarischen Fachliteratur erfordern würde. Schließlich gehörte Siebenbürgen fast tausend Jahre hindurch zu Ungarn: Siebenbürgens Kultur-, Religions- und politische Geschichte kann ohne die ungarische nicht erklärt, geschweige denn interpretiert werden.

So folgt der Vf. in einigen größeren Übersichten (z. B. der Widerhall von Reform und Reformation bei den Rumänen Siebenbürgens) den neuen schematischen rumänischen Darstellungen, die jedoch eher den heutigen Wünschen rumänischer Staatsmänner als dem historischen Ablauf der Geschichte entsprechen. Keineswegs richtig ist die lapidare Feststellung (207), Siebenbürgen sei unter einem eigenen „Voevoden" (warum wird der im Deutschen schon eingebürgerte „Woiwode" rumänisiert?) in den ungarischen Staatsverband eingegliedert, also von Anfang an unter Leitung eines Staatsmannes etwa autonom gewesen, denn der erste „Woiwode" als „princeps Transsylvaniae" tauchte zum ersten Male 1201 auf, und Siebenbürgen entwickelte sich aus dem ursprünglichen, nach deutsch-fränkischem Muster der Marken eingerichteten „comitatus confiniorum" (határispánság) erst im Spätmittelalter als eine Verwaltungseinheit, wurde erst 1541 ein türkisches Vasallenfürstentum, das zwischen 1691 und 1848 bzw. 1849 und 1867, bis zum Wiederanschluß an das Mutterland Ungarn von Wien aus separat verwaltet worden war.

Es ist auch eine leidige Frage auf die rumänische Abstammung einiger großer Gestalten der ungarischen Geschichte wie Johann Hunyady, Matthias Corvinus, Nikolaus Oláh hinzuweisen (207), die „in der Literatur meist als Ungarn bezeichnet werden", denn nicht darauf kommt es an, woher sie kamen (was immer unbestritten, wenn auch unklar war und heute noch ist), sondern was sie geworden sind: nämlich Ungarn. Den siebenbürgischen Kanzler Mihály Chiáky, der aus Westungarn stammte, als Rumänen zu bezeichnen, ist jedoch abwegig (siehe die Genealogie bei Wertner, Mór, A magyar nemzetségek a 14. század közepéig (Ungarische Geschlechter bis zur Mitte des 14. Jh.s, Bd 1. Temesvár 1981. S. 197 sowie Nagy, Iván, Magyarország Családai. Bd 3. Pest 1857, S. 77–78 und Ergänzungsband 1867. S. 170).

Der Vf. folgt in seiner Schilderung der Kirchenunion von 1698 ausschließlich den neuesten rumänischen Darstellungen, die jedoch die 1949 erfolgte Zwangsrückführung der Unierten im Auge haben und versuchen, diese rückwirkend historisch dadurch zu rechtfertigen, indem sie von Erpressung, Zwang und Überlistung von damals reden. So kommt die verdienstvolle, mühsame und ehrliche ökumenische Bemühung der damaligen Hauptakteure, der Jesuiten Pál Baranyi und Gábor Hevenesy gar nicht zur Würdigung. Auch wurde der Sitz des unierten Bistums Alba Julia 1721 nicht deswegen nach Făgăraș und 1738 nach Blasendorf (Blaj) verlegt, um es in der Nähe des Zentrums des Widerstandes besser kontrollieren zu können (224), sondern weil Karl III. (als Kaiser I.) das lateinische Bistum Alba Julia restituierte und sein Bischof endlich nach 175 Jahren 1716 in die alte Residenz zurückkehren durfte. Es erwies sich aber in den ersten Jahren der Koexistenz, daß es nicht gut war, zwei Bischöfe in ein und derselben Stadt zu haben.

Diese und ähnliche leicht vorzutragende Einwände (z. B. über das Konkordat von 1929, S. 181) schmälern freilich die Verdienste des Autors kaum, denn auch so füllt er mit seinen Untersuchungen eine empfindliche Lücke der Fachliteratur aus. Doch als Warnung sei vermerkt, eine objektive Kirchengeschichte Siebenbürgens und somit auch die Geschichte der dortigen rumänisch-orthodoxen und unierten Kirche kann keineswegs ausschließlich aus rumänischen Quellen und Studien geschrieben werden.

Bonn Gabriel Adriányi

Walter, Peter: **Die Frage der Glaubensbegründung aus innerer Erfahrung auf dem I. Vatikanum.** Die Stellungnahme des Konzils vor dem Hintergrund der zeitgenössischen römischen Theologie. – (Mainz): Grünewald (1980). 287 S. (Tübinger Theologische Studien Bd 16) kart. DM 42.–

Diese an der römischen Gregoriana gearbeitete Diss. kreist um das in der heutigen Theologie so sehr diskutierte Erfahrungsproblem. Der Vf. will es aber nicht in seiner ganzen Breite angehen, sondern „einen begrenzten Beitrag zur Problemgeschichte in einem eng umschriebenen Rahmen" leisten (13). Vor allem geht es um Can. 3 zur Konstitution „Dei Filius", III, des Ersten Vatikanums (DS 3033), also um „Erfahrung" im Zusammenhang mit der Glaubwürdigkeit der Offenbarung und des Glaubens. Damit ist recht eigentlich eine fundamentaltheologische Fragestellung im Blick, wenn auch die Absicht des Vf. erklärtermaßen (14) theologiegeschichtlicher (also nicht so sehr systematischer) Art ist.

Vf. geht im einzelnen in fünf Schritten vor, dem die fünf Kapitel seiner Untersuchung entsprechen. Es geht zuerst um „Die Problematik der ‚experientia interna' am Collegium Romanum vor dem I. Vaticanum" (I), denn die dort lehrenden Theologen hatten sehr großen Einfluß auf die Vorarbeiten und die Arbeit des Konzils. „Franzelin und die Problematik der ‚experientia interna'", lautet das zweite Kapitel, denn das Votum Franzelins war für die theologisch-dogmatische Vorbereitungskommission des Konzils wichtig (II). Das dritte Kapitel versteht sich als Fortführung des zweiten: „Die Auseinandersetzung Franzelins mit Kuhn" hilft die Argumentation Franzelins besser zu verstehen (III). Das folgende Kapitel führt schließlich in das Konzil selbst hinein: „Die Problematik der ‚experientia interna' auf dem I. Vaticanum" (IV). Hier wird nicht nur die Konzilsdiskussion selbst analysiert, es kommen auch sonstige Äußerungen der Konzilsväter zu Wort. Abschließend stellt sich der Vf. die Aufgabe, „Die Aussage des Konzils vor dem Hintergrund des zeitgenössischen Kontextes" im Sinne einer zusammenfassenden Deutung der Einzelanalysen historisch und in gewisser Hinsicht auch systematisch zu begreifen (V).

Die Arbeit bietet eine große Zahl von minutiös durchgeführten und dementsprechend überzeugenden Einzeluntersuchungen, die gleichwohl im Gesamt ein überzeugendes, stimmiges Bild ergeben. Erfreulicherweise hält der Vf. immer wieder inne und hält Rückblick bzw. zieht Zwischenbilanz, so daß der Leser nicht in Detailfragen „ertrinkt", sondern den „roten Faden" immer wieder zu erkennen vermag.

Es ist in diesem engen Rahmen nicht möglich, die Ergebnisse, für deren Zusammenfassung der Vf. selbst praktisch ein eigenes Kapitel benötigt, nochmals zusammenzufassen. Als für heutige Theologie besonders wichtig darf das Ergebnis gelten, daß sowohl die Konzilsväter als auch die Theologen im Umfeld des Konzils dem erfahrungshaften Element (innere Erfahrung, Lebenserfahrung) ziemlich viel Platz einräumten, mehr jedenfalls, als man zur Zeit des Modernismus und danach wahrhaben wollte. Abgewehrt werden sowohl das rein gefühlshafte, subjektive Element im Glauben als auch eine Verabsolutierung der Vernunft. Die Übernatürlichkeit des Glaubens bleibt gewahrt. Wenn den Theologen des Collegium Romanum die spätere Problemstellung auch nicht bewußt sein konnte, so haben sie doch eine prinzipielle Offenheit für das neuzeitliche Lebensgefühl bewiesen, haben (wenigstens ansatzweise) Wegmarken aufgezeigt, innerhalb derer sich eine katholisch verantwortete Theologie der Erfahrung bewegen muß.

Die Untersuchung ist für den Fundamentaltheologen zuerst, dann aber auch für den Dogmatiker und den Kirchenhistoriker wichtig. Ein paar kleine, eher formale Mängel (Länge und Holprigkeit des Titels, im Text durchgängig „Vaticanum" statt „Vatikanum" im Titel) mögen auf das relativ rasche Erscheinen der Diss. nach der Promotion zurückzuführen sein.

Schwäbisch Gmünd Harald Wagner

Ryan, John J., **The Nature, Structure and Function of the Church in William of Ockham.** – (Missoula, Montana): Scholars Press (1979). 63 S. (= AAR Studies in Religion 16) kart. $ 7.50

„Ockham war weder Nominalist noch brach er mit der scholastischen Tradition" – dieses Fazit, das Helmar Junghans stellvertretend für die „neue Ockhamforschung" zieht (Ockham im Lichte der neueren Forschung, Berlin – Hamburg 1968, S. 335), wird vom Verf. der vorliegenden Studie anhand des Kirchenbildes des ‚Venerabilis Inceptor' deutlich modifiziert. Auch R. zeigt die traditionellen Elemente in Ockhams Kirchenbild auf: Anerkennung eines kirchlichen Amtes göttlichen Ursprungs, des Papstes als Stellvertreter Christi, des Bischofsamtes in seinem apostolischen Ursprung und seiner im göttlichen Recht verankerten Vollmacht.

Sie dürfen aber die „wirklich revolutionäre Seite Ockhams“ (1) nicht übersehen lassen. So stellt sich R. die Aufgabe, die von Ockham selbst nicht reflektierten und nach Meinung des Vf.s theoretisch nicht auflösbaren Spannungen innerhalb des Ockham'schen Kirchenbildes aufzuzeigen sowie einige der hier angelegten Konsequenzen für die weitere theologiegeschichtliche Entwicklung anzudeuten.

Dabei hat er sich der Schwierigkeit zu stellen, daß wir von Ockham keine systematische Ekklesiologie besitzen, sondern auf die polemischen Schriften verwiesen sind, die dieser nach seiner Flucht aus Avignon an den Hof Ludwigs d. Bayern 1328 zu aktuellen kirchenpolitischen Fragen verfaßte. R. stützt sich nicht allein auf das umfangreiche, aber unvollendete Hauptwerk „Dialogus inter magistrum et discipulum de imperatorum et pontificum potestate“ (1333/38) und die „Super potestate summi pontificis octo quaestiones“, die beide in Dialogform verfaßt sind und disputationshalber auch radikale Thesen vortragen, ohne daß Ockham im einzelnen sich völlig damit identifizieren ließe; er zieht weiterhin heran das „Opus nonaginta dierum“ (1333/34), mit dem Ockham in den Armutsstreit eingriff, die späteren, inhaltlich abgeklärteren und eindeutigeren Schriften „Breviloquium de principatu tyrannico super divina et humana“ (1342) und „De imperatorum et pontificum potestate“ (1347) sowie weitere kleinere Werke.

Der Verlust an Glaubwürdigkeit, den die institutionell verfaßte Kirche mit dem Papsttum an der Spitze seit dem 13. Jh. erlitt, und die konkreten Erfahrungen der Avignoner Päpste und Kurien bilden den historischen Hintergrund für Kirchenbild und Kirchenkritik Ockhams. Doch beschränkt er sich nicht auf eine Relativierung der Autorität des kirchlichen Amtes angesichts einer konkreten Not- und Ausnahmesituation, sondern nimmt prinzipielle Begrenzungen kirchenamtlicher Lehrautorität in seine Ekklesiologie auf. R. faßt Ockhams „Strategie“ im ersten Kapitel unter dem Titel „Die Loslösung der Kirche von ihren Strukturen“ (7–27) zusammen: Zwar wird dem Papst die plenitudo potestatis in temporalibus zugebilligt; aber sowohl der Papst als auch die Gesamtheit der Bischöfe sowie das universale Konzil können irren. Ihre Glaubensdefinitionen können nicht aus sich heraus die Zustimmung des Christen fordern, sondern nur insofern sie mit dem wahren Glauben übereinstimmen. Auch das Konzil ist kein wesentliches Regierungsorgan der Kirche; nach dem ‚Sparsamkeitsprinzip‘ ist es als beratendes Gremium nur dann einzuberufen, wenn das Gemeinwohl, d. h. der wahre Glaube, es erfordert, im Notfall auch ohne den Papst. Ockham kann demnach nicht ohne weiteres als Vorkämpfer des späteren Konziliarismus hingestellt werden.

Erfährt so einerseits die päpstliche Vollgewalt eine wesentliche Einschränkung, so wird für Ockham umgekehrt die „christliche Freiheit“, wie sie im Evangelium begründet ist, zum fundamentalen Prinzip. Der Papst darf den 10 Geboten und den übrigen Forderungen des Evangeliums keine Gesetze hinzufügen, darf die evangelische Freiheit nicht durch Aufbürden von ‚Werken der Übergebühr‘ oder ‚Räten‘ einschränken. Die Entscheidung über die Vereinbarkeit kirchlicher Lehren und Gesetze mit der evangelischen Freiheit trifft die menschliche Vernunft. „Der Wille Christi begründet die Herrschaft der Vernunft in der Verfassung der Kirche“ (58). Die Zusagen des göttlichen Beistandes (Lk 22,32; Mt 28,20) sind nach Ockham der Kirche als ganzer zugesprochen. Nur die Gesamtkirche ist im Besitz der Wahrheit: „Si unus solus dissentiret, non esset talis veritas acceptanda“ (Dial. I, p. 429,1.50). Kirche erscheint hier als Summe der einzelnen Gläubigen. Der Unterschied zwischen Klerus und Laien tritt zurück. Verantwortung für den wahren Glauben als das höchste Gut in der Kirche haben alle Kirchenglieder; jeder hinreichend Gebildete kann das irrende Lehramt öffentlich angreifen. Vor allem die Theologen gewinnen in diesem Zusammenhang eine hohe Autorität, so daß Ockham sogar von ihrer "Jurisdiktion" sprechen kann (Dial. I, p. 454,1.65 – p. 455). Als Folge ergibt sich aus dieser Sicht eine Art von „Privatinterpretation der Hl. Schrift“ (17), die eine deutliche „Vorwegnahme von Luthers Prinzip der evangelischen Autorität“ (18) darstellt.

Die historisch gewachsene Kirche als Bewahrerin des wahren Glaubens wird von Ockham zwar akzeptiert, aber „er spricht ihr den Status eines Glaubensgegenstandes ab“ (21). Es gibt für ihn eine – gleichsam akzidentelle – Einheit der Glaubenden, aber keine in der Kirche subsistente Einheit des Glaubens. Ockham „kann nicht an die Kirche glauben“ (21). Entsprechend kann R. aufzeigen, daß die wenigen, meist polemisch-reaktiven Bezüge auf den Begriff des „corpus mysticum“ für Ockhams Ekklesiologie keine tiefere Bedeutung haben.

Diese „kumulative“ Sicht der Kirche als „congregatio fidelium“ steht nach R. in deutlicher Spannung zu einer „distributiven“ Behandlung der Kirche durch Ockham, wie er sie im zweiten Kapitel seiner Abhandlung (29–54) beschreibt: Die Unfehlbarkeit der gesamten Kirche kommt nicht jedem ihrer Mitglieder zu, sondern einem – näher zu bestimmenden – Teil. Im Extremfall gilt: „Der ganze Glaube der Kirche kann in einem einzigen bestehen“ („In uno solo potest stare tota fides ecclesiae“: Dial. I, p. 429,1.50). Der Besitz des wahren Glaubens und damit die Befähigung und Verantwortung zu aktivem Handeln in der Kirche wechseln von einer Gruppe zur anderen; eine solche Übertragung (devolvement) des Glaubens zieht – wie R. aufzeigt – nach Ockham auch eine Übertragung der kirchlichen Funktionen nach sich. Wieder ist eine Loslösung des inneren Wesens der Kirche von ihren Strukturen der ermöglichende Grund dieser Sicht. Allerdings geht die Spiritualisierung bei Ockham noch nicht so weit, daß er – wie später Luther – die vera ecclesia auf die Gesamtheit der wahrhaft Gläubigen einschränkt. Er will an der göttlichen Qualität der äußeren Strukturen der Kirche festhalten. „Die Kirche ist für ihn das sichtbare Reich Christi“ (57). Jedoch existieren für diese sichtbare Kirche zwei Gesetze, die beide als göttlich anzusehen sind: das „normale“ institutionelle Recht, das auf Christi Stiftung zurückgeht, und ein ebenfalls göttlich fundiertes „Ausnahmerecht“, das im Notfall an die Stelle der historisch gewachsenen Kirchenordnung tritt.

Die Inkohärenz dieses Kirchenbildes kann nach R. am klarsten anhand der Frage aufgezeigt werden: „Wer ist nun wirklich Gegenstand von Gebet und Verheißung [Jesu]: die ganze Versammlung oder die wahrhaft Glaubenden?“ (60). In der „kumulativen“ Sicht der Kirche entscheidet sich Ockham für die gesamte Glaubensgemeinschaft, wo er dagegen seine „distributive“ Sicht entfaltet, sind es die wahrhaft Gläubigen. An keiner Stelle versucht Ockham, diese Antworten in Einklang zu bringen oder die Konsequenzen daraus zu ziehen. Seine Kirche ist somit „nicht mehr die des Thomas von Aquin“, aber „noch nicht diejenige Luthers“ (62). Den Radikalismus eines Marsilius von Padua, der das göttliche Recht von Papst- und Bischofsamt leugnete, die Unfehlbarkeit des Generalkonzils proklamierte und das Genügen der Hl. Schrift allein proklamierte, wies er bekanntlich zurück.

Indem es R. gelingt, aus seiner breiten Quellenkenntnis in knapper und prägnanter Form die Grundlinien der Ockham'schen Ekklesiologie zu erheben, bietet er nicht nur einen beachtenswerten Beitrag zur Ockham-Forschung im engeren Sinne, sondern gibt zugleich den Anstoß, das reformatorische Kirchenbild als Konsequenz aus der spätmittelalterlichen Ekklesiologie in den Blick zu nehmen.

Münster Barbara Hallensleben

Stickelberger, Hans: **Ipsa assumptione creatur.** Karl Barths Rückgriff auf die klassische Christologie und die Frage nach der Selbständigkeit des Menschen. – Bern, Frankfurt am Main, Las Vegas: Peter Lang (1979). 245 S. (Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie Bd 38) kart.

Die vorliegende Studie über die Christologie von Karl Barth ist die etwas gekürzte Fassung einer Dissertation, die 1976 der theologischen Fakultät der Universität Basel vorgelegt wurde. Sie baut auf dem Satz von Chalkedon über die wahre Gottheit und wahre Menschheit Jesu auf. Die Menschwerdung wird als ein Annehmen des Fleisches verstanden, was zugleich ein Werden des Logos ist. Das aber ist das Kreuz, das als Kriterium für die wahre Gottheit angesehen wird. Die am ausführlichsten behandelte Frage gilt dem „wahren Menschen“ im Licht der Anhypostasie und der Enhypostasie, die die Existenz Christi kennzeichnen. Die Anhypostasie oder das Fehlen der menschlichen Person wird einer Art Enteignung des Menschen gleichgesetzt. Der Grundgedanke, den der Vf. darlegen wollte, ist der der menschlichen Entfremdung, einer Entfremdung, wie sie sich im sündigen Menschen findet, und die sich in Christus, insofern er des menschlichen Personseins entbehrt, verwirklicht.

Gegen diesen Grundgedanken stehen jedoch einige Bedenken. Sie betreffen einerseits die zu weitgehende Gleichsetzung der Zuständlichkeit Jesu mit der des sündigen Menschen; andererseits und vor allem die Gültigkeit und Bedeutung der Anhypostasie. Diese Anhypostasie ist in Wirklichkeit nur der negative Aspekt der positiven Wahrheit von der einen göttlichen Person in Jesus.

Das Nicht-menschliche-Person-sein ist keineswegs Überhaupt-nicht-Person-sein, und darf darum nicht als eine Entfremdung oder als Selbstenteignung aufgefaßt werden. Jesus ist eine göttliche Person, und diese Personalität verwirklicht voll, und sogar in einem höheren Grad, seine menschliche Natur.

Die These will die Bedeutung des Konzils von Chalkedon für die christologische Reflexion in Erinnerung rufen.

Rom Jean Galot

Krause, Burghard: **Leiden Gottes — Leiden des Menschen.** Eine Untersuchung zur Kirchlichen Dogmatik Karl Barths. — Stuttgart: Calwer Verlag (1980). 391 S. (Calwer Theologische Monographien. Reihe B: Systematische Theologie und Kirchengeschichte Bd 6) kart. DM 48.—

Dem Vf. dieser in Erlangen-Nürnberg als theologische Diss. angenommenen Arbeit geht es darum, die Theologie Karl Barths „nach der Bedeutung des Leidens für das Reden von Gott als auch umgekehrt nach der Bedeutung des Redens von Gott für ein theologisches Leidensverständnis" (55f) zu befragen. Dies Unterfangen ist reizvoll. Es ist vom Vf. eindrucksvoll durchgeführt worden.

Der Vf. arbeitet im einleitenden Kapitel die Haupttendenzen des aktuellen Gesprächs über Gott und das Leid/Leiden heraus. Dabei kommt er zu dem Ergebnis, daß sowohl die Tendenz zur Identifizierung von Gott und Leiden, d. h. eine Distanzlosigkeit von Gott und Leiden, wie auch zur Polarisierung, d. h. ein Beziehungsverlust zwischen Gott und Leiden, festzustellen sei. Beide Tendenzen tangieren unmittelbar die Orts- und Wesensbestimmung Gottes. In beiden Fällen gerät nach dem Vf. „die Möglichkeit in Gefahr, Gottes Verhältnis zum Leiden konkret zu benennen. Gerade aber die Explikation dieses Verhältnisses qualifiziert ein Leidensverständnis allererst als ein theologisches" (56).

Um eine solche Qualifizierung zu erreichen, ist es nach dem Vf. notwendig, daß die Theologie das Leidensproblem von ihrer Prämisse und ihrem spezifischen Gegenstand her angeht, der Rede von Gott. Diese theozentrische Fragerichtung findet „ihre Ermöglichung in der konkreten Selbstvergegenwärtigung Gottes in Jesus Christus". In seiner Passionsgeschichte habe sich „im konkreten Beieinander von Gott und Mensch eine ebenso konkrete Selbstzuordnung Gottes zum Leiden vollzogen" (57). Nach dem Vf. hat Karl Barth nicht nur auf diese christologische Konzentration der Relationsbestimmung ‚Gott und das Leiden' hingewiesen, sondern diese Relationsbestimmung in seiner Kirchlichen Dogmatik expliziert.

Der Vf. vollzieht in den folgenden Kapiteln seiner Untersuchung eine kritische Darstellung und Diskussion der Grundstrukturen der barthschen Verhältnisbestimmung von ‚Gott und Leiden' in der Kirchlichen Dogmatik. Dabei geht es ihm besonders um die Darlegung der theologischen Begründungszusammenhänge, die Barth's Zuordnung bestimmen. Diese Zuordnung zeichnet er in den Gesamtkontext der Theologie Barth's ein. So hebt er ab auf ein umfassendes Verständlichmachen der Position von Karl Barth. Diesem Ziel entspricht methodisch eine interpretierende Paraphrase der barthschen Gedankengänge. Dabei spart der Vf. aber nicht mit kritisch beurteilenden Kommentaren (vgl. u. a. 346ff; 360ff).

Entsprechend der Aufgabenstellung wird in den beiden umfangreichen Kapiteln 2 und 3 die Bedeutung des Leidens für Barth's Verständnis der Gottesgeschichte (die passio dei) und die Bedeutung der Gottesgeschichte für das Verständnis des Leidens (die passio hominum) herausgearbeitet. In Kapitel 2 expliziert der Vf. u. a. die Leidensgeschichte Jesu Christi als zeugnishafte Entsprechung zur Leidensgeschichte Gottes. Dies basiert auf der Herausarbeitung des christologischen Erkenntnisortes Gottes und seines Weltbezuges, der die Zuordnung Gottes zum Leiden in der Theologie Barth's bestimmt (65ff). Dabei charakterisiert, wie der Vf. überzeugend nachweist, weder ein „vorgängig entwickelter Gottesbegriff noch ein abstrakt theologisch erarbeitetes Leidensverständnis ... in Barths Theologie Inhalt und Modus der Zuordnung Gottes zum Leiden" (85). Vielmehr ist Gottes Beziehung zum Leiden ein Element der Weltwirklichkeit und kann in ihren theologischen Dimensionen nur als Implikat der Geschichte Jesu Christi sachgemäß ausgesagt werden.

Weil Barth also nicht metaphysisch denkt und deduziert, sondern Gottes Gottsein an der Leidensgeschichte Jesu Christi nachdenkt, ist für Barth Gott im Leid sich kein Fremder (97). Der Vf. kann diesen Aspekt mit der barthschen Bundestheologie untermauern (101ff), in die die Passionsgeschichte eingezeichnet ist. Sein Ergebnis überprüft und vertieft er dann an Barth's Erwählungslehre. Dabei gelingt ihm m. E. eine Weiterführung der Barth-Interpretation in der strittigen Frage des Verhältnisses von Erwählungs- und Versöhnungslehre. Er zeigt Erwählung und Christusgeschehen als ein Geschehen auf und kann so dem Vorwurf der ‚Entgeschichtlichung' der Position Barth's bezüglich der passio dei entgegentreten (134ff). Diese ist nach Barth als Christuspassion innerweltlicher Erweis „der Vollkommenheiten des göttlichen Liebens" (167) und unter trinitarischer Perspektive „ein durch die Auferweckung Jesu Christi zeitlich begrenztes Prozeßmoment der Offenbarungsgeschichte des trinitarischen Lebens Gottes" (186).

Hat der Vf. in Kapitel 2 auch dargelegt, daß Barth „in denkendem Gehorsam gegenüber der Passionsgeschichte Jesu Christi als der Selbstexplikation der Freiheit Gottes den gänzlich autonomen Gott als den für uns leidenden Gott" (194) versteht und so den metaphysischen Widerspruch von Gott und Leiden in eine offenbarungstheologische Entsprechung von Gott und Leiden aufgelöst, d.h. das Leiden als eine Vollzugsgestalt des Seins Gottes selbst versteht, so daß das Leiden für das Verständnis der in Jesus Christus Ereignis gewordenen Gottesgeschichte konstitutiv ist, geht es in Kapitel 3 um Barth's theologische Interpretation des menschlichen Leidens.

Der Vf. zeigt auf, daß das Leiden der Menschen nach Barth erst dann wirklich theologisch verstanden ist, wenn es in seiner konkreten Beziehung zu Gott und von Gottes Beziehung zu ihm her verstanden wird. Diese Beziehung ist nach Barth nur durch die Vermittlung der Christusgeschichte zu verdeutlichen. Folglich enthüllt sich in der Geschichte Jesu Christi nicht nur der Sinn und die Wahrheit über das Leiden Gottes, sondern auch über das Leiden der Menschen. Somit geht es nach dem Vf. bei Barth dort, wo das menschliche Leiden zum theologischen Thema wird, letztlich um die Frage nach der Bedeutung der Gottesgeschichte für die Leidenswirklichkeit des Menschen.

Die Antwort auf diese Frage und die Interpretation der barthschen Position gewinnt der Vf. aus dem theologischen Kontext, wie er in Barth's Verhältnisbestimmung von Bund und Schöpfung, Heilshandeln und Welthandeln Gottes, Gotteszeit und Menschenzeit gegeben ist. Dabei legt er ausführlich dar, wobei auch Abweichungen dieser Grundstruktur barthschen Denkens in der Kirchlichen Dogmatik selbst markiert werden, daß Gott sich nach Barth „im christologischen Zentrum der Bundeserfüllung und seiner Geschichte sowohl als Leidender (Kreuz/Weltversöhnung) als auch als Leidensüberwinder (Auferweckung/Welterneuerung) bekannt macht" (218). Im Zusammenhang mit der Bundestheologie, der Kreuzestheologie und der eschatologischen Hoffnung hat für Barth die passio hominum den Sinn der Vorläufigkeit. „Im Leiden der Welt erinnert Gott die Welt an sein eigenes Leiden für die Welt" (219), das beides in der Geschichte des erfüllten Bundes als Geschichte der Elendsbeseitigung durch Gott seinen Platz hat.

In diesem Denkrahmen sind impliziert der Widerspruch Gottes zum Leid und Gottes souveräne Herrschaft über das Elend (220ff). In der Darlegung der barthschen Position gelingt dem Vf. eine weiterführende Interpretation der strittigen Frage nach dem ontologischen Status des Nichtigen bei Barth (249ff und bes. 253ff.270). Dabei kommt er zu dem Ergebnis: „In der Geschichte des in Christus erfüllten Bundes hat Gott sich nach Barth als der erwiesen, der das menschliche Leidenselend unter die zeitenumspannende Herrschaft seines Widerspruchs bringt und es damit zum Vergehen bestimmt. Das Leiden ist sowohl seiner Herkunft als auch seiner Zukunft nach durch Christus, den gekommenen und wiederkommenden Elendsüberwinder, entmachtet und begrenzt. In dieser Entmachtung und Begrenzung nimmt es jedenfalls der Glaube wahr, der auf Gottes Heilshandeln in der Geschichte des Gekreuzigten und Auferstandenen blickt" (289).

Die Ausführungen des Vf.s zum Theodizee- und Kosmodizeeproblem (325ff) zeigen, daß für Barth diese Problemstellungen nicht philosophischer, sondern theologischer Art sind und von der Christologie her angegangen und offenbarungstheologisch entfaltet werden. Der abschließende Versuch der Umsetzung barthschen Denkens auf die Frage nach der Gotteserfahrung im Leid heute basiert auf einer Analyse des Erfahrungsbegriffs — in Ähnlichkeit zu E. H. Schillebeeckx — und des Glaubensbegriffs. Glaube heißt auch hier, eine Erfahrung mit der Erfahrung machen (375), daß Gott sich in Jesus Christus gegen das Leid gestemmt und es — eschatologisch — überwunden hat. Aus diesem Glauben können sich ergeben die Motivation, gegen Elend und Leid anzukämpfen, der Mut zum Aushalten, die Hoffnung und die Geduld gegen Apathie und Sinnlosigkeit. Vor allem: „Die Kirche bleibt nur dann bei dem für sie ins Leiden einziehenden Gott, wenn sie selbst ins Leiden einzieht und bei den Leidenden bleibt" (379).

Soweit der Hinweis auf die m. E. tragenden Gedanken dieser Untersuchung, deren Einzelerkenntnisse in ihrer Fülle aufgrund eines sehr subtilen, kenntnisreichen und die Sekundärliteratur umfassend aufnehmenden und kritisch beurteilenden Vorgehens nicht zur Sprache kommen konnten.

Die Untersuchung trifft in die aktuelle Diskussion um die Bedeutung des Kreuzes Jesu Christi für das Reden von Gottes Sein und Gottes Handeln. Sie zeigt die Bedeutung des Redens vom gekreuzigten Gott für unseren Umgang mit dem Leiden auf. Sie versucht mit Barth eine Antwort auf unsere Fragen nach Leidenssinndeutung und Leidensüberwindung. Dabei wird die barthsche Position als Korrektur und Weiterführung moderner theologischer Denkansätze vorgestellt und interpretiert. Dies geschieht in engem Rückbezug zur gesamten Denkbewegung der Kirchlichen Dogmatik. Darin liegt ein Verdienst dieser anregenden Studie. Ein weiterer liegt sicher in der Weiterführung der Barth-Interpretation in den Fragen des Verhältnisses von Erwählungs- und Versöhnungslehre, des Wirklichkeits- und Zeitverständnisses und des ontologischen Status des Nichtigen. Zu fragen bleibt, ob das barthsche Zuordnungsmodell ‚Gott und das Leiden' nicht stärker als eine kritisch-befreiende Ansage an die gesellschaftliche Bedingtheit des Leidens

zum Tragen gekommen wäre, wenn diese Dimension des Leidens ausführlicher thematisiert worden wäre. Oder zeigt sich im Fehlen gerade doch noch indirekt die Tendenz zur ‚Entgeschichtlichung' im Denken Barths? Inwieweit im Leiden heute Gotteserfahrung möglich ist, wird vom Vf. nur kurz angesprochen und aus den theologisch-dogmatischen Vorgaben der Untersuchung abgeleitet. Seine Ausführungen zielen eher auf praktisch-theologisches und ethisches Verhalten aus dem Glauben angesichts des Leidens. Dies ist m. E. allerdings ein erster Schritt zur Gotteserfahrung im Leiden heute. Insgesamt verzichtet der Vf. auf eine „Gesamtkritik" des barthschen Zuordnungsmodells ‚Gott und das Leiden', weil er sich „gerade dem offenbarungstheologisch-christozentrischen und trinitarischen Denkansatz der Barthschen Theologie verbunden" weiß (63). Diese Position erweist sich – so zeigt es die Untersuchung – als hilfreiche Voraussetzung für eine tiefgründige und Barth's Theologie erschließende Arbeit.

Paderborn Richard Schlüter

Müller, Gerhard Ludwig: **Für andere da.** Christus – Kirche – Gott in Bonhoeffers Sicht der mündig gewordenen Welt. – Paderborn: Bonifacius (1980). 259 S. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien Bd 44) Lw. DM 26.–

Nach der Publikation der umfangreichen Untersuchungen zu „Bonhoeffers Theologie der Sakramente" legt M. nunmehr die einleitenden und fundierenden Ausführungen zu ihnen vor, in denen die bisherigen Studien zu Bonhoeffer aufgearbeitet werden.

M. geht zunächst der Problematik der Bonhoeffer-Interpretationen nach mit dem Ergebnis, daß von einer einheitlichen biographisch-theologischen Entwicklung Bonhoeffers bis in die letzten Lebensabschnitte hinein auszugehen ist. Diese kontinuierliche Entwicklung ist auch die Voraussetzung für die Interpretation der theologisch disparaten Arbeiten Bonhoeffers.

Von dieser Voraussetzung aus geht M. zunächst dem Thema „Christus und die mündig gewordene Welt" nach. Angesichts der Auseinandersetzungen um das Phänomen der Säkularisierung wird Bonhoeffers Anerkennung der zur Mündigkeit gekommenen Welt, das damit verbundene Ende des religiösen Christentums und das hierfür wichtige Verständnis von Religion erörtert.

Es folgt eine kritische Konfrontation mit der Offenbarung, nämlich die Inanspruchnahme der mündig gewordenen Welt durch Jesus Christus. Nach der Klärung des Transzendenzverständnisses bei Bonhoeffer geht M. der zentralen Bedeutung der Menschwerdung nach: Jesus Christus ist nach Bonhoeffer Grund und Mitte der Wirklichkeit, wobei die Christuswirklichkeit im eschatologischen Horizont zu sehen ist; religionsloses Christentum meint, wie Bonhoeffers Insistieren auf eine Arkandisziplin zeigt, Glauben in dieser Welt unter den Bedingungen einer nachreligiösen Zeit. Religion im Verständnis Bonhoeffers erweist sich somit als eine zeitbedingte und inzwischen in ihren Grenzen offenkundig gewordene Ausprägung christlichen Glaubens, die dieser vor allem in der Tradition des Protestantismus seit dem 19. Jh. erhalten hat.

Da ein religionsloses Christentum gerade keine Eliminierung einer christlichen Praxis meint, sondern die Ablehnung der Zwei-Reiche-Lehre, geht M. der Frage nach der Kirche im weltlichen Christentum bei Bonhoeffer nach. Kirche als Kirche für andere läßt Kirche universal hinsichtlich ihrer Aufgabe, das Heil zu verkünden, und zugleich in concreto partikular sein, da sie sich jeder innerweltlichen Omnipotenz enthalten muß, ist sie doch nicht identisch mit dem verheißenen Reich Gottes. Diesen Sachverhalt deutet Bonhoeffers Formulierung eines „unbewußten Christentums" an. Die Kirche, die nicht von der Welt räumlich getrennt werden darf, beansprucht dennoch Raum in dieser Welt, um ihre Botschaft auszurichten und ihren Aufgaben nachzukommen, zu denen nicht zuletzt der Gottesdienst gehört.

Abschließend untersucht M. die Bedeutung Jesu Christi für die Kirche, als deren Seinsgrund und Lebensprinzip er bezeichnet wird. Personalität und Sozialität als formale Strukturen und die Sünde als Zerstörung der ursprünglichen Gottes- und Menschengemeinschaft sowie die Begründung der neuen Menschheit in der Stellvertretung Christi sind die wesentlichen Themen. Christus, als Gemeinde existierend, ist ebenso Herr wie Bruder in der Gemeinde. Kirche als geglaubte und sichtbare ist unverzichtbar für den christlichen Glauben.

Als Fazit ist nach M. festzustellen, daß für Bonhoeffer aufgrund der Offenbarung Gottes in Jesus Christus Glaube in dieser Welt und nicht an ihr vorbei Gestalt annimmt in der Gemeinschaft der Glaubenden, der Kirche, in Erwartung des kommenden Reiches Gottes „auf Erden".

Die hier anzuzeigende Arbeit M.s hat ihren besonderen Wert in der Überprüfung der bisherigen Interpretationsvorschläge zum Werk Bonhoeffers, die ebenso umfassend wie Bonhoeffers Werk selbst verarbeitet worden sind. Es bleibt zu hoffen, daß sich aufgrund dieser Überprüfung nun ein wenigstens grundlegender Konsens über die Kontiuität der Biographie und Theologie Bonhoeffers ergibt.

Nicht näher eingegangen ist M. darauf – wohl entsprechend seiner Intention, eine Grundlegung für die Darstellung der Sakramente bei Bonhoeffer zu erarbeiten –, ob Bonhoeffers Theologie als „politische Theologie" interpretiert werden kann, wie T. R. Peters vorgeschlagen hat. Wenn M. der Einschätzung des Weltverständnisses der „Nachfolge" Bonhoeffers durch Peters zustimmt, daß Bonhoeffer hier sehr wohl einen „Weltbezug" vertrete (27, 54), so liegt hier gegenüber der These des Rezensenten ein Mißverständnis vor, da diese nicht behauptet, es habe in Bonhoeffers „Nachfolge" einen sich im Kampf ausdrückenden Weltbezug nicht gegeben; doch ist dieser Weltbezug nicht „positiv" im Sinne eines konstruktiven Weltverhältnisses wie um 1932 und nach 1939 (wie Peters, Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers, München-Mainz 1976, bes. 90, selbst mit einem Zitat Pannenbergs konstatiert: „auch Gegensatz ist eine Weise des Bezogenseins", vgl. ThRv 73 (1977), 483–485). Für ein solches „positives" Weltverhältnis findet sich in Bonhoeffers „Nachfolge" ein Hinweis in der Aussage von der „Wendung um 360 Grad", d. h. daß der Glaubende nach einer Wendung zu Christus sich wieder der Welt zuwendet, aber nachfolgend.

Fragen lassen sich an M. richten hinsichtlich der Durchführung dieser Kapitel, ob nämlich die Aussagen des abschließenden Kapitels nicht besser in die beiden voraufgegangenen über Christus und die Kirche integriert worden wären, da nun Themen wieder aufgenommen werden, deren eingehende Behandlung schon zuvor in Angriff genommen war. Terminologisch ist anzumerken, daß M. zuweilen Begriffe verwendet, die Bonhoeffer in seiner geschichtlichen Situation abgelehnt hat (Metaphysik; Prinzip).

Hervorzuheben ist neben Einzelbeobachtungen und -ergebnissen (z. B. über das Axiom „extra ecclesiam nulla salus", 167, oder die Aufnahme des Grotiuszitats „etsi deus non daretur", 106) die ständige Einbeziehung katholischer Autoren zu Bonhoeffer wie darüber hinaus zur Sache, so daß die Arbeit (wie auch der separat publizierte Teil über die Sakramente) als Baustein einer ökumenischen Theologie anzusehen ist. Von Boehoeffer her könnte diese noch ein Stück weiter geführt werden für die Frage nach der natürlichen Gotteserkenntnis, deren Beantwortung in der katholischen Tradition so unproblematisch nicht ist (statt von dieser Tradition her einen wichtigen Dissens zu Bonhoeffer festzustellen, 90). Im Untertitel hätte vielleicht nicht von Gott gesprochen werden sollen, da die Arbeit sich auf Christus und die Kirche konzentriert, die zu Recht unter dem Oberthema „für andere da" zur Sprache kommen. Insgesamt ist M. für die Konsolidierung der Bonhoeffer-Forschung zu danken.

München Ernst Feil

Kern, Walter: **Disput um Jesus und um Kirche.** Aspekte – Reflexionen. – Innsbruck, Wien, München: Tyrolia 1980. 196 S., kart. DM 36.–

Mit der ihm eigenen, sympathischen Bescheidenheit stellt der Innsbrucker Fundamentaltheologe K. im Vorwort diese gesammelten Beiträge als (pure) Gelegenheitsarbeiten vor, die (zwar) „insgesamt ins weite Umfeld der Fundamentaltheologie" gehörten, darüber hinaus aber auch „Streifzüge in Bibelwissenschaft und Theologiegeschichte, für die der Verfasser keine Fachkompetenz beanspruchen kann", enthielten. Wie aber kann Fundamentaltheologie (was K., einer ihrer profiliertesten Vertreter in der Gegenwart, natürlich weiß) heute anders betrieben werden? Sie muß ja im Sinne von 1 Petr 3,15 „Rede und Antwort" stehen gemäß den Anfragen der Zeitgenossen. Wenn deren Bewußtseins- und Interessenhorizont aber „von Marxismus und Psychoanalyse, von Menschenrechten" sowie „Ideologiekritik" bis (bei den engagierten Gläubigen) zu Fragen wie der nach der „Sozialbindung des eigenen Glaubens und Ausschließlichkeits- oder Einschließlichkeitsanspruch der Kirche" reicht, dann muß man dankbar sein, für jeden dieser Fragenkomplexe kundige Vertreter der Fundamentaltheologie (vom Niveau K.s) zu haben, mag „Fachkompetenz" im eigentlichen Sinn auch nicht gegeben sein.

Es tut theologischen Beiträgen keinen Abbruch, wenn sie je für sich schon an anderer Stelle erschienen sind. Im Gegenteil, man spart sich die Mühe des „Zusammensuchens", erhält durch Auswahl und Anordnung der Aufsätze wie die Titelgebung des Sammelbandes auch so etwas wie einen Verstehensschlüssel. So erfährt dadurch auch der weniger „Fachkundige", daß Jesus und

Kirche die beiden Pole sind, von denen her bzw. auf die hin K.s Beiträge gelesen werden wollen. Die Besprechung wird aber (der Vf. möge den Anflug von Klage verzeihen) nicht leichter: Der Fachtheologe wird die Beiträge i. d. R. schon zur Kenntnis genommen haben, gerade wenn sie aus solch sachkundiger Feder stammen. Die anderen Leser müßten eigentlich hier für jeden Beitrag in größere Zusammenhänge eingeführt werden(die Beiträge wollen ja durchweg „Anreiz" sein, sich in intensiver Weise mit der jeweiligen „Sache" zu beschäftigen), wofür aber in einer Zeitschrift wie dieser nicht Platz ist. Gerade die reichlichen Anmerkungen und Literaturangaben des Vf.s zu seinen Aufsätzen wollen in dieser Hinsicht weiterhelfen.

So sei es erlaubt, einfach die Probleme anzuzeigen, um die es in den Beiträgen geht. Wer sich selbst mit den von Kern behandelten Komplexen beschäftigt, wird hier auf jeden Fall auf seine Kosten kommen, sei es im Sinne eines ersten Überblicks, sei es, wie gesagt, durch die Hinweise, wo und wie er weiterkommen kann.

Im ersten Beitrag geht es um „Marxistische und tiefenpsychologische Jesus-Deutungen", wo nicht nur bekanntere Autoren (wie Sigmund Freud oder Ernst Bloch), sondern auch weniger bekannte (wie Fernando Belo und René Girard) zu Wort kommen. Im zweiten findet man unter dem Titel „Von Jesu Praxis zur Christologie" einige Orientierungshilfen zu wichtigen Christusbüchern (Hans Küng, „Christ sein", Walter Kasper, „Jesus der Christus", Karl Rahner, „Grundkurs des Glaubens") zusammen. Dazu ist der dritte Beitrag, „Christologie ‚von innen' und die historische Jesusfrage", der ein Gespräch mit Eugen Biser sein will, eine wichtige Ergänzung. Wer zu dem Axiom „Außerhalb der Kirche kein Heil" sowohl geschichtliche und lehramtliche wie theologisch-systematische Gesichtspunkte in geraffter Form sucht, findet das im vierten Beitrag. „Mein Glaube – und die anderen", lautet der fünfte. Er ist vor allem für die pastorale Praxis von Gewicht. Über die Aktualität des Themas „Christentum und Menschenrechte" – Sechster Beitrag – braucht man kaum etwas zu sagen. Das dort Dargelegte scheint mir in ganz besonderer Weise weiterführend und diskussionswürdig zu sein. Die ungewöhnliche und ungewohnte Reflexion über das Thema „Kirche im Horizont der Ideologiekritik" rundet die Beiträge des Buches in gelungener Weise ab.

Das umfangreiche Personenregister ist nur ein kleiner, äußerer Hinweis auf die Belesenheit und die außerordentlich reichen Kenntnisse des Vf.s.

Marburg Harald Wagner

Kaufmann, Franz-Xaver: **Kirche begreifen.** Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums. – Freiburg, Basel, Wien: Herder (1979). 224 S., kart. DM 24.80

Der katholische Bielefelder Soziologe K. sucht seit Jahren das Gespräch mit der Theologie. In den 6 Kapiteln seiner Veröffentlichung macht er großenteils Beiträge gesammelt zugänglich, die aus unterschiedlichen Anlässen solcher Art bereits formuliert und verstreut auch publiziert waren. Nur die Kapitel 1 (Zur Einführung: Soziologie und Kirchenverständnis) und 2 (Schwierigkeiten des Kirchenbegriffs) sind eigens für den nunmehr veröffentlichten Bd geschrieben. Dem Autor und dem Verlag ist für die Sammelpublikation zu danken, weil sie erwarten läßt, daß manche Position K.s durch den breiteren Kontext verständlicher werden kann. Freilich treten auf diese Weise nicht nur die Probleme soziologischer Beiträge zum Verständnis von Kirche und zur Beurteilung kirchlichen Handelns im allgemeinen, sondern auch speziell die Probleme der Positionen K.s noch deutlicher hervor, zumal sich die Auswahl in der Sammelpublikation an der von K. seit Jahren kritisch verfolgten Frage nach der gesellschaftlichen Verfassung des Christentums orientiert.

K. will als Soziologe einen „Beitrag zum wirklichkeitsgerechten Selbstverständnis der katholischen Kirche" leisten (12). Dabei will er sich im wesentlichen auf die Aufhellung der unreflektierten Prämissen kirchlichen Handelns sowie auf Hinweise zu den unbeabsichtigten Nebenfolgen bestimmter Denk- und Handlungsmuster beschränken. Im 1. Kapitel legt er zunächst dar, daß Kirche für ihn begriffslos ist, weil „die Wissenschaft, welche sich mit Kirche befaßt, Kirche nicht unter dem Handlungsaspekt thematisiert" (13). Er macht dafür die mangelnde Differenziertheit des theologischen Redens vom geistlich-weltlichen Doppelcharakter der Kirche verantwortlich. Einem so undifferenzierten Kirchenbegriff vermögen nach K.s Meinung nur Menschen etwas abzugewinnen, die ganz in innerkirchlichen Bezügen leben. Als solche stellt er (anhand einer reichlich zugespitzten Analyse von deren Alltagswelt) die Bischöfe vor (15–22). Ihnen werden „heute in wachsendem Umfang Führungsaufgaben zugemutet, welche Folgen in einer Wirklichkeit zeitigen, die innerkirchlich nur partiell wahrgenommen werden kann". K. warnt in seinem einleitenden Kapitel schließlich davor, die Führung des Hl. Geistes als Entlastung „von der Verantwortung für die Konsequenzen des eigenen Handelns" einzusetzen (27).

Im 2. Kapitel stellt K. die Schwierigkeiten dar, die sich nach seiner Sicht dem Versuch entgegenstellen, Kirche als Soziologe auf einen eindeutigen Begriff zu bringen. Dabei verzichtet er bewußt darauf, dem sozialen Phänomen Kirche durchgängig von einem bestimmten theoretischen Ansatz her nachzugehen (31). Seine zentrale These, die er durch die verschiedenen Kapitel verfolgt, geht dahin, daß sich die soziale Organisation der abendländischen Kirchen im Laufe ihrer geschichtlichen Entwicklung verändert hat „und zwar vor allem in Richtung auf einen wachsenden Grad der formalen Organisation im Sinne der neueren Organisationstheorie" (32). Zur Erhärtung seiner These weist er zunächst auf die Interdependenzen zwischen genuin christlichen Strukturen und den jeweiligen säkularen gesellschaftlichen Organisationsformen hin, wobei er nachdrücklich die Schwierigkeiten einer adäquaten historischen Rekonstruktion hervorhebt, die aus dem kirchengeschichtlichen, d. h. aus dem auf die Legitimation der eigenen Identität in der Gegenwart bedachten Ansatz der meisten Forschungen zur Geschichte des Christentums kommen. Vor allem in der nachreformatorischen katholischen Tradition des Kirchenverständnisses, die für K. zwischen dem I. und II. Vatikanum ihren Höhepunkt erreicht hat, sieht er eine zunehmende Verunmöglichung adäquater Situationswahrnehmung. Die damit verbundene Sakralisierung von nur scheinbar unwandelbaren Organisationsformen habe das theologische Selbstverständnis von Kirche „organisationsblind" gemacht (43). In diesem Sinne besonders negative Elemente des kirchlichen Selbstverständnisses sieht K. in den Ansprüchen, einzig legitime Repräsentantin der christlichen Tradition und societas perfecta zu sein sowie in der amtskirchlichen, näherhin hierarchischen Prägung von Kirche. Negativbeispiele für eine der weiteren Tradierung des Christentums abträgliche Immobilität der Organisationsformen sind für ihn die Identifikation von Amt und Klerikerstand, das hierarchische Organisationsprinzip und der Zölibat (39). K. versucht die Entwicklung zu einer Sakralisierung kirchlicher Organisationsstrukturen in der Neuzeit aus der zunehmenden Demonopolisierung der katholischen Kirche hinsichtlich der Repräsentanz ‚letzter Wirklichkeit' zu erklären (49f). Der bevorstehende Zusammenbruch der „katholischen Subkultur" macht für K. die Frage nach einer der Kirche angemessenen Organisationsform erst möglich (51f). Eine stärkere Differenzierung zwischen der Repräsentanz des sakramentalen Charakters und der des organisatorischen Charakters von Kirche scheint ihm für die Zukunft angezeigt (53).

Im 3. Kapitel, das bereits in den Nr. 14–16 des 40. Jg. (1976) der Orientierung (Zürich) veröffentlicht war, sucht K. die Verarbeitung der neuzeitlichen Gesellschaftsentwicklung durch die christlichen Kirchen aus soziologischer Sicht zu beurteilen (54–81). Er verfolgt dabei zwei Thesen: 1. der soziologische Begriff der gesellschaftlichen Differenzierung ist für die Interpretation der Entwicklungsprozesse der Neuzeit heuristisch fruchtbarer als der Begriff der Säkularisierung; 2. die charakteristische Antwort beider Konfessionen auf die gesellschaftlichen Differenzierungsprozesse der Neuzeit besteht in der Selbstthematisierung des Christentums als „Kirche" (57). Zur Entwicklung der „evangelischen Säkularisierungsthese" und des „katholischen Triumphalismus", auch zum Entstehen des Gegenüber von Kirche und Gesellschaft sowie zu einigen spezifisch katholischen Abgrenzungsphänomenen bietet K. interessante Einzelperspektiven. Ähnliches gilt für seine Hinweise auf die zeitlichen Verschiebungen zwischen der katholischen und der evangelischen „Entdeckung" des Themas Kirche. S. 70f zeigt sich freilich, daß K. kaum ohne einen Unterton von Ideologieverdacht von theologischer Ekklesiologie handeln kann. S. 73 gerät ihm die Darstellung der apologetischen Epoche zu ungeschichtlich und S. 75f verkennt er das kirchenkritische Potential im evangelischen Raum. Von den drei alternativen gedanklichen Optionen, die K. am Ende des Kapitels idealtypisch für das künftige kirchliche Handeln skizziert, hat er die erste, die eigene konfessionelle Kultur nur bewahrende, und die zweite, den gesellschaftlichen Erwartungen nachgebende, durch die geschichtliche Analyse hinreichend disqualifiziert. Man vermißt freilich den Hinweis, daß auch die dritte, stark auf den kirchlichen Dienst an individueller Identitätsfindung abstellende Option an einem sehr problematischen Erbe der Aufklärung zu tragen hat, nämlich dem Individualismus der einzelnen und der Gruppen (76–81).

Das 4. Kapitel bezeichnet K. selbst als das für die Thematik des ganzen Bdes zentrale. Vorfassungen waren in den Zuger Nachrichten (6. 9. 1974) und in der Schweizer Rundschau (76. Jg., 1977, Heft 7) veröffentlicht. K. bietet in diesem Kapitel soziologische Überlegungen zur Zukunft des Christentums (82–110). Der terminologische Wechsel von „Kirche" zu „Christentum" geschieht nicht zufällig. K. sieht denn auch in der Fragestellung nach der Zukunft des Christentums drei Vorentscheidungen, die eine Wende gegenüber dem traditionellen katholischen Selbstbewußtsein bedeuten: 1. der Katholizismus erscheint nur mehr als partikuläres Moment des Christentums, 2. das historische Bewußtsein, daß die Zukunft anders sein könnte als Vergangenheit und Gegenwart,

relativiert die Gültigkeit der letzteren, 3. die Frage nach der Zukunft bringt Verunsicherung zum Ausdruck (84f). K. konzentriert sich bei der Beantwortung der Frage auf die sozialen Prozesse der Tradierung des Christentums. Für sie sind ihm vor allem die gesellschaftlichen Bedingungen wichtig, unter denen diejenigen leben, die das Christentum weiter tradieren wollen. Daraus greift er die gesellschaftlich verbreiteten Formen der Sozialisation der nachwachsenden Generation und ihre Wirkungen sowie die institutionalisierten Formen des Christentums heraus (86). Zunächst versucht K. an historischen Beispielen zu zeigen, daß die Geschichte des Christentums „ein Prozeß der Auseinandersetzung der jeweiligen Träger christlicher Tradition mit ihrer kulturellen, politischen und wirtschaftlichen Umwelt" ist als auch „ein Prozeß der Auseinandersetzung zwischen den verschiedenen Trägern christlicher Tradition" (88). Für die Zukunftschancen der weiteren Tradierung des Christentums beurteilt K. die „bikonfessionelle Organisation des Christentums gerade im Zusammenhang mit den gleichzeitig wirksamen ökumenischen Bestrebungen" als vergleichsweise günstige Konstellation. Dabei geht er davon aus, daß der deutsche Katholizismus als spezifische Teilkultur „unwiderruflich in Auflösung begriffen" ist und daß das künftige Christentum in organisatorischer und institutioneller Hinsicht stärker von der katholischen Tradition, im Welt- und Lebensverständnis stärker von der protestantischen Tradition geprägt sein wird (89f). Die Auflösung des deutschen Katholizismus sieht K. im Fehlen der offensiven Auseinandersetzung mit Aufklärung und Moderne, in der Verengung des kirchlich oder katholisch Zurechenbaren in Kultur und Gesellschaft auf das spezifisch Religiöse und in den Kontroversen über alles im katholischen Bereich anders als im evangelischen Geregelte begründet (93f). K. stellt sich auch der Frage, ob heute nicht eine Krise der Religion schlechthin gegeben sei. Trotz eines Vorbehalts hinsichtlich der Dauerhaftigkeit der Lösung des Bestandsproblems der modernen Gesellschaft von einer „anonymen Sinnwelt" her, konstatiert er pauschal, daß Religion ihre bisherigen gesellschaftlichen Funktionen der Integration, Kompensation und Innovation kaum mehr wahrnehmen könne (98f). Die Verkirchlichung des Christentums ist für ihn hauptsächlich Wirkung des Verlustes der gesellschaftlichen Funktionen von Religion (100–103). Als wesentliche Konsequenz stellt er das Angewiesensein der kirchlichen Organisation auf die Mitwirkung sozialer Kräfte heraus, wenn das für den Fortbestand des Christentums entscheidende Problem der religiösen Sozialisation in einer immer differenzierter und komplexer werdenden Gesellschaft gelöst werden soll (106f). K. greift in diesem Zusammenhang die Mahnung des evangelischen Theologen Trutz Rendtorff an die Kirche auf, bescheidener von sich zu denken und ein Stück Selbstverleugnung auf sich zu nehmen (107).

Das 5. Kapitel (111–146) deckt sich fast ganz mit dem Beitrag, den K. schon in dem Sammelband L. Bertsch - F. Schlösser (Hrsg.), Kirchliche und nichtkirchliche Religiosität (Quaestiones disputatae Bd 81), Freiburg-Basel-Wien 1978 veröffentlicht hatte und der vom Rez. schon in ThRv. Jg. 76 (1980) Nr. 2, Sp. 147f, eingehend besprochen wurde. Die damals registrierten Mißverständnisse eines Arbeitspapiers des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, die bedauerlichen Verwechslungen zwischen „Amtskirche" und Bürokratie, und nicht zuletzt die theologisch wie soziologisch nicht näher qualifizierte Zukunftsvision einer „hohen Vielfalt christlicher Identifizierungsangebote" werden unverändert wiederholt. Was K. im 5. Kapitel aus Anlaß der Beschäftigung mit nichtkirchlicher Religiosität oder (wie er lieber sagt) nichtkirchlichem Christsein an Institutionskritik und Zukunftsperspektiven entwickelt, wird im 6. Kapitel auf das allgemeinere Thema der gesellschaftlichen Bedingungen der Glaubensvermittlung hin generalisiert (147–187). Dieses Kapitel war ursprünglich als Referat für einen Kongreß der Arbeitsgemeinschaft katholischer Katechetikdozenten in Augsburg (1978) formuliert. K. geht vom sozialwissenschaftlichen Begriff der Sozialisation aus. Er versteht darunter „soziale Prozesse, in denen kulturelle Inhalte motivträchtig an Personen vermittelt werden". Der Begriff der religiösen Sozialisation kann so als sozialwissenschaftlicher Parallelbegriff zum theologischen Begriff der Glaubensvermittlung (in der Doppelbedeutung von fides quae und fides qua creditur) angesehen werden. K. weist aber auf die Aporien des Begriffs der religiösen Sozialisation etwa im Verständnis Luckmanns oder Luhmanns hin und sieht diese vor allem in der ausschließlichen Subjektbezogenheit des ihm zugrundeliegenden Religionsverständnisses sowie im Auseinandertreten zwischen der gesellschaftsintegrierenden und personintegrierenden Bedeutung des funktional verstandenen Religiösen (148–153). Diesen Aporien stellt K. die „Aporien des katholischen Verständnisses von Glaubensvermittlung" gegenüber, die er vor allem im Übergewicht der fides quae sowie in der Nichtbeachtung der gesellschaftlichen Bedingtheiten von Vermittlungsprozessen sieht (154f). Ansätze zu einer Vermittlung der inkongruenten Perspektiven sieht K. in den von der modernen Religionssoziologie analysierten Defiziten der personalen und gesellschaftlichen Identitätsfindung und in der Überlegung, inwieweit das Christentum als wesentliches Element der bisherigen Kultur geeignet ist, als Vorgabe für personale Identität zu fungieren und gesellschaftlich wirksam zu werden (156–159) Er wendet sich dann ausdrücklich der Frage zu, welche Entwicklungen der Moderne als Sozialisationsbedingungen für die motivkräftige Weitergabe des Christentums bedeutsam sind. Er nennt die mit dem Wirtschaftswachstum verbundene technische und organisatorische Dynamik, die zur Komplexität und Wandelbarkeit des Lebens geführt hat, das Auseinandertreten der einzelnen Systemperspektiven und der lebensweltlichen Perspektiven, die Einschränkung der Geltung von Normen auf die einzelnen Systemzusammenhänge, schließlich die damit zusammenhängende Änderung des Identitätsbegriffs („Fähigkeit, einen Ausgleich zwischen den sozialen Erwartungen Dritter und den eigenen Motiven und Bedürfnissen in der Weise herzustellen, daß soziale Interaktion unter den Bedingungen normativer Rollenerwartung problemlos ermöglicht wird"). Diese Entwicklungen führen zu einer steigenden Bedeutung der Bezugspersonen für die Vermittlung von Kulturwerten. Sie zeigen andererseits, daß die Ökonomisierung der Gesellschaft ohne traditionelle und politische Gegenstabilisierungen zu ihrer Entmoralisierung führt (159–168). K. nennt zunächst zwei aus der Vergangenheit bekannte Tradierungsformen des Christentums: die kulturell-soziale und die pädagogische. Er sucht zu zeigen, daß infolge der Erschwerung der Glaubensvermittlung durch die Moderne der zweiten eine wachsende Bedeutung gegenüber der ersten zukommt. Wegen der Schrumpfung des gesellschaftlichen Bestands an religiöser Tradition wird aber zunehmend auch die missionarische Tradierungsform neu aktuell. Sie hat nach K. ihre beste Chance dort, wo sie für die Lebenswelt des einzelnen Spannungen lösen, Konflikte bewältigen oder neue innere Erfahrungen vermitteln kann (168–173). K. zieht schließlich einige kirchenbezogene Konsequenzen. Die eigentliche Gefahr für das kirchliche Leben ist in seiner Sicht die einer Reduktion des Christlichen auf das explizit Kirchliche und des Kirchlichen auf das von der Amtskirche Repräsentierte. Die kirchliche Organisation muß nach K. heute unterschiedlichen Anforderungen gleichzeitig gerecht werden. Er skizziert Ansätze zu einer differenzierten Präsenz des Christlichen auf allen Ebenen der gesellschaftlichen Wirklichkeit: Auf der kulturellen Ebene sieht er den Schwerpunkt in der Kritik fundamentaler gesellschaftlicher Selbstdeutungen und in exemplarischen Beiträgen von Christen zur Bewältigung von Problemen der Gegenwartsgesellschaft. Auf der institutionellen Ebene postuliert er vor allem das gemeinsame Repräsentieren des Christentums als d e r Religion durch die christlichen Kirchen. Auf der organisatorischen Ebene sieht K. die „Großkirchen" einerseits als unverzichtbare Bedingung dafür, daß sich das Christentum auf der gesamtgesellschaftlichen Ebene Gehör verschaffen kann. Andererseits bezeichnet er den im katholischen Amtsverständnis gegebenen „Mischtyp von hierokratischer und bürokratischer Herrschaft" als besonderes Ärgernis für das moderne Freiheitsethos, weshalb er für eine „Verstärkung der Differenz von Weihe und Amtshierarchie" eintritt. Einen besonderen Engpaß der gegenwärtigen Tradierungschancen des Christentums stellt K. für die interaktive Ebene fest. K. hält die Entstehung neuer sozialer Ausdrucksformen christlichen Lebens unter den spezifischen Bedingungen der Modernität für unwahrscheinlich. Die gegenwärtige Organisationsform ist nach seiner Ansicht für die Selektion charismatischer Organisationsrepräsentanten nicht förderlich. Der allein fruchtbare Weg soll heute darin bestehen, exemplarische Glaubenserfahrungen zu vermitteln und die mystischen und asketischen Komponenten des Christentums zu pflegen (174–187). In einigen Schlußbemerkungen stellt K. nochmals die Vermittlung von „Großkirche" und „Gemeinde", von kultureller und personaler Ebene des Christlichen als d i e Aufgabe einer Tradierung des Christentums heraus (188–193).

K.s Analysen und Thesen machen auf wichtige Aspekte des Selbstvollzugs von Kirche in der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation aufmerksam. In dem immer wieder hervorgehobenen Gedanken, daß sich Inhalt und soziale Form, Kirche als geistliche Institution und als gesellschaftliche Größe in dieser Geschichte zwar unterscheiden, nicht aber voneinander trennen lassen, wird man K. nur zustimmen können. Insofern sind seine manchmal pointierten Aussagen sowohl für die Kritik einer esoterischen „Gemeindetheologie" wie für die Kritik mancher Ansätze einer „politischen Theologie" bedeutsam. Auch K.s Warnungen vor einer unkritischen Adaptierung religionssoziologischer Theorien verdienen in der Theologie und Pastoral Beachtung. Trotzdem müssen an K. kritische Rückfragen formuliert werden: Die erste betrifft die Methode.

K. macht an mehreren Stellen deutlich, daß er für die von ihm behandelten Themen der empirischen Sozialforschung in der Form von Repräsentativbefragungen (von ihm „Massenstatistik" genannt, z. B. 156) wenig Erkenntniswert zuspricht. Auf der anderen Seite folgt er aber in den Analysen auch nicht einer bestimmten soziologischen Theorie. Er bekennt sich ausdrücklich zu einem Eklektizismus aus verschiedenen Theorieansätzen (31f u. Anm. 1). Von daher stellt sich die Frage, woraus K. die Legitimation zu seinen sehr eindeutigen und in sich durchaus systematischen analytischen Urteilen über Geschichte und Gegenwart gewinnt. Vieles deutet darauf hin, daß manche seiner Thesen letztlich von einem innerkirchlich parteinehmenden Interesse geleitet sind. Damit freilich verlieren sie zumindest zu einem gewissen Teil ihr Gewicht für das interdisziplinäre Gespräch von Soziologie und Theologie.

Die zweite Frage betrifft K.s Verständnis von Christentum und Kirche. So sehr er selbst vor der unkritischen Adaptierung soziologischer Denkstrukturen durch die Theologie warnt, so wenig scheint er doch insgesamt der naheliegenden Versuchung entgangen zu sein, Glaube und Kirche um ihrer gesellschaftlichen Relevanz willen in eine weniger konkrete Christentümlichkeit zu verallgemeinern. Von Ansätzen des Kulturprotestantismus der Aufklärungszeit trennt ihn dann gelegentlich nicht so sehr eine theologische Position als vielmehr die soziale Option gegen dessen Bürgerlichkeit. Damit hängt es wohl auch zusammen, daß K. im Blick auf Kirche Institution oft nur als Organisation versteht, gelegentlich auch mit Bürokratie verwechselt und damit doch eigentlich hinter dem heutigen Stand der soziologischen Diskussion des Institutionsbegriffs zurückbleibt. K. vermittelt viele Anstöße und auch manche wichtigen Kriterien für die Reflexion zentraler Elemente kirchlichen Handelns. Ein Versuch, Kirche als Soziologe zu begreifen, müßte sich im eigenen Theorieansatz deutlicher profilieren und auch den menschlichen und sozialen Objektivationen des Selbstverständnisses von Glaube und Kirche in einer weniger selektiven Weise nachgehen.

Augsburg Karl Forster

Lange, Josef: **Ehe- und Familienpastoral heute.** Situationsanalyse – Impulse – Konzepte. – Wien, Freiburg, Basel: Herder (1977). 298 S. kart. DM 36.80

L.s „Ehe- und Familienpastoral heute" ist der großangelegte, in diesem Umfang erstmalige Versuch, aus soziologischen, sozialpsychologischen, religionssoziologischen und theologischen Überlegungen heraus ein kairologisches Bild gegenwärtiger Heilssorge an Ehe und Familie zu entwerfen.

Die soziologische und sozialpsychologische Betrachtung des ersten Buchteiles (13–74) definiert nach F. Neidhardt Ehe als „die Paarung der Geschlechter zwischen einem bestimmten Mann und einer bestimmten Frau in einer relativ dauerhaften Paargemeinschaft mit dem Vorsatz, die von der Frau geborenen Kinder als die eigenen zu legitimieren", und Familie als „eine Gruppe, in der ein Ehepaar mit seinen direkten Nachkommen, also den eigenen Kindern, zusammenlebt" (S. 14f). Eine Fülle von statistischem Material informiert gründlich über die gegenwärtige Situation von Ehe und Familie: gesellschaftliche Stellung, soziologische Kennzeichen, innerfamiliale Beziehungen, Funktionen, Gegenwartsprobleme, Zukunftsaussichten. Dabei werden die Erwartungen junger Leute an Ehe und Familie, Bedingungen der Partnerwahl, Heiratsquoten, Familienzyklen, Rollen- und Autoritätsstrukturen u. a. m. zur Sprache gebracht.

Die Sammlung religionssoziologischer Daten im zweiten Teil des Buches (75–159) bringt eine imponierende Vielfalt von Aussagen über Einstellungen katholischer Ehen und Familien (meist aus Österreich) zu Fragen des Glaubenswissens und der Glaubenspraxis: zu Sakramentenempfang, religiöser Praxis zu Hause, Zustimmung zu Glaubensaussagen und Problemen der Ehe- und Sexualmoral, Verhältnis zu Gemeindeleben und Kirche insgesamt.

Ein dritter Teil stellt die theologische Sicht von Ehe und Familie in Vergangenheit und Gegenwart dar (161–207). Der Vf. unterscheidet eine Entwicklung bis hin zu der Enzyklika „Casti connubii" (1930) und Neuansätze in den vergangenen drei Jahrzehnten. Die Sicht von Ehe und Familie bis in die Mitte unseres Jh.s ist durch eine Dominanz des Kirchenrechtes, eine objektivistische Theologie sowie sozio-kulturelle Bedingungen wie strenge sexuelle Regeln, Forderung nach Kinderreichtum, spezifische Rollenerwartungen u. a. m. gekennzeichnet. Neuansätze in jüngerer Zeit erbrachten insbesondere die exegetische Forschung und die infolge einer neuen Sakramententheologie sich durchsetzende ekklesiologische Sicht von Ehe sowie die kirchenamtlichen Aussagen seit dem II. Vatikanum. Einen Rückschritt in der Entwicklung konstatiert der Vf. in den Aussagen von „Humanae vitae" zur Empfängnisregelung, da hier in Rückgriff auf „Casti Connubii" biologische Gesetze zum Maßstab des geschlechtlichen Lebens nach dem Willen Gottes gemacht würden.

Der vierte Teil des Werkes – über die gegenwärtige Familienpastoral – (209–280) breitet zunächst ausführlich die Situation heutiger Heilssorge an Ehe und Familie aus. Unter dem Stichwort „Pathologie" weist L. auf mangelhafte Konzeption und unzureichende Dispositionen bei den Trägern und in den Vollzugsformen der Ehe- und Familienpastoral hin.

Ein letzter Abschnitt „Pastoraltheologische Impulse für ein kairologisches Gesamtkonzept" (253–280) benennt Zielsetzungen kirchlichen Mühens um Ehe und Familie (253ff):

- nicht vordergründiges Bemühen um „religiös-kirchliche Praxis" im herkömmlichen Sinn, sondern Engagement dafür, „daß die eheliche Partnerschaft als solche immer neu glaubend, hoffend und liebend gelebt wird"
- „Befreiung von Ehe und Familie zu ihren ureigensten Werten: Ehe als ein entscheidender Vollzug menschlicher Existenz, in dem sich als Repräsentation Christi und der Kirche Erlösung und Heil ereignen kann"
- Befähigung zu einem Leben als mündiger Christ in Ehe und Familie
- Ernstnehmen von Ehe und Familie als „Subjekt der Pastoral im Hinblick auf die je eigene Familie und „für suchende, verunsicherte, überforderte und belastete Familien und für vereinzelte Menschen".

Aus diesen Zielsetzungen werden Leitlinien und konkrete Aufgabenfelder und Formen der Ehe- und Familienpastoral abgeleitet.

Der Titel des Buches und mehr noch der Untertitel „Situationsanalyse – Impulse – Konzepte" läßt eine intensive Beachtung dessen erwarten, wofür der Vf. in diesem verhältnismäßig umfangreichen Werk schließlich 28 Seiten reserviert: Anregungen für die Pastoral an und in Ehe und Familie. Für die auf so geringem Raum in 36 Kurzkapiteln angesprochenen Einzelprobleme kann verständlicherweise keine tiefergehende Behandlung erwartet werden. So bleibt dieser letzte Abschnitt des Buches nicht mehr als eine Skizzierung bereits andernorts vorgetragener Ideen und Vorschläge. Wer sich also konkrete Vorschläge für die Ehe- und Familienpastoral erhofft, wird enttäuscht sein.

Wer dagegen breit angelegtes soziologisches und religionssoziologsiches Hintergrundwissen für die Heilssorge an Ehe und Familie sucht, wird gegenwärtig kaum ein besseres Werk finden. Wer das Buch unter diesem Blickwinkel in die Hand nimmt, wird es sowohl für die Praxis wie für das Studium gewinnbringend lesen: Die reichhaltige Materialsammlung bietet dem Seelsorger vielfältige Verstehenshilfen. Der wissenschaftliche Apparat mit seinen ausführlichen Anmerkungen und der sehr guten Literaturliste bilden für weiterführende Studien die besten Voraussetzungen.

Mainz Heribert Gauly

Bühlmann, Walbert: **Missionsprozeß in Addis Abeba.** Ein Bericht von morgen aus den Archiven von heute. – Frankfurt am Main: Knecht 1977. 159 S. geb. DM 19.80

Der Schweizer Missiologe Walbert Bühlmann OFMCap (geb. 1916), Generalsekretär der römischen Missionszentrale seines Ordens (seit 1971), ehemaliger Missionar in Tansania (1950–1953) und Prof. der Missiologie der Universität Fribourg (1954–1970), gehört zu den z. Z. rührigsten sowie meist übersetzten und (bes. wegen seines Hauptwerkes „Wo der Glaube lebt" – ursprünglicher Titel „Es kommt die dritte Kirche" – 1974 und dessen ungekürzter italienischer Fassung „La terza Chiesa alle porte") diskutierten Autoren der katholischen Missionswissenschaft.

In dem nun anzuzeigenden Band wartet B. mit einer originellen, für die Missionswissenschaft neuen literarischen Gattung auf, die bereits in Titel und Untertitel deutlich wird. In einem nach Pfingsten 1980 zeitlich auf drei Jahre vorkatapultierten Feature wird ein fingierter Prozeß inszeniert, der dramatisch die Evangelisationsgeschichte Afrikas mit Licht- und Schattenwirkung, einheimischen Kulissen und exotischem Bühnendekor aufrollt und lebendig werden läßt. In heftiger Anklage und temperamentvoller, jedoch sachlicher Verteidigung kommen zahlreiche Autoren, Politiker und Vertreter verschiedener Kirchen, Afrikaner sowie Nichtafrikaner zu Wort. Ihre Aussagen wurden nach streng wissenschaftlichen Kriterien teils aus ihren Schriften eruiert, teils ad hoc verfaßten Texten entnommen und mit Meisterhand zu einer spannenden Synthese verarbeitet. Anmerkungen und ein Literaturverzeichnis ermöglichen die wissenschaftliche Vertiefung und Weiterführung der Problematik der Evangelisierung Afrikas.

Die von B. getroffene Auswahl der zu Wort gekommenen Autoren kann als sehr geschickt betrachtet werden, wenn auch andere Fachleute hier und da lieber andere Stimmen – und noch andere Themen – gehört hätten. Wer könnte hier schon Vollständigkeit anstreben und es allen recht machen wollen? In der vorgelegten Form kann der Band sogar eine gute Grundlage für missionswissenschaftliche Seminarübungen und die dazu gehörigen Diskussionen und Ergänzungen bilden, auch – mutatis mutandis – für andere Regionen als Muster dienen.

Die Veröffentlichung zeugt aufs neue von der außergewöhnlichen Belesenheit und profunden Sachkenntnis des gelehrten Vf.s, der mit engagiertem Pathos der Überfülle seiner Gedanken, Erfahrungen und Erkenntnisse eine weite Kreise ansprechende literarische Form zu verleihen vermag.

Als Buchtitel wäre „Prozeß der Mission" eindeutig. Manche Leser würden ihn nicht mehr unwillkürlich mit dem (nunmehr auch in die Theologie Eingang findenden) Whitehead'schen „process"-Begriff (der auch für die Missionstheorie fruchtbar gemacht werden könnte) in Verbindung bringen. So lautet denn auch der Titel der amerikanischen Übersetzung treffend: The Missions on Trial – Die Missionen vor Gericht.

Münster Werner Promper

Habilitationen im akademischen Jahr 1980/81

Mainz:

Dr. theol. Harald Schweizer, Mainz, Umhabilitation am 4. 6. 1981 für das Fach Altes Testament. Thema der öffentlichen Vorlesung: „Abrahams Verhandlung mit Jahwe (Gen 18.23–33)" (Habilitationsausschuß des Fachbereichs).

Dr. phil. K. A. Wohlfahrt, Mainz, am 4. 6. 1981 für das Fach Sozialethik: „Leistung und Ethos. Überlegungen zu Entstehung und Kritik der industriellen Gesellschaft" (Rock, Roos).

München:

Karl Hausberger, Regensburg, am 5. 2. 1981 für das Fach Kirchengeschichte: „Staat und Kirche nach der Säkularisation. Zur Bayer. Konkordatspolitik im frühen 19. Jahrhundert" (Schwaiger, Hubensteiner).

Arnold Stötzel, Paderborn, am 18. 2. 1981 für das Fach Kirchengeschichte: „Die humanisierende Wirkung des Christentums nach den Schriften und Homilien des Joh. Chrysostomus" (Stockmeier, Gründel).

Münster:

Dr. theol. Frank-Lothar Hossfeld, Trier, am 17. 7. 1981 für das Fach Exegese des Alten Testaments: „Der Dekalog. Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen" (Zenger, Weimar).

Paderborn:

Dr. Filipe J. Couto, am 6. 7. 1981 „Kirchliche Sozialethik internationaler Beziehungen im Rahmen einer politisch-ökonomischen Analyse. Dargestellt am Verhältnis der Kirche zu Staatsabsolutismus, Frühbürgerlicher Revolution und Handelskolonialismus" (Dreier, Klönne, Eicher).

Regensburg:

Dr. Johann Schindler, Regensburg, am 19. 12. 1980 für das Fach Philosophisch-theologische Propädeutik: „Gott – Möglichkeit und Ermöglichung des Menschen. Metaphysik und Kritik im Neukantianismus" (Schmucker, Schurr).

Tübingen:

Dr. theol. Günter Virt, Wien, am 15. 6. 1981 für das Fach Theologische Ethik: „Epikie. Eine historisch-systematische Untersuchung zu Aristoteles, Thomas von Aquin und F. Suarez" (Auer, Oeing-Hanhoff).

Dr. theol. Arno Schilson, Limburg, am 3. 7. 1981 für das Fach Dogmatik und Dogmengeschichte: „Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels" (Kasper, Auer).

Würzburg:

Dr. theol. Heribert Smolinsky, Trier, am 20. 7. 1981 für das Fach Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit: „Augustin von Alveldt und Hieronymus Emser. Eine Untersuchung zur Kontroverstheologie der frühen Reformationszeit im Herzogtum Sachsen" (Ganzer, Wittstadt).

Dr. theol. Ottmar Fuchs, Bamberg, am 27. 7. 1981 für das Fach Pastoraltheologie „Die Klage. Eine bibel- und praktisch-theologische Besinnung auf das Gebiet der Klage am Beispiel des Psalms 22. Strukturen und Motive der Klage Israels" (Zerfaß, Schreiner).

Graz:

Dr. theol. Hans Paarhammer, Salzburg, am 27. 7. 1981 für das Fach Kirchenrecht, Kirchengeschichte: „‚Kollegiatstift Seekirchen'. Eine Institution bischöflichen Rechts im Dienste der Gemeindeseelsorge" (Schwendenwein, Amon).

Innsbruck:

Dr. phil. fac. theol. Gerhard Leibold, am 20. 10. 1980 für das Fach Christliche Philosophie: „Wilhelm von Ockhams Kommentar zum zweiten Buch der aristotelischen Physik. Kritische Ausgabe und Studien" (Coreth, Richter).

Dr. theol. Lothar Lies SJ, am 12. 6. 1981 für das Fach Dogmatik einschließlich Dogmengeschichte und ökumenische Theologie: „Origenes' Eucharistielehre zwischen Historie und Dogma. Geschichte ihrer Auslegung seit der Reformation. Ein Beitrag zur ökumenischen Hermeneutik von Eucharistieaussagen der Kirchenväter" (Schwager, Darlap).

Wien:

Dr. theol. Andreas Laun OSFS, am 21. 5. 1981 für das Fach Moraltheologie: „Der Liebesbegriff des heiligen Franz von Sales und sein Verständnis der zwischenmenschlichen Beziehungen" (Hörmann, Weiler).

Dr. theol. Walter Kirchschläger, Wien, am 23. 7. 1981 für das Fach Neutestamentliche Bibelwissenschaft: „Jesu exorzistisches Wirken aus der Sicht des Lukas. Ein Beitrag zur lukanischen Redaktion" (Kremer, Kornfeld).

Fribourg:

Dr. theol. Bruno Buerki, am 11. 6. 1981 für das Fach Liturgie: „Cène du Seigneur – eucharistie de l'Église. Le cheminement de la Sainte Cène des Églises réformées romandes et françaises, dupuis le 17ème siècle, d'après les textes liturgiques" (Baumgartner, Schönborn).

Doktor-Dissertationen im akademischen Jahr 1980/81

Freiburg i. Br.:

Maria Meesters, Freiburg: „Zur Bedeutung des Faktors Zeit im Rahmen einer Theologischen Ethik" (Stoeckle, Deissler).

Wolfgang Schneider, Freiburg: „Ästhetische Ontologie. Schellings Weg des Denkens zur Identitätsphilosophie" (Hemmerle, Welte, Casper).

Franziskus Eisenbach, Mainz: „Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils" (Lehmann, Büsse).

Nikolaus Schwerdfeger, Hildesheim: „Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theologie der ‚anonymen Christen'" (Lehmann, Riedlinger).

Klaus von Zedwitz, Freiburg: „Die Auferstehung Jesu in der christologischen Interpretation von Apg 2,24–31 und 13,32–37. Eine motiv-, form- und traditionsgeschichtliche Untersuchung" (Pesch, Zeller).

Mainz:

Dr. phil. Paul Maiberger, Mainz: „Das Manna. Eine literarische, etymologische und naturkundliche Untersuchung" (Schneider, Haag).

München:

Josip Baloban, Zagreb: „Kirche in Nord-Kroatien: Analyse der gegenwärtigen pastoralen Situation in der Erzdiözese Zagreb unter besonderer Berücksichtigung der distanzierten Kirchlichkeit" (Schilling, Feifel).

Gerhard Mertens, Köln: „Ethik und Geschichte. Strukturbestimmungen des Sittlichen im Systemansatz der theologischen Ethik Werner Schöllgens" (Korff, Gründel).

Jafet Mencia-Gonzalez, Salamanca: „Das Göttliche als Begriff und als Wirklichkeit. Begrifflichkeit und Bewährung beim theologischen Ansatz Wolfhart Pannenbergs" (Fries, Döring).

Manfred Hauke, Paderborn: „Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung" (Scheffczyk, Finkenzeller).

Münster:

Manuel Chico Cano CP: „Der Prozeß Jesu. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 23,1–25" (Kertelge, Thüsing).

Dr. Soz. Wiss. Helmut Geller, Münster: „Einstellungen zur ‚Beichte' bei konfessionsverschiedenen Ehepartnern und deren Auswirkungen auf das Zusammenleben in der Familie" (Lengsfeld, Exeler).

Gert Schneider, Paderborn: „Die Selbstorganisation religiöser Bedürfnisse im Prozeß der Gemeindebildung" (Steinkamp, Exeler).

Bernhard Bartsch, Würzburg: „Wandlungen in der Aufgabenstellung und Gestaltung eines Noviziates. Eine pastoraltheologische Untersuchung der Klerikernoviziate St. Augustin und St. Gabriel von 1945 bis 1977" (Exeler, Emeis).

Dr. phil. Helmuth Rolfes, Osnabrück: „Jesus und das Proletariat. Die Jesustradition der Arbeiterbewegung und des Marxismus und ihre Funktion für die Bestimmung des Subjektes der Emanzipation" (Metz, Vorgrimler).

Alois Walter Schifferle, Solothurn: „Marcel Lefebvre. Zur Problematik des Traditionsverständnisses in der Kirche der Gegenwart" (Vorgrimler, Lengeling).

Maria-Regina Bottermann, Münster: „Die Beteiligung des Kindes an der Liturgie von den Anfängen der Kirche bis heute. Eine liturgiehistorische Untersuchung" (Lengeling, Kötting).

Paul Deselaers, Münster: „Das Buch Tobis. Studien zu seiner Entstehung, Komposition und Theologie" (Zenger, Weimar).

Hans-Gerhard Albers, Münster: „Das Exodusthema im neutestamentlichen Bibelunterricht – eine Untersuchung des Themas in der deutschsprachigen katholischen katechetischen Literatur seit Anfang des 19. Jahrhunderts" (Exeler, Zenger).

Michael Sievernich SJ: „Schuld und Sünde. Theologisch-praktische Untersuchung zur Hamartologie im theologischen Denken der Gegenwart und in neueren Glaubensbüchern (Exeler, Vorgrimmler).

Paderborn:

Karl-Friedrich Reith: „Mikrologie. Reflexionen zu einer kritischen Theologie" (Schelling, Eicher).

Regensburg:

Dr. phil. Karl-Heinz Tillmann, Regensburg: „Die Lehre vom Bösen in gesamt-systematischen Entwürfen deutscher katholischer Theologen im 19. Jahrhundert: Johann Baptist Hirscher, Franz Anton Staudenmaier, Anton Berlage" (Auer, Rief).

Stefan Hirschlehner, St. Pölten: „Modi der Parusie des Absoluten. Bestimmungen einer Hermeneutik der Theologie G. W. F. Hegels" (Krenn, Petri).

Trier:

Anselm Rosenthal OSB: „Martyrologium und Festkalender der Bursfelder Kongregation. Von den Anfängen der Kongregation (1446) bis zum nachtridentinischen Martyrologium Romanum (1584)".

Czeslaw Sajdak, Poznań: „Der böhmische Liturgiker Anton Adalbert Hnogek (1799–1866) und seine Reformvorschläge zur Eucharistiefeier".

Heinz Lillig, Trier: „Identität durch Interaktion. Wege zur Identitätsfindung in der Religionspädagogik".

Tübingen:

Karl Brechenmacher, Rottenburg: „Joseph Beck (1803–1883). Leben und Werk" (Reinhardt, Puza).

Edward G. Farrugia SJ: „Aussage und Zusage zur Indirektheit der Methode Karl Rahners, veranschaulicht an seiner Christologie mit einer Konzentration auf den ‚Grundkurs des Glaubens'" (Kasper, Seckler).

Würzburg:

Franz Trautmann, Würzburg: „Das Weihnachtsfest als religionspädagogisches Problem. Analyse didaktischer Grundschulmaterialien und Aufarbeitung fachwissenschaftlicher Inhalte (1967–1980)" (Neuenzeit, Wittstadt).

Josef Urban, Bamberg: „Die Bamberger Kirche in Auseinandersetzung mit dem Ersten Vatikanischen Konzil" (Wittstadt, Ganzer).

Ludwig Remling, Münster: „Bruderschaften in Franken. Kirchen- und sozialgeschichtliche Untersuchungen zum spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Bruderschaftswesen" (Wittstadt, Weigand, Schreiner).

Heribert Niederschlag SAC: „Der Beitrag der Life- und Work-Bewegung zur Begründung christlicher Weltverantwortung" (Teichtweier, Scheele).

Graz:

Karl Prenner, Graz-Seckau: Der Sonnenheld Samson. Strukturanalytische und motivgeschichtliche Untersuchungen zum Buch der Richter, Kapitel 13–16 nach der logotechnischen Methode durchgeführt" (Schedl, Marböck).

Willibald Rodler, Graz-Seckau: „Die Notwendigkeit von pastoralen Strukturen (Dekanat, Pfarrverband) zwischen Diözese und Pfarren" (Gastgeber, Schwendenwein).

Anton Albrechter, Graz-Seckau: „Die Visitation und Inquisition von 1528 in der Steiermark. Edition der Texte und Darstellung der Aussagen über die kirchlichen Zustände" (Amon, Liebmann).

Innsbruck:

Alois Riedelsperger SJ: „Zur Ethik des alternativen Lebensstils – Eine moraltheologische Untersuchung anhand von österreichischen Initiativgruppen" (Rotter, Morel).

Joh. Baptist Banawiratma SJ: „Der Heilige Geist in der Theologie von Heribert Mühlen. Versuch einer Darstellung und Würdigung" (Vass, Stenger).

Karl Blumauer: „Kriterien wahren und falschen Glaubens. Eine Untersuchung zur paulinischen Argumentation" (Kehl, Stock).

Dr. phil. Anthony Banzi, Morogoro: „Magie als Lebensform – Sprachkritische und kulturphilosophische Untersuchung des Magiebegriffs im Anschluß an Winch's Interpretation von Wittgensteins Bemerkungen über Frazers ‚The Golden Bough'" (Richter, Satura).

Josef Beda Glaus, St. Gallen: „Der Klagepsalm des einzelnen in seiner Entstehungsgeschichte und in seiner christlichen Aktualisation" (Meyer, Kehl).

Dr. phil. Florian Uhl: „Begründung, Kritik und Lebenspraxis. Untersuchungen zum lebenspraktischen Fundament der Wissenschaft in Auseinandersetzung mit formalistischer und kritischrationalistischer Theorie der Wissenschaften" (Richter, Muck).

Dr. phil. Beda Ishika, Tanzania: „Formation of Conscience in modern Psychology and in the traditional life of the Wapare of Tanzania" (Satura, Coreth).

Wien:

Roman Kühschelm, Wien: „Jesu Vorhersage von Verfolgung. Eine exegetisch-bibeltheologische Untersuchung zu Mk 13,9–13 par und MT 23,29–36 par" (Kremer, Schulte).

Alois Schwarz, Wien: „Predigt als Auftrag und Zeugnis. Elemente eines Grundkurses der Predigtausbildung" (Müller, Weismayer).

Kazimierz Wojtowicz CR: „Die Frage nach Gott in der modernen polnischen Dichtung" (Müller, Wytrzens).

Ernst Douda, Wien: „Die Pfarr- und Klosterlisten der mittelalterlichen Passauer Bistumsmatrikeln für das Dekanat Pottenstein/Wien" (Lenzenweger, Dordett).

Jan Kupkt SAC: „Urlaub und Tourismus – Eine Herausforderung an die Kirche" (Müller, Weismayer).

Matthias Strommer O.Cist.: „Anton Wohlfahrt, 1801–1836 Abt des Neuklosters in Wiener Neustadt, ein Repräsentant des Spätjosephinismus" (Lenzenweger, Dordett).

Fribourg:

Pierre Casetti: „Psalm 49. Eine Auslegung" (Keel, Barthélemey).

Lorenzo Amigo Espada SM: „El Pentateuco de Constantinopla y la Biblia medevial romazdada judeo-española. Criterios y fuentes de traducción" (Barthélemy, Sugranyes de Franch).

Jacques Pillonel: „Prêcher la conversion. Essai de confrontation entre l'annonce de la conversion dans les Actes des Apôtres et la prédication de la conversion aujourd'hui" (Pasquier, Schüepp).

Werner Huber: „Der göttliche Spiegel" (Siegwart, Imbach).

José Hereu Bohigas OFM: „Transcendencia y Revelación de Dios (Secrétan, Pinto de Oliveira).

Luzern:

Gerhard Valerius SCJ: „Reaktion und Aufbruch. H. Félicité/R. Lamennais in den deutschen katholischen Zeitschriften (1817–1834/54)" (Conzemius, Wicki, Jurt).

Paul Vautier SAC: „Maria. Die Erzieherin. Darstellung und Untersuchung der marianischen Lehre P. Joseph Kentenichs (1885–1968)" (Müller, Christen).

Anton Bernet, Basel: „Die Vermittlung des Christlichen. Eine theologiegeschichtliche Untersuchung zu Paul Tillichs Anfängen des Theologisierens mit philosophischen Einsichten des Deutschen Idealismus" (Christen, Schmidig).

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

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

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

I. Allgemeines

Studi di storia sociale e religiosa. Scritti in onore di Gabriele de **Rosa** a cura di Antonio Cestaro. – Nap: Ed. Ferraro (1980). XVI, 1556 p.; Lire 40 000.

Religione, ateismo e filosofia. Scritti in onore del Prof. Vincenzo **Miano** nel suo 70° compleanno a cura della Facoltà di Filosofia dell'Università Pontificia Salesiana di Roma. – R: LAS (Libreria Ateneo Salesiano) (1980). 235 p. = Biblioteca di scienze religiose XXXIX; Lire 12 000.

II. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Donner, Herbert: Der Redaktor. Überlegungen zum vorkritischen Umgang mit der Heiligen Schrift. – Henoch II, 1980, 1–30.

Stramare, Tarcisio: Die Neo-Vulgata. Zur Gestaltung des Textes. – BZ, N. F. XXV, 1981, 67–81.

Anderson, Bernhard W.: Tradition und scripture in the community of faith. – JBL C, 1981, 5–21.

Myers, David G.: The inflated self. Human illusions and the biblical call to **hope**. – NY: Seabury Pr. (1980). XV, 189 p.

2. Altes Testament

Scripture in context. Essays on the comparative method. Ed. by Carl D. Evans, William W. Hallo, John B. White. – Pittsburgh, Penns.: Pickwick Pr. 1980. XIV, 328 p. = Pittsburgh theological monograph series XXXIV; $ 13,50; [cont.:] p. 1–26: Hallo, William W.: Biblical history in its Near Eastern setting: The contextual approach; p. 27–57: Millar, William R.: Oral poetry and Dumuzi's dream; p. 59–77: Andreasen, Niels-Erik A.: **Genesis 14** in its Near Eastern context; p. 79–100: Savage, Mary: Literary criticism and biblical studies: A rhetorical analysis of the **Joseph** narrative; p. 101–121: Schmitt, John J.: Pre-Israelite Jerusalem; p. 123–139: Saint-Laurent, George E.: Light from Ras Shamra on **Elijah**'s ordeal upon Mount Carmel; p. 141–156: Polley, Max E.: Hebrew prophecy within the Council of Yahweh, examined in its ancient Near Eastern setting; p. 157–178: Evans, Carl D.: Judah's foreign policy from **Hezekiah** to **Josiah**; p. 179–195: White, John B.: Universalization of history in **Deutero-Isaiah**; p. 197–219: Davison, Jean M.: The oikoumene in ferment: A cross-cultural study of the sixth century; p. 221–244: Schultz, Carl: The political tensions reflected in **Ezra-Nehemiah**; p. 245–262: Thomas, J. Douglas: Jewish Apocalyptic and the comparative method; p. 263–290: Jones, Bruce William: **Antiochus Epiphanes** and the persecution of the Jews.

Essays on the patriarchal narratives. Ed. by A. R. Millard and D. J. Wiseman. – (Leicester:) Inter-Varsity Press (1980). 223 p.; £ 7,50; [cont.:] p. 11–42: Goldingay, John: The patriarchs in scripture and history; p. 43–58: Millard, A. R.: Methods of studying the patriarchal narratives as ancient texts; p. 59–92: Bimson, J. J.: Archaeological data and the dating of the patriarchs; p. 93–138: Selman, M. J.: Comparative customs and the patriarchal age; p. 139–156: Wiseman, D. J.: Abraham reassessed; p. 157–188: Wenham, G. J.: The religion of the patriarchs; p. 189–205: Baker, D. W.: Diversity and unity in the literary structure of Genesis.

Oden, Jr., Robert A.: Divine aspirations in atrahasis and in **Genesis 1–11**. – ZAW XCIII, 1981, 197–216; p. 216–224: Lang, Bernhard: „Du sollst nicht nach der Frau eines anderen verlangen." Eine neue Deutung des 9. und 10. Gebots.

Duhaime, Jean-L.: Le sacrifice d'Isaac ‹**Gn 22, 1–19**›: l'héritage de Gunkel. – Science et esprit XXXIII, 1981, 139–156; p. 157–177: Genest, Olivette: Analyse sémiotique de **Gn 22, 1–19**.

García López, Félix: Del «Yahvista» al «Deuteronomista». Estudio crítico de Genesis **24**. – RB LXXXVII, 1980, 242–273. 350–393. 514–559.

Butterweck, Annelise: Jakobs Ringkampf am Jabbok. **Gen. 32, 4**ff in der jüdischen Tradition bis zum Frühmittelalter. – Ffm, Bern: Lang (1981). IV, 221 S. = Judentum und Umwelt III; sfr 55,– [Diss., Köln]

Müller, Hans-Peter: Der Jahwename und seine Deutung **Ex 3, 14** im Licht der Textpublikationen aus Ebla. – Biblica LXXII, 1981, 305–327; p. 347–371: Kloppenborg, John S.: **Joshua 22**: The priestly editing of an ancient tradition.

Cortese, Enzo: L'esegesi di H ‹**Lev. 17–26**›. – RBibl XXIX, 1981, 129–146; p. 147–176: Spreafico, Ambrogio: **Amos** strutture formale e spunti per una interpretazione.

Jüngling, Hans-Winfried, SJ: Richter 19 – Ein Plädoyer für das Königtum. Stilistische Analyse der Tendenzerzählung **Ri 19.1–30a**; **21,25**. – R: Biblical Institute Pr. 1981. XII, 319 p. = Analecta biblica LXXXIV; Lire 19 000.

Trebolle Barrera, Julio C.: Salomon y Jeroboan. Historia de la recensión y redacción de **I Reyes 2–12, 14**. – Salm, Jer: Univ. Pont. Inst. Español Bibl. y Arqueológico 1980. XLVII, 524 p. = Bibliotheca Salmanticensis – Dissertationes III; pes 1650.

Alonso Schökel, L[uis] – J. L. Sicre Diaz Profetas. Introducciones y comentario con la colaboración de S. Breton y E. Zurro. (Tom.) I: Isaías, Jeremías, II: Ezequiel. Doce Profetas Menores, Daniel, Baruc, Carta de Jeremías. – Madr: Ed. Cristianidad (1980). 1373 p. = Nueva Biblia Española – Comentario.

Macintosh, A(ndrew) A(lexander): **Isaiah XXI** twenty-one. A palimpset. – Cambr [e. a.]: Cambridge Univ. Press (1980). XI, 156 p.

Lupieri, Edmondo: Il cielo è il mio trono. Isaia **40,12** e **66,1** nella tradizione testimoniaria. – R: Ed. di Storia e Letteratura 1980. 120 p. = Temi e Testi XXVIII; Lire 12 000.

Barton, John: Amos's oracles against the nations. A study of **Amos 1.3–2.5**. – Cambr, Lo, NY: Cambridge Univ. Press (1980). X, 83 p. = Society for Old Testament Study – Monograph Series VI; £ 6,–.

Loader, J. A.: **Esther**. – Nijkerk: Callenbach 1980. 201 blz. = De Prediking van het Oude Testament.

Coats, George W: Strife and reconciliation: Themes of a biblical theology in the Book of Genesis. – Horizons in biblical theology II, 1980, 15–37; p. 39–68: Gaston, Lloyd: Abraham and the righteousness of God.

Erkelens, J. L.: Maak u op ...! **Jona** in het Oude Testament. [Beil.:] Jona. Vier vertalingen. – 's-Grav: Uitg. Boekencentrum (1980). 135 blz., 16 blz.; hfl 21,–.

Rossetti, Bartolomeo: La Bibbia seconno noantri. L'esodo d'Israele da Mosè a Giosuè. Presentazione di Carlo Maria Martini. – (R:) Città Nuova Ed. (1980). XVI, 351 p.; Lire 10 000.

Fischer, Thomas: Seleukiden und Makkabäer. Beiträge zur Seleukidengeschichte und zu den politischen Ereignissen in Judäa während der 1. Hälfte des 2. Jahrhunderts v. Chr. – Bochum: Brockmeyer in Komm. 1980. XIII, 252 S., zahlr. Falttaf. mit Kt.; DM 38,–.

3. Neues Testament

Parente, F.: Λεγιὼν ὄνομα μοι, ὅτι πολλοί ἐσμεν ‹**Mc. 5,9** e par.› – È davvero Marco un vangelo romano? – Henoch II, 1980, 156–200.

Alvarez Verdes, Lorenzo: El imperativo cristiano en San Pablo. La tensión indicativo-imperativo en **Rom 6**. Análisis estructural. – Valencia: (Inst. Jerónimo) 1980. 259 p. = Institución San Jerónimo XI; pes 1200.

Picca, Juan V.: Romanos **13, 1–7**. Un texto discutido. Prolegómenos para su interpretación. – R: (Libr. Ateneo Salesiano 1981). 224 p. = Biblioteca di scienze religiose XXXIV; Lire 18 000.

Neyrey, Jerome H.: The form and background of the polemic in **2 Peter**. – JBL XCIX, 1980, 407–431.

Prigent, Pierre: L'**Apocalypse** de Saint **Jean**. – (Laus, P:) Delachaux & Niestlé (1981). 383 p. = Commentaire du Nouveau Testament II, 14.

Schenk, Wolfgang: Synopse zur **Redenquelle** der Evangelien. Q-Synopse und Rekonstruktion in deutscher Übersetzung mit kurzen Erläuterungen. – Düs: Patmos (1981). 138 S.; kart. DM 32,80.

Maloney, Elliot C.: Semitic interference in **Marcan** syntax. – (Chico, Cal.:) Scholars Press (1981). XVII, 311 p. = Society of Biblical Literature – Dissertation series LI.

Murtado, Larry W.: Text-critical methodology and the pre-Caesarean text. Codex W in the Gospel of Mark. – GrR, Mich.: Eerdmans 1981. X, 100 p. = Studies and documents XLIII.

Bailey, Kenneth E.: Through peasant eyes. More **Lucan** parables, their culture and style. – GrR, Mich.: Eerdmans (1980). XXIII, 187 p.

Lindijer, Coert H.: De armen en de rijken bij Lucas. – 's-Grav: Boekencentrum B. V. (1981). 151 blz.; hfl 19,90.

Schein, Bruce E.: Following the way. The setting of **John**'s Gospel. – Minneapolis, Minn.: Augsburg Publ. House (1980). 223 p.

Quaere Paulum. Miscelánea. Homenaje a Monseñor Doctor Lorenzo **Turrado**. – Salm: Univ. Pontificia 1981. 318 p. = Bibliotheca Salmanticensis – Estudios XXXIX; pes 775; [cont.:] p. 9–26: Díez Macho, A.: «Ho Nazoraios»; p. 27–61: Ramos, Felipe F.: Los Doce y los «otros»; p. 63–78: Sánchez Caro, José Manuel: El trasfondo judío del discurso de Esteban ‹Hech. 7, 2–53›; p. 79–106: Rodríguez Molero, Francisco J.: «Salvación» y «condenación» en los Hechos de los Apóstoles; p. 108–118: Sabugal, Santos, OSA: La conversión de S. Pablo ‹**Gál. 1, 1.11–17**›; p. 119–148: Pikaza, Xabier: Conocimiento de Dios y juicio escatológico ‹Introducción a **Ro. 1, 18–3, 20**›; p. 149–161: Vidal García, Senén: **Flp. 2, 6–11**: Su lugar teológico; p. 163–171: Coppens, J.: Les communautés ecclésiales pauliniennes; p. 173–180: Pastor-Ramos, Federico: S. Pablo como pensador original sobre la libertad; p. 181–193: González Ruiz, J. M.: Sexo y mujer en el Corpus Paulino; p. 195–214: Legase, S.: Paul et le judéo-christianisme hétérodoxe; p. 217–236: Trevijano Etcheverría, Ramón: El Apocalipsis de Pablo ‹NHC V2: 17, 19–24, 9›; p. 293–311: Pérez, Gabriel: La obra literaria de Mons. Dr. D. Lorenzo Turrado.

Isser, Stanley: Jesus in the Samaritan Chronicles. – Journal of Jewish Studies XXXII, 1981, 166–194.

Haacker, Klaus: Neutestamentliche Wissenschaft. Eine Einführung in Fragestellungen und Methoden. – Wup: Brockhaus (1981). 104 S.

Stegemann, Wolfgang: Das Evangelium und die **Armen**. Über den Ursprung der Theologie der Armen im Neuen Testament. – (Mchn:) Kaiser (1981). 68 S. = Kaiser Traktate LXII; kart. DM 7,80.

Espinel Marcos, José Luis: La **eucaristía** del Nuevo Testamento. – Salm: Ed. San Esteban 1980. 300 p. = Glosas VII; pes 500.

Bij Brood en beker. Leer en gebruik van het heilig **avondmaal** in het Nieuwe Testament en in de geschiedenis van de westerse kerk. Onder redaktie van W. van't Spijker [e. a.]. – Goudriaan: de Groot 1980. 456 blz.; hfl 75,–.

Vanhoye, Albert: **Prêtres** anciens, prêtre nouveau selon le Nouveau Testament. – P: Éd. du Seuil (1980). 365 p. = Parole de Dieu; F 77,50.

III. Kirchen- und Dogmengeschichte

1. Allgemeines

Seeliger, Hans Reinhard: Apologetische und fundamentaltheologische Kirchengeschichtsschreibung. – WiWei XLIV, 1981, 58–72.

Kingdon, Robert M.: The Church: Ideology or institution? – ChH L, 1981, 81–97.

De Meijer, Albéric – Martijn Schrama: Bibliographie historique de l'Ordre de Saint Augustin **1975–1980**. – Augustiniana XXXI, 1981, 5–159.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Philoxenia. Bernhard **Kötting** gewidmet von seinen griechischen Schülern. Hrsg. von Anastasios Kallis. – Mstr: Aschendorff 1980. VII, 310 S.; Lw. DM 78,–; [enth.:] S. 1–19: Tabancis, Georgios: Bernhard Kötting. Der Lebensweg eines Priesters und Hochschullehrers; S. 21–30: Alevisopoulos, Antonios: Die Kirche von Griechenland und ihre Pflichten den Auswanderern gegenüber; S. 31–37: Augoustinos, Bischof von Elaia: Ökumene am Ort; S. 39–49: Basdekis, Athanasios: Die orthodoxen Kirchen und die innerdeutsche Ökumene; S. 51–96: Chrysostomos, Metropolit von Peristerion (Athen) (Gerassimos Zaphiris): Der Logos Gottes als Quelle des Lebens nach **Athanasios** dem Großen; S. 97–120: Fourlas, Athanasios: Adler und Doppeladler. Materialien zum „Adler in Byzanz" – Mit einem bibliographischen Anhang zur Adlerforschung; S. 121–141: Gregoriadis, Konstantinos: Τό οὐσιαστικό περιεχόμενο τῆς ἀγωγῆς; S. 143–157: Kallis, Anastasios: **Philanthropia**. Das Prinzip der Liebe in der orthodoxen Kirche und Theologie; S. 159–172: Kariotoglou, Alexandros: Die Problemstellung des Patriarchen **Gennadios Scholarios** gegenüber dem Islam; S. 173–191: Katsanakis, Anastasios: Anmerkungen zur Dialektik vom religiösem Kult und Gesellschaft in Griechenland; S. 193–199: Kornarakis, Ioannis: Τό »σύμπλεγμα τοῦ 'Ησαῦ«; S. 201–221: Mantsouneas, Evangelos: 'Η Δικαστική 'Εξουσία τῆς 'Εκκλησίας καί αἱ Θεμελιώδεις αὐτῆς 'Αρχαί; S. 223–232: Orphanos, Markos: Some points of **Mark** of **Ephesus'** criticism of the Filioque; S. 233–245: Papakonstantinou, Christoforos: 40 Jahre Orthodoxe Theologie. Vom 1. zum 2. orthodoxen theologischen Kongreß in Athen; S. 247–258: Pitsiounis, Gregorios: **Johannes Chrysostomus** über den Vorrang des Bischofs von Rom; S. 259–279: Tsananas, Georgios: Humor bei **Basilius** dem Großen; S. 281–307: Voulgarakis, Ilias: Missionsangaben in den Briefen der Asketen **Barsanuphius** und **Johannes**.

Mühlsteiger, Johannes: Exomologese. – ZKTh CIII, 1981, 1–32. 129–155.257–288.

3. Alte Kirchengeschichte

Simon, Marcel: Le Christianisme antique et son contexte religieux. Scripta Varia Vol. I.II. – Tü: Mohr 1981. XX, VI, 852 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament XXIII; DM 285,–.

Bolgiani, Franco: Religione popolare. – Aug XXI, 1981, 7–75; p. 77–90: Bianchi, Ugo: Religiosità popolare cristiana e pagana; p. 91–98: Filoramo, Giovanni: Un aspetto di religione popolare nella "Vita di Cipriano" de diacono **Ponzio**; p. 99–117: Monaci, Adele: **Origene** ed "i molti": due religiosità a contrasto; p. 119–133: Zangara, Vincenza: L'*inventio* dei corpi dei martiri Gervasio e Protasio. Testimonianze di **Agostino** su un fenomeno di religiosità popolare; p. 135–151: Pietrella, E.: I pellegrinaggi ai Luoghi Santi e il culto dei martiri in **Gregorio** di **Nissa**; p. 153–167: Devoti, Domenico: **Massimo** di **Torino** e il suo pubblico; p. 169–177: Prete, Serafino: Il carme 20 di **Paolino** di **Nola**. Alcuni aspetti letterari e cultuali; p. 179–188: Naldini, M.: Testimonianze cristiane negli amuleti greco-egizi; p. 189–206: Forlin Patrucco, Marcella: Cristianesimo e vita rurale in Siria nel IV–V secolo; p. 207–242: Pasquato, Ottorino: Religiosità popolare e culto ai martiri, in particolare a Costantinopoli nei secc. IV–V, tra paganesimo, eresia e ortodossia; p. 243–257: Roda, Sergio: Religiosità popolare nell'Italia nord-occidentale attraverso le epigrafi cristiane nei secoli IV–VI.

Faivre, Alexandre: Le texte grec de *La Constitution ecclésiastique des apôtres*, 16–20 et ses sources. – RSR LV, 1981, 31–42; p. 43–51: Ménard, Jacques E.: Les repas ‹sacrés› des Gnostiques.

Cantalamessa, Ramiero: Cristo "Immagine di Dio". Le tradizioni patristiche su Colossesi I, 15. – RStLR XVI, 1980, 181–212.345–380.

Trigg, Joseph W.: The charismatic intellectual: **Origen**'s understanding of religious leadership. – ChH L, 1981, 5–19.

Jaschke, Hans-Jochen: **Irenäus** von **Lyon**. „Die ungeschminkte Wahrheit." – R: Ed. Academiae Alfonsianae 1980. 155 p. = Eirenaios II.

Sordi, Marta: La data dell'edito di **Decio** e il significato della persecuzione anticristiana. – RSCI XXXIV, 1980, 451–461.

Penamaria de Llano, Antonio: La salvación por la fe. La noción "Fides" en **Hilario** de **Poitiers**. Estudio filológico-teológico. – Burgos: Facultad de Teología 1981. 228 p. = Publicaciones de la Facultad de Teologia del Norte de España XLVII; pes 1000.

D'Haenens, Albert: De la trace hétérodoxe. (Paléo)graphie et (histoire de l'hétéro)doxie dans les travaux de Roger Gryson sur les scolies ariennes du concile d'Aquilée ‹381›. – RTL XI, 1981, 212–228; p. 235–240: Doignon, J.: "Spiritus sanctus ... usus in munere" ‹Hilaire de Poitiers, *De Trinitate* 2,1›.

Sesboueé, Bernard: L'Apologie d'**Eunome de Cyzique** et le Contre Eunome ‹L. 1–3› de **Basile de Césarée**, Présentation, analyse théologique et traduction française. – R 1980: (Typis Pont. Univ. Gregorianae). 92 p.; Lire 5000 [Diss., Roma. Gregoriana]

Schultze, Bernhard: Die Pneumatologie des Symbols von Konstantinopel als abschließende Formulierung der griechischen Theologie ‹381–1981›. – OChP XLVII, 1981, 5–54; p. 55–86: De Vries, Wilhelm: Die Obsorge des hl. **Basilius** um die Einheit der Kirche im Streit mit Papst Damasus; p. 87–121: Brock, Sebastian: The conversation with the Syrian Orthodox under Justinian ‹532›; p. 122–157: Arranz, Miguel: L'office de l'Asmatikos Orthros (‹matines chantées›) de l'ancien Euchologe byzantin; p. 158–188: Griffith, Sidney H.: Chapter ten of the *Scholion:* Theodore Bar Kônî's Apology for Christianity.

Willebrands, J.: Le Concile de Constantinople de 381, IIe œcuménique: Son importance et son actualité. – Irénikon LIV, 1981, 163–191.

Schäferdiek, Knut: Zu Verfasserschaft und Situation der epistula ad Constantiam de imagine Christi. – ZKG XCI, 1980, 177–186; S. 187–206: Rosenbaum, Hans-Udo: Der Hoheliedkommentar des **Nilus** von **Ancyra**. MS Ogden 30 und die Katenenüberlieferung.

Pillinger, Renate: Die Tituli historiarum oder das sogenannte Dittochaeon des **Prudentius**. Versuch eines philosophisch-ärchaologischen Kommentars. – Wien: Verl. der Österr. Akademie der Wissenschaften 1980. 142 [69] S., Ill. = Denkschriften/Österr. Akademie der Wissenschaften. Philol.-Hist. Klasse CXLII

Gryson, Roger: Débat de **Maximinus** avec **Augustin**. Scolies ariennes sur le Concile de'Aquilée. Concordance et index. – Louvain-la-Neuve: Publ. du Centre de Traitement Électronique des Documents – Université Cath. de Louvain 1980. XIII, 212 p. = Littérature Arienne Latine I = Informatique et Étude de Textes XI, 1; FB 1250,–.

Vogt, Hermann J.: Das gespaltene Konzil von **Ephesus** und der Glaube an den einen Christus. – TrThZ XC, 1981, 89–105.

Vorarbeiten zu einem Augustinus-Lexikon. A 13 = De Vera Religione. Werksindex. Bearb. von Werner Hensellek und Peter Schilling. EDV-Belange: Johannes Divjak. – Wien: Verl. der Österr. Akademie der Wissenschaften Philos.-histor. Klasse = Kommission zur Herausgabe des Corpus der lateinischen Kirchenväter = Beihefte zum Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum V; kart. DM 70,–.

Cyrillus [Alexandrinus]: Qērellos. Von Bernd Manuel Weischer. Bd. IV, 3: Traktate des Severianus von Gabala, Gregorios Thaumaturgos und Kyrillos von Alexandrien. – Wiesb: Steiner 1980. 143 S. = Äthiopistische Forschungen VII; Lw. DM 78,–.

Janeras, Sebastià: La predicació pasqual i baptismal de Procle de Constantinoble. – Revista Catalana de Teologia V, 1980, 131–151.

Talatinian, Basilio: Il monofisismo nelle Chiesa armena. Storia e dottrina. – Jer: Franciscan Pr. (1980). 122 p., 4 tables = Studium Biblicum Franciscanum Analecta XIV.

Gandolfo, Emilio: **Gregorio Magno** – Servo dei servi di Dio. – (Mil:) Istituto Propaganda Libr. (1980). 172 p. = La Bibbia e i Padri.

4. Mittelalter und Neuzeit

Nipperdey, Thomas: Die Aktualität des Mittelalters. Über die historischen Grundlagen der Modernität. – GWissUnt XXXII, 1981, 424–431.

Völker, Werner: Die Unabhängigkeit der **Bulgarisch-Orthodoxen Kirche** und ihr Verhältnis zum Staat **bis 1877**. – KiOst XXIV, 1981, 56–82.

Bürgerschaft und Kirche. 17. Arbeitstagung in Kempten, 3.–5. Nov. 1978. Hrsg. von Jürgen Sydow. – Sigmaringen: Thorbecke 1980. 199 S. = Stadt in der Geschichte VII; [enth.:] S. 9–25: Sydow, Jürgen: Bürgerschaft und Kirche im Mittelalter. Probleme und Aufgaben der Forschung; S. 26–37: Czacharowski, Antoni: Die Bruderschaften der mittelalterlichen Städte in der gegenwärtigen polnischen Forschung; S. 38–66: Naujoks, Eberhard: Vorstufen der Parität in der Verfassungsgeschichte der schwäbischen Reichsstädte ‹1555–1648›. Das Beispiel **Augsburgs**; S. 67–88: Schindling, Anton: Die Reformation in den Reichsstädten und die Kirchengüter. **Straßburg, Nürnberg** und **Frankfurt** im Vergleich; S. 89–96: Lang, Peter Thaddäus: Die katholische Minderheit in der protestantischen Reichsstadt **Ulm**; S. 97–112: Katzinger, Willibald: Die Bruderschaften in den Städten Oberösterreichs als Hilfsmittel der Gegenreformation und Ausdruck barocker Frömmigkeit; S. 113–129: Blaufuss, Dietrich: Bürgerschaft und Kirche im **Pietismus**; S. 130–134: Fried, Pankraz: Kirche und Arbeiterschaft in **Augsburg** im **19.** Jahrhundert; S. 135–155: Fassl, Peter: Kirche und Arbeiterschaft in **Augsburg** während des **19.** Jahrhunderts; S. 156–192: Beiträge aus der Diskussion.

5. Mittelalter

Fink, Karl August: Papsttum und Kirche im abendländischen Mittelalter. – Mchn: Beck 1981. 212 S.; kart. DM 38,–.

Dinzelbacher, Peter: Vision und Visionsliteratur im Mittelalter. – Stu: Hiersemann 1981. 288 S. = Monographien zur Geschichte des Mittelalters XXIII; DM 160,– [Habil.-Schrift, Stuttgart]

Hamilton, Bernard: The Latin Church in the Crusader states. The Secular Church. – Lo: Variorum Publ. 1980. X, 409 p.; £ 17,95.

Barlow, Frank: **William I**'s relations with **Cluny**. – JEH XXXII, 1981, 131–141; p. 143–166: Barber, Malcolm: The pastoureaux of 1320; p. 265–283: Orme, Nicholas: Education and learning at a medieval English Cathedral: **Exeter 1380–1548**.

Bredero, A.H. Une controverse sur **Cluny** au **XII**e siècle. – RHE LXXVI, 1981, 48–72.

Goodich, Michael: The contours of female piety in later medieval hagiography. – ChH L, 1981, 20–32; p. 141–151: Andrea, Alfred J.: Walter, Archdeacon of London, and the *Historia Occidentalia* of **Jacques de Vitry**.

Cardini, Franco: **Francesco** d'**Assisi** e gli animali. – StudFranc LXXVIII, 1981, 7–46; p. 47–121: Lauriola, Giovanni: Introduzione al concetto di scienza in generale nella ‹Lectura› e nell'‹Ordinatio› di **Duns Scoto**; p. 123–131: Donnini, Mauro: La ‹Vita Lactantii› di fra Mauro Michele da Cortona.

Pásztor, Edith: Frate Leone testimone di san Francesco. – CollFr L, 1980, 35–84; p. 235–251: Bérubé, Camille: Symbolisme, image et coïncidence des contraires chez saint **Bonaventure**.

Lohr, Charles: Theologie und/als Wissenschaft im frühen 13. Jahrhundert. – Internat. kath. Zeitschrift »Communio« X, 1981, 316–330.

Libera, Alain de: Théorie des universaux et réalisme logique chez **Albert** le **Grand**. – RSPhTh LXV, 1981, 55–74; p. 75–99: Wéber, Édouard: Langage et méthode négatifs chez Albert le Grand.

Bradley, Denis J.M.: Aristotelian science and thomistic theology. – HeythrJ XXII, 1981, 162–171.

Abbà, Giuseppe: La nuova concezione dell'habitus virtuoso nella Summa Theologiae di S. **Tommaso** d'**Aquino**. – Sales XLIII, 1981, 71–118; p. 119–138: Gastaldelli, Ferruccio: Spiritualità e missione del vescovo in un sermone inedito di **Goffredo** di **Auxerre** su San Gregorio.

O'Callaghan, Joseph F.: The ecclesiastical estate in the Cortes of **León-Castile, 1252–1350**. – CHR LXVII, 1981, 185–213.

Bormann, Karl: Johannes **Duns Scotus** zur Lehre von der Immaculata Conceptio Mariae. – WiWei XLIV, 1981, 45–58.

Walsh, Katherine: A fourteenth-century scholar and primate. **Richard Fitzralph** in Oxford, Avignon and Armach. – Oxf: Clarendon Pr. 1981. XVIII, 518 p.; £ 25,–.

Potestà, Gian Luca: Storia ed escatologia in **Ubertino** da **Casale**. – Mil: Vita e Pensiero 1980. 285 p. = Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore. = Scienze religiose V; Lire 26 000.

Dykmans, Marc: Le cérémonial papal de la fin du moyen âge a la Renaissance. Tome II: De Rome en Avignon ou le cérémonial de Jacques Stefaneschi. – Brux, R: Institut Historique Belge de Rome 1981. 569 p. = Bibliothèque de l'Institut Historique Belge de Rome XXV.

Die Regesten der Erzbischöfe von **Köln** im Mittelalter. Bd. VIII: **1370–1380** ‹Friedrich von Saarwerden›. Bearb. von Norbert Andernach. – Düs: Droste Verl. (1981). XXVIII, 612 S. = Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde XXI.

Schwarz, Reinhard: Die spätmittelalterliche Vorstellung vom richtenden Christus – ein Ausdruck religiöser Mentalität. – GWissUnt XXXII, 1981, 526–553.

Vassallo, Francesco Sav(erio): Risposta dell'uomo a Dio. Studio per una teologia dinamica delle ispirazioni secondo S(an) **Bernardino** da **Siena**. – Nap: Ed. Dehoniane (1980). 148 p.

Conti, Martino: La Sacra Scrittura nella predicazione di san **Bernardino**. – Antonianum LV, 1980, 549–572; p. 573–592: Gamboso, Virgilio: Il quaresimale "De christiana religione", appunti di lettura; p. 593–611: Glinka, Luis: La Chiesa nei "Sermones" bernardiniani; p. 612–633: Pesce, Pier Giuseppe: La religiosità popolare nella predicazione bernardiniana; p. 634–649: Mariani, Eliodoro: La predicazione bernardiniana contro l'usura; p. 650–674: Cardaropoli, Gerardo: L'apostolato bernardiniano in una pagina autobiografica del "De Evangelio Aeterno"; p. 675–694: Sisti, Adalberto: Il nome di Gesù negli Atti degli Apostoli; p. 695–729: Vásquez, Isaac: San Bernardino de Siena y España. Notas para una historia de la predicación popular en la Castilla del siglo XV; p. 730–741: Frascadore, Ermenegildo: Bibliografia bernardiniana dell'ultimo ventennio.

6. Gesamte Neuzeit

Histoire des Catholiques en **France** du **XV**e siècle à nos jours. Sous la direction de François Lebrun. – (Toul:) Privat (1980). 526 p.

Pichl, Robert: Die Bedeutung des **Kapuziner**ordens für die neuere literaturwissenschaftliche Predigtforschung. – CollFr L, 1980, 85–106; p. 107–167: Paolin, Giovanna: L'eterodossia nel monastero delle **Clarisse** di **Udine** nella seconda metà del '500: p. 169–226: Elizondo, Fidel: Ediciones capuchinas de la regla franciscana publicadas en lengua italiana; p. 253–268: Komosiński, Zdzisław: Die Gründung des ersten Kapuzinerklosters in Schlesien: **Neustadt** O. S. ‹Prudnik›; p. 269–275: Gach, Piotr: The **Polish** Franciscan movement in the Polish territories **1864–1914**; p. 277–284: Omaechevarría, Ignacio: Monasterios concepcionistas en **1680**. Un ejemplo en estadísticas oficiales insuficientes.

7. Reformation und kath. Erneuerung

Reformation principle and practice. Essays in honour of Arthur Geoffrey **Dickens**. Ed. by Peter Newman Brooks. – Lo: Scolar Press (1980). XII, 256 p.; [cont.:] p. 1–19: Rupp, Gordon: The battle of the books: The ferment of ideas and the beginning of the Reformation; p. 21–31: Elton, G.R.: The real **Thomas More**?; p. 33–52: Usher Chrisman, Miriam: Lay response to the Protestant Reformation in Germany, 1520–1528; p. 53–70: Broadhead, Philip: Politics and expediency in the Augsburg Reformation; p. 71–93: Midelfort, H. C. Erik: Protestant monastery? A Reformation hospital in Hesse; p. 95–117: Scribner, R. W.: Practice and principle in the German towns: Preachers and people; p. 119–133: Brooks, Peter Newman: The principle and practice of primitive Protestantism in Tudor England: Cranmer, Parker and Grindal as Chief Pastors, 1535–1577; p. 135–156: Duke, Alastair: Salvation by coercion: The controversy surrounding the 'Inquisition' in the Low Countries on the eve of the Revolt; p. 157–170: Strauss, Gerald: The mental world of a Saxon pastor; p. 171–202: Collinson, Patrick: Cranbrook and the Fletchers: Popular and unpopular religion in the Kentish Weald; p. 203–225: Cross, Claire: Priests into ministers: the establishment of Protestant practice in the City of **York, 1530–1630**; p. 227–239: Nuttall, Geoffrey F.: The heart of The Pilgrim's Progress; p. 241–247: Bibliography: Books, articles and principal reviews by A. G. Dickens ‹to 1979›.

Meinhold, Peter: Die **Marienverehrung** im Verständnis der Reformatoren des **16.** Jahrhunderts. – Saeculum XXXII, 1981, 43–58.

Ortner, Franz: Reformation, katholische Reform und Gegenreformation im Erzstift **Salzburg**. – Sa: Pustet 1981. 319 S.; Lw. DM 41,–.

Tracy, James D.: Erasmus and the Arians: Remarks on the *Consensus Ecclesiae*. – CHR LXVII, 1981, 1–10.

Hammer, Karl: **Oecolampad**s Reformprogramm. – ThZ XXXVII, 1981, 149–163.

McGiffert, Michael: William **Tyndale**'s conception of covenant. – JEH XXXII, 1981, 167–184; p. 185–197: Nicholls, David: Inertia and reform in the pre-Tridentine French Church: the response to Protestantism in the diocese of **Rouen, 1520–1562**; p. 285–301: Brigden, Susan: Tithe controversy in Reformation London; p. 303–319: Deutscher, Thomas: Seminaries and the education of Novarese parish priests, 1593–1627.

Kunzler, Michael: Die Eucharistietheologie des Hadamerer Pfarrers und Humanisten Gerhard **Lorich**. Eine Untersuchung der Frage nach einer erasmischen Meß- und Eucharistietheologie im Deutschland des 16. Jahrhunderts. – Mstr: Aschendorff 1981. XXV, 272 S. = Reformationsgeschichtliche Studien und Texte CXIX; kart. DM 64,–.

Walsh, K. J.: **Canmer** and the Fathers, especially in the defence. – The Journal of Religious History XI, 1980, 227–247.

D'Amico, John F.: Papal history and curial reform in the Renaissance. Raffaele **Maffei**'s ‹Breuis Historia› of Julius II and Leo X. – AHP XVIII, 1980, 157–210; p. 211–261: Fokciński, Hieronim: Le relazioni concistoriali nel Cinquencento; p. 263–296: Lestocquoy, Jean – Louis Duval-Arnould: Le cardinal Santa **Croce** et le Sacré Collège en 1565.

Weiss, James Michael: The technique of Faint Praise: Johann **Sturm**'s "Life of Beatus Rhenanus". – Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance XLIII, 1981, 289–302.

Knox, R. Buick: John **Calvin** – an elusive churchman. – SJTh XXXIV, 1981, 147–156.

Ganoczy, Alexandre – Klaus Müller: **Calvins** handschriftliche Annotationen zu Chrysostomus. Ein Beitrag zur Hermeneutik Calvins. – Wiesb: Steiner 1981. VIII, 166 S. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte CII; Lw. DM 46,–.

Schützeichel, Heribert: Calvins Einspruch gegen die Heiligenverehrung. – Cath XXXV, 1981, 93–116; S. 117–140: Breuning, Wilhelm: Das Erbsündenverständnis der Confessio Augustana: noch ungenützte Einsichten und Möglichkeiten?

Yost, John K.: The Reformation defense of clerical marriage in the reigns of Henry VIII and Edward VI. – ChH L, 1981, 152–165.

Jorissen, Hans: Die Bußtheologie der Confessio Augustana. Ihre Voraussetzungen und Implikationen. – Cath XXXV, 1981, 58–89.

Alberigo, Giuseppe: Du Concile de Trente au tridentinisme. – Irénikon LIV, 1981, 192–210.

Greaves, Richard L.: Theology and revolution in the Scottish Reformation. Studies in the thought of John **Knox**. – GrR, Mich.: Christian Univ. Pr. (1980). XI, 280 p.; $ 10,95.

Van't Spijker, W.: De synode van **Middelburg 1581**. Consolidatie van de gereformeerde kerkstructuur. – Theologia Reformata XXIV, 1981, 102–112.

Peyrous, Bernard: La réforme institutionnelle de l'archidiocèse de **Bordeaux** au temps du cardinal François de **Sourdis** ‹1599–1628›. – RHE LXXVI, 1981, 5–47.

8. Neuere Zeit

Richard, Robert – Denis Vatinel: Le consistoire de l'Eglise réformée du **Havre** au **XVII**e siècle: les pasteurs. – BSHPF CXXVII, 1981, 1–77; p. 79–101: Combes, Jean-Didier: Les protestants du consistoire de Viane-Lacaune ‹Tarn› au **XIX**e siècle; p. 219–254: McKee, Denis: Les protestants de Sedan et la révocation de l'Edit de Nantes: opposition, fuites et résistance.

Yould, G.M.: The Duke of Lauderdale's religious policy in Scotland, 1668–79: The failure of conciliation and the return to coercion. – The Journal of Religious History XI, 1980, 248–268; p. 269–288: Manberg, K.R.: Pattern of a pastorate: John Rippon at Carter Lane, Southwark ‹1773–1836›; p. 289–307: Frappell, L.O.: The Reformation as negative revolution or obscurantist reaction: The liberal debate on the Reformation in nineteenth-century Britain.

Prandi, Alfonso: La "Istoria ecclesiastica" di Giuseppe **Orsi** e la sua genesi. – RSCI XXXIV, 1980, 430–450; p. 462–497: Rizzo, Mariella: Mons. Luigi **Vetta** e la diocesi di Nardò dal 1849 alla rivoluzione unitaria.

Skarsten, Trygve R.: Erik **Pontoppidan** and his asiatic Prince Menoza. – ChH L, 1981, 33–43; p. 44–63: McLoughlin, William G.: Cherokees and Methodists, 1824–1834; p. 64–80: Findlay, James: Agency, denominations and the Western colleges, 1830–1860: Some connections between Evangelicalism and American higher education; p. 166–181: McKerrow, Ray E.: Archbishop **Whately**: Human nature and Christian assistance; p. 182–192: Foster, Lawrence: James J. **Strang**: The prophet who failed; p. 193–204: Luker, Ralph E.: Liberal theology and social conservatism: A Southern tradition, 1840–1920.

O'Connell, Patrick F.: Love's *mirrour* and the *meditationes vitae Christi*. – Analecta Cartusiana LXXXII, 2. 1980, 3–44; p. 45–58: Klee, Vincent – Christian de Backer: Le vinum medicatum (1702) du chartreux **Antoine Basel**. Sa formule conservée dans les annales de la chartreuse alsacienne de Molsheim recemment retrouvées à la chartreuse de Pleterje (Yougoslavie); p. 59–83: Stöhlker, Friedrich: Die Aufhebung der Reichskartause **Buxheim** in den Jahren 1802 und 1803; p. 84–118: Hogg, James: **Guillelmus de Yporegia**: *De origine et veritate perfecte religionis*.

Collectanea Cartusiensia. Ed. James Hogg. – Sa: Institut für Anglistik and Amerikanistik, Universität Salzburg 1980. 82 p. = Analecta Cartusiana LXXXII, 1; [enth.]: p. 3–21: Hocquard, Gaston: Lettre du prieur **Guiges I**er à un ami sur la vie solitaire; p. 23–58: L'Estang, Pierre Bujon: Les **Tixier**: Trois frères chartreux; p. 59–82: Hogg, James: The charterhouse of **Erfurt**.

Skevington Wood, A.: The eigtheenth century Methodist revival reconsidered. – EvO LIII, 1981, 130–148.

Bartfeld, F.: "Le Rappel des Juifs", selon L. C. de Saint-Martin. – RHPhR LXI, 1981, 137–145.

Roberts, M. J. D.: Private patronage and the Church of England, 1800–1900. – JEH XXXII, 1981, 199–223; p. 321–335: Murphy, Terrence: Lord **Acton** and the Free Church policy of Baron Ricasoli.

Dragas, George Dion.: Der ‹katholische› **Newman**. John Henry Newmans Weg zur Katholizität über die Kirchenväter. – Cath XXXV, 1981, 154–166.

Stache, Christa: Bürgerlicher Liberalismus und katholischer Konservativismus in **Bayern 1867–1871**. Kulturkämpferische Auseinandersetzungen vor dem Hintergrund von nationaler Einigung und wirtschaftlich-sozialem Wandel. – Ffm, Bern: Lang 1981. 197 S. = Europäische Hochschulschriften III, 148; kart. sfr 41,– [Diss., Freiburg/B]

Favrot, Brigitte: Le gouvernement allemand et le clergé catholique **lorrain** de **1890** à **1914**. – Wiesb: Steiner 1981. 284 p. m. zahlr. Tab. u. Diagr., Kt. = Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte. Beiheft XI; kart. DM 38,–.

Hause, Steven C. – Anne R. Kenney: The development of the catholic women's suffrage movement in France, 1896–1922. – CHR LXVII, 1981, 11–30; p. 31–49: La Fontaine, Charles V.: Father Paul **Wattson** of Graymoor and prayer for christian unity; p. 214–235: Grenier, Joseph A.: An apostolate of battle: *La Croix*, 1883–1890.

Rivinius, Karl Josef: Die Anfänge des "**Anthropos**". Briefe von P. Wilhelm **Schmidt** an Georg Freiherrn von Hertling aus den Jahren 1904 bis 1908 und andere Dokumente. – St. Augustin: Steyler Verlag 1981. 230 S. = Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn XXXII; kart. DM 32,50.

Papeleux, Léon: Les silences de **Pie XII**. – (Brux: Nouvelles Éd. Vokaer, S. A. 1980.) 292 p., 8 tables = Vokaer-Actualité.

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

9. Neueste Zeit

Hardt, Michael: Papsttum und Ökumene. Ansätze eines Neuverständnisses für einen **Papstprimat** in der **protestantischen** Theologie des **20.** Jahrhunderts. – Pad, Mchn, Wien, Zü: Schöningh 1981. 162 S. = Münchener Universitätsschriften Fachbereich Katholische Theologie = Beiträge zur Ökumenischen Theologie XX.

Cuddy, Edward: The **Irish** question and the revival of anti-Catholicism in the **1920**'s. – CHR LXVII, 1981, 236–255.

Nolte, Hans-Heinrich: Budgetakkumulation, Kollektivierungskampagne und Religionsbedrückung im ersten sowjetischen Fünfjahrplan. – KiOst XXIV, 1981, 83–105.

Molinari, Franco: Chiesa, azione cattolica e Fascismo nell'**Italia** settentrionale durante il pontificato di **Pio XI.** – SC CIX, 1981, 138–158.

Zur Geschichte der Bekennenden Kirche im **Rheinland**. [Hrsg. von] Joachim Beckmann u. Hans Prolingheuer. – Köln: Rheinland-Verlag; Bo: Habelt 1981. 178 S. = Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte LXIII.

Beckmann, Joachim: Hoffnung für die Kirche in dieser Zeit. Beiträge zur kirchlichen Zeitgeschichte **1946–1974**. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1981. XII, 420 S. = Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte Reihe B: Darstellungen X; kart. DM 72,–.

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

Doering-Manteuffel, Anselm: Katholizismus und Wiederbewaffnung. Die Haltung der deutschen Katholiken gegenüber der **Wehrfrage 1948–1955**. – Mz: Grünewald Verlag 1981. XXXI, 259 S. = Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B, XXXII.

Kertzer, David I.: Comrades and Christians. Religion and political struggle in Communist Italy. – Cambr [e. a.]: Cambridge Univ. Press (1980). XXI, 302 p.; £ 4,95.

Betti, Umberto: A proposito degli Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. – Antonianum LVI, 1981, 3–42.

Sarazin, Michel: **Jean-Paul II.** et l'église de France. La confiance et la crainte. – (P:) Orban (1980). 286 p.; F 60,–.

Bertetto, Domenico: Il rapporto di efficienza tra **Maria** e la Chiesa secondo gli Atti del Concilio Vaticano II. – Sales XLIII, 1981, 237–274.

IV. Missionswissenschaft

Bibliografia missionaria. Anno XLIV: **1980**. – CdV: Pont. Università Urbaniana 1981. 393 p.; US$ 16,–.

Castro, Manuel, OFM: Bibliografías de las Bibliografías franciscanas españolas e hispanoamericanas. – Archivo Ibero-Americano XLI, 1981, 3–222.

Beck, Hartmut: Brüder in vielen Völkern. 250 Jahre Mission der **Brüdergemeinde**. – Erl: Ev.-Luth. Mission 1981. 583 S. = Erlanger TB LVIII; DM 34,80.

Gulbenkian, Roberto: The translation of the Four Gospels into Persian. – Immensee: NZM 1981. 91 p. = Schriftenreihe der NZM XXIX; sfr 15,80.

Historia General de la Iglesia en América Latina. VII: **Colombia** y **Venezuela**. – Sal: Sígueme 1981. 689 p.; pes 2500.

Kim, Yung-Jae: Der Protestantismus in **Korea** und die calvinistische Tradition. Eine geschichtliche Untersuchung über Entstehung und Entwicklung der Presbyterianischen Kirche in Korea. – Bern/Ffm: Lang 1981. 211 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 140; sfr 46,–.

Evangelische Kirche in **Indien**. Hrsg. v. Hugald Grafe. – Erl: Ev.-Luth. Mission 1981. 427 S. = Erlanger TB LI; DM 32,–.

Nemer, Lawrence, SVD: Anglican and Roman Catholic attitudes on missions. An historical study of two English missionary Societies in the late nineteenth century ‹**1865–1885**›. – St. Augustin: Steyler Verlag 1981. 210 p. = Studia Instituti Missiologici S.V.D. XXIX.

Perrin, Joseph: Prêtre blanc en Afrique noire. – Tours: Mame 1980. 206 p.; F 69,–.

Akwue, Francis Amaechi, CSSp: A growing African vision of the Church's mission. – African Ecclesial Review XXIII, 1981, 148–161.

Bosch, David J.: Witness to the world. The Christian mission in theological perspective. – Lo: Marshall, Morgan & Scott 1980. X, 277 p. = Marshall's theological library; £ 7,20.

Rennstich, Karl: Die Bedeutung der **Armut** im Missionsverständnis der Väter. – Ev. Mission. Jahrb. XIII, 1981, 64–81.

Inculturation. – East Asian Pastoral Review (Manila) XVIII, 1981, 203–299.

Pourraz, Robert: La force des pauvres. Communautés chrétiennes au **Brésil**. – P: Ed. du Cerf 1981. 240 p. = L'évangile au XX^{e} siècle.

Lee, Ting Pong, Ignatius, CMF: De regiminis duplicitate in missionibus nota historica. – ComRel LXII, 1981, 27–35. 119–126.

Namibie. – Vivant Univers. Revue de la promotion humaine et chrétienne dans le monde (Namur) n° 334, juillet–août 1981, 1–41.

Nicaragua: desafío y oportunidad, nuevos cominos para la Iglesia. – Misiones Extranjeras XXVIIII, 1981, 329–463.

V. Religionswissenschaft und -geschichte

Guerra, Manuel: Historia de las religiones. I: Constantes religiosas. II: Los grandes interrogantes. III: Antología de textos religiosos. – Pamplona: EUNSA (1980). 378 p.; 369 p.; 378 p. = Biblioteca NT. Historia II–IV; pes 1440.

History of religions. Proceedings of the Thirteenth Intern. Congress of the Intern. Association for the History of Religions ‹Lancaster 15–22 August 1975›. Ed. by Michael Pye and Peter McKenzie. – (Leicester: Blackfriars Pr. 1980.) 188 p. = Leicester Studies in Religion II; £ 7,95.

Transitions and transformations in the history of religions. Essays in honor of Joseph M. **Kitagawa**. Ed. by Frank Reynolds and Theodore M. Ludwig. – Lei: Brill 1980. VI, 285 p. = Studies in the History of Religions. Suppl. to Numen XXXIX; hfl 96,–; [cont.:] p. 1–9: Kitagawa, Joseph Mitsuo: Biographical sketch, activities and bibliography; p. 11–21: Introduction – a methodology appropriate for the history of religions; p. 25–55: Ludwig, Theodore M.: "Remember not the former things": Disjunction and transformation in **Ancient Israel**; p. 56–88: Reynolds, Frank E. – Clifford, Regina T.: Sangha, society and the struggle for national integration: Burma and Thailand; p. 91–123: Denny, Frederick M.: Exegesis and recitation: Their development as classical forms of **Qur'ānic** piety; p. 124–149: Waugh, Earle H.: The Imam in the new world: Models and modifications; p. 153–184: Overmyer, Daniel L.: Dualism and conflict in Chinese popular religion; p. 185–218: Martinson, Paul V.: From reciprocity to contradiction: Aspects of the Confucian-Maoist transformation; p. 221–241: Waida, Manabu: **Buddhism** and the national community in early Japan; p. 242–260: LaFleur, William R.: The poet as seer: Basho Looks Back; p. 261–285: Davis, Winston: The secularization of **Japanese** religion: Measuring the myth and the reality.

Lazarus-Yafeh, Hana: Some religious aspects of **Islam**. A collection of articles. – Lei: Brill 1981. XII, 181 p.; hfl 56,–.

Bhattacharyya, Benoytosh: An introduction to Buddhist esoterism. – Delhi: Motilal Banarsidass 1980. XI, 184 p., ill.; $ 19.

Holt, John C.: Assisting the dead by venerating the living. Merit transfer in the early Buddhist tradition. – Numen XXVIII, 1981, 1–28.

DeSmet, R.: Natural law and the Dharma of renascent **Hinduism**. – Indian theological studies XVIII, 1981, 105–134.

M[a]cLeod, W(illiam) H(ewat): Early **Sikh** tradition. A study of the Janamsākhīs. By W. H. McLeod. – Oxf: Clarendon Pr. 1980. XIV, 317 p.; £ 15,75.

Briquel, Dominique: Jupiter, Saturne et le Capitole. Essai de comparison indo-européenne. – RHR CXCVIII, 1981, 131–161.

Harrington, Ann M.: The Kakure Kirishitan and their place in **Japan**'s religious tradition. – Japanese Journal of religious studies VII, 1980, 318–336.

VI. Religionsphilosophie

Tyn, Thomas M., OP: L'ascesi metafisica a Dio. Una lettura **albertina** del XII libro della metafisica di Aristotele. – Sacra doctrina XXVI, 1981, 5–65.

Clavell, Luis: El nombre propio de Dios según Santo **Tomás** de **Aquino**. – Pamplona: EUNSA 1980. 201 p. = Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra – Colección filosófica XXXIV.

Lauer, Quentin: **Hegel** on infinity. – Thought LVI, 1981, 287–300; p. 301–315: Harris, H. S.: Religion as the mythology of reason; p. 316–327: Flay, Joseph C.: Religion and the absolute standpoint.

Ullrich, Peter-Otto: Immanente Transzendenz. Georg **Simmels** Entwurf einer nach-christlichen Religionsphilosophie. – Ffm, Bern, Cirencester/U. K.: Lang (1981). 295 S. = Europäische Hochschulschriften XX, 64; sfr 68,– [Diss., München]

Weger, Karl-Heinz: Vom Elend des kritischen Rationalismus. Kritische Auseinandersetzung über die Frage der Erkennbarkeit Gottes bei Hans **Albert**. – Rgb: Pustet (1981). 119 S. = Pustets Theologische Bibliothek; kart. DM 14,80.

Cristaldi, Giuseppe: Prospettive di filosofia della religione. – (Mil:) Vita e Pensiero (1980). 113 p. = Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore – I Corsi Universitari; Lire 5600.

McCool, Gerald A., SJ: How can there be such a thing as a Christian philosophy? – Philosophical knowledge = Proceedings of the American catholic philosophical Association LIV, Wash (1980), 126–134; p. 135–143: Kovacs, George: Philosophy and faith in **Heidegger**.

Kraft, Michael: Thinking the physico-teological proof. – International journal for philosophy of religion XII, 1981, 65–74; p. 75–96: Kroon, Frederick W.: Plantinga on God, freedom, and evil.

Lotz, Johannes B.: Ist das Christentum für den heutigen **Atheismus** mitverantwortlich? – Religione, ateismo e filosofia. Scritti in onore del Prof. V. Miano, R 1980, 73–86; p. 87–91: Prini, Pietro: Il Manierismo e la nascità della cultura moderna; p. 93–103: Liverziani, Filippo: Ateismo e risveglio religioso; p. 105–115: Bagliolo, Luigi:

Negatività ed ateismo: piste per una ricerca; p. 117–134: Cottier, Georges: Sur quelques pages de L'Essence du Christianisme de **Feuerbach**: p. 135–149: Finance, Joseph de: Le sujet et l'attribut: Pascal et Feuerbach.

VII. Fundamentaltheologie

Fachorientierte Schwerpunktbildung. Hrsg.: Kommission "Curricula in Theologie" des Westdeutschen Fakultätentages durch Erich Feifel. – (Zü, Eins, Köln:) Benziger (1980). 228 S. = Studium Katholische Theologie VI.

D'Collins, Gerald: Fundamental theology. – Lo: Darton, Longman & Todd (1981). 283 p.; £ 7,95.

Teologia e progetto-uome in Italia. Atti dell'VIII Congresso nazionale. [Di] (Luigi Sartori) [e. a.]. – Assisi: Città della Editrice (1980). 327 p. = Associazione Teologica Italiana; Lire 9000.

Theological concepts in **Kierkegaard**. Ed. by Niels Thulstrup and M. Mikulová Thulstrup. – Copenhagen: Reitzels 1980. 274 p. = Bibliotheca Kerkegaardiana V; dcr 150,–.

Arrigoni, Ermanno: Alle radici della secolarizzazione. La teologia di **Gogarten**. – (To:) Marietti (1981). 150 p. = Collana teologica.

Kirk, J. Andrew: Theology encounters revolution. – Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press (1980). 188 p. = Issues in contemporary theology; $ 4,95.

Wyss, Dieter: Zwischen Logos und Antilogos. Untersuchungen zur Vermittlung von Hermeneutik und Naturwissenschaft. Mit einem Vorwort von Eugen Biser. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1980). 711 S.

La sfida del femminismo alla teologia. [Di] Anne M[a]cGrew Bennett [e. a.] Ed. Mary E(lizabeth) Hunt, Rosino Gibellini. – (Brescia:) Queriniana (1980). 197 p. = Giornale di teologia CXXVIII.

Zugänge zur religiösen Erfahrung. Hrsg. von Otto Betz. Mit Beitr. von Otto Betz [u. a.]. – Düs: Patmos (1980). 112 S. = Patmos Paperbacks; [enth.:] S. 9–25: Mieth, Dietmar: Was ist Erfahrung? S. 26–36: Rosenberg, Alfons: Bild und Mysterium. Religiöse Erfahrung durch das Bild; S. 37–62: Eicher, Peter: Die verlorene Unschuld. Zum Verhältnis von Dogmatik und Poetik im christlichen Erfahrungsraum; S. 63–79: Betz, Otto: Konturen einer Theologie der Erfahrung und ihre Konsequenzen für die religiöse Erziehung; S. 80–112: Schibilsky, Michael: Religiöse Erfahrung in der Subkultur.

Ein Gott für die Welt. **Glaube** und **Sinnfrage** in unserer Zeit. Hermann Wieh ‹Hrsg.›. – Mchn: Pfeiffer (1980). 91 S. = Reihe Engagement; [enth.:] S. 11–37: Biser, Eugen: Glaubensvollzug und Sinnfindung; S. 37–57: Kasper, Walter: Gottes Glaube im Angesicht von säkularisierter und atheistischer Umwelt; S. 57–77: Jaschke, Hans-Jochen: Die Kirche und die Fülle der Zeit – Vom Sinn der Kirche in der Zeit; S. 77–89: Wieh, Hermann: Gelebter Glaube – Anforderungen an die Gemeindepastoral heute.

Gismondi, Gualberto: Fede e ragione scientifica. I limiti strutturali del razionalismo scientifico. – Rovigo: Istituto Padano di Arti Grafiche (1980). 367 p.; Lire 8500.

Hinchliff, Peter – David Young: The human potential. Christian faith as an approach to the everyday reality of this world. – Lo: Darton, Longman & Todd (1981). 162 p.; £ 4,50.

Cristo redentore dell'uomo – centro del cosmo e della storia. Testo ragionato e commenti all'enciclica "**Redemptor hominis**" – I messaggi più significativi del primo anno di pontificato. A cura di Gino Concetti con la collaborazione di (Antonio) Blasucci [e. a.]. – Mil: (Ed.) Massimo (1980). 606 p. = Sussidi pastorali e liturgici XLIV.

VIII. Dogmatik

Newlands, George: Theology of the love of God. – Lo [e. a.]: Collins 1980. 219 p.; £ 3,50.

Wölfel, Eberhard: Welt als **Schöpfung**. Zu den Fundamentalsätzen der christlichen Schöpfungslehre heute. – Mchn: Kaiser (1980). 62 S. = Theologische Existenz heute CCXII; kart. DM 12,60.

Evolutionstheorie und Schöpfungsglaube. Tagung der Gesellschaft Evangelische Akademie 20. bis 22. April 1979. – (Schmitten/Ts.: Evangel. Akademie Arnoldshain 1980.) 86 S. = Arnoldshainer Protokolle 1980, 6.

Hoffmann, Norbert: **Sühne**. Zur Theologie der Stellvertretung. – Eins: Johannes Verlag (1981). 137 S. = Sammlung Horizonte. N. F. XX; DM 22,–.

Martorell, José: Palabra, dogma, iglesia. ‹Apuntes para una interpretación kerygmática del **dogma cristológico**›. – Valencia: (Dominicos) 1980. 136 p.; pes 300.

McDermott, John M., SJ: Jesus and the Son of God title. – Greg LXII, 1981, 277–318.

Bertetto, Domenico: Il rapporto di efficienza tra **Maria** e la Chiesa secondo gli Atti del Concilio Vaticano II. – Sales XLIII, 1981, 237–274.

Langemeyer, Georg: Zur Erfahrbarkeit der **Gnade**. – ThGl LXX, 1980, 410–423.

Mondin, Battista: Le nuove ecclesiologie. Un'immagine attuale della **chiesa**. – (R:) Ed. Paoline (1980). 379 p. = Teologia XIX; Lire 8000.

Gomis Pomares, José: El **primado** del **Papa**, fundamento, centro y principio de la unidad de fe y de comunión de la Iglesia, en el **Concilio Vaticano I.** – Burgense XXI, 1980, 359–416.

Potvin, Thomas, OP: Guidelines for a working relationship between the pastoral magisterium and the theologians in the Church. – Studia canonica XV, 1981, 13–44.

Schmied, Augustin, CSSR: Perspektiven und Akzente heutiger **Sakramententheologie**. – WiWei XLIII, 1980, 17–44.

Zubiri, Xavier: Reflexiones teológicas sobre la **Eucaristía**. – EE LVI, 1981, 41–60.

Calvo Espiga, Arturo: Algunas orientaciones actuales de la teología de las **indulgencias**. – Burgense XXI, 1980, 417–450.

IX. Konfessionskunde und ökumenische Theologie

Consensus in theology? A dialogue with Hans **Küng** and Edward **Schillebeeckx**. By Hans Küng, Edward Schillebeeckx [e. a.]. Ed. by Leonard Swidler. – Phil: Westminster Pr. (1980). VIII, 165 p.

Meiden, Anne van der: Alleen van horen zeggen ... Bouwstenen voor een communicatieve theologie. – (Baarn: Ten Have 1980.) 127 blz. = Oekumene-Boeken; hfl 14,50.

„... erkämpft das **Menschenrecht**" (How christian are the human rights, dt.). Wie christlich sind die Menschenrechte? Hrsg. von Eckehart Lorenz. – Hbg: Luther. Verlagshaus 1981. 172 S. = Zur Sache. Kirchliche Aspekte heute XXII; kart. DM 14,80.

Dialog der Wahrheit. Perspektiven für die Einheit zwischen der **kathol.** u. der **orthodoxen** Kirche. Hrsg. von Anastasios Kallis. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1981). 124 S.; kart. DM 16,80; [enth.:] S. 11–31: Kallis, Anastasios: Par cum pari. Eine Bedingung des Dialogs und der Einheit zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche; S. 31–45: Diskussion; S. 47–59: Suttner, Ernst Christoph: Wie „katholisch" muß die orthodoxe Kirche werden? Erwartungen eines Katholiken im Hinblick auf die Einheit; S. 59–74: Aus der Diskussion; S. 75–90: Yannaras, Christos: Wie „orthodox" muß die katholische Kirche werden? Erwartungen eines Orthodoxen im Hinblick auf die Einheit; S. 90–96: Aus der Diskussion; S. 97–118: Schulz, Hans-Joachim: Eucharistiegemeinschaft. Die Bedeutung der liturgischen Kirche; S. 118–124: Aus der Diskussion.

Auschwitz – Krise der christlichen Theologie. Eine Vortragsreihe. Hrsg. von Rolf Rendtorff u. Ekkehard Stegemann. – (Mchn:) Kaiser (1980). 189 S. = Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog X; kart. DM 19,60; [enth.:] S. 9–25: Seebaß, Gottfried: Christlicher Antijudaismus und moderner Antisemitismus; S. 26–48: Rau, Gerhard: Die antijüdisch-antisemitische Predigt; S. 49–59: Hungar, Kristian: Faschismus und Antisemitismus; S. 60–81: Huber, Wolfgang: Die Kirche vor der „Judenfrage"; S. 82–98: Steiger, Lothar: Die Theologie vor der „Judenfrage" – Karl Barth als Beispiel; S. 99–116: Rendtorff, Rolf: Die jüdische Bibel und ihre antijüdische Auslegung; S. 117–139: Stegemann, Ekkehard: Der Jude Paulus und seine antijüdische Auslegung; S. 140–158: Thyen, Hartwig: Exegese des Neuen Testaments nach dem Holocaust; S. 159–177: Crüsemann, Frank: Tora und christliche Ethik; S. 178–188: Aufgaben einer christlichen Theologie nach Auschwitz.

Sicherheit und Entspannung in Europa. Deutsch-polnisches Symposion des Polnischen Ökumenischen Rates und der Evang. Kirche in Deutschland im Oktober 1979 in der Evang. Akademie Arnoldshain. – (Schmitten/Ts.: Evang. Akademie Arnoldshain 1980.) 115 S. = Arnoldshainer Protokolle 1980, 4.

Nikolaou, Theodor: Teilhabe am Mysterium der Kirche. Eine Analyse der Gespräche zwischen Ökumenischem Patriarchat und EKD. – OekRu XXX, 1981, 425–449.

Burg, A.: Christendissidenten en de russisch-orthodoxe kerk. – HCO XXXIII, 1981, 229–249; p. 250–266: Maan, P. J.: De dialoog tussen oud-katholieken en oosters-orthodoxen.

Finazzo, Giancarlo: I Musulmani e il Cristianesimo. Alle origini del pensiero islamico ‹secc. VII–X›. Pref. di Pietro Rossano. – R: Studium (1980). IX, 215 p. = Religione e società VIII; Lire 8000.

X. Moraltheologie

Häring, Bernhard: Frei in Christus. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens. III: Die Verantwortung des Menschen für das Leben. – Frb/B, Bas, Wien: Herder (1981). 484 S.; Lw. DM 58,–.

Sedgwick, Timothy F.: Revisioning Anglical moral theology. – Anglical theological review LXIII, 1981, 1–20.

Kiely, Bartholomew M.: Psychology and moral theology. Lines of convergence. – R: Gregorian Univ. Pr. 1980. XI, 302 p.; Lire 15 000; [Diss, Roma. Gregoriana]

Aubert, Jean-Marie: Y a-t-il des normes morales universelles? – RSR LV, 1981, 170–188.

Quelquejeu, Bernard: De deux formes autoritaire et autonome de la conscience morale. – RSPhTh LXV, 1981, 233–250.

Kaczynski, Edward: Verità sul bene nei diversi elementi della morale. – Revista di teologia morale XIII, 1981, 419–431; p. 432–454: Chitarin, Luigi: Etica e fede in J. H. **Newman**.

Argomenti morali in prospettiva di futuro. A cura di Eraldo Quarello. – R: LAS – (Libr. Ateneo Salesiano) (1981). 108 p. = Biblioteca di scienze religiose XLVI; Lire 6000; [cont.:] p. 9–22: Quarello, Eraldo: Morale cristiana mutabile o immutabile?; p. 23–41: Lombardi, Federico, SJ: Dibattito nucleare, energetico e ambientale; p. 43–56: Macario, Lorenzo: Giudizi morali dei giovani sull'esercizio della sessualità prima del matrimonio; p. 57–69: Bertone, Tarcisio: Significato e problemi del nuovo Concordato fra la S. Sede e l'Italia.

Deddens, Clarence: A theological analysis of the ethical and religious directives for Catholic Health Facilities in the United States. – Roma 1980. IX, 254 p. [Diss., Roma Pont. Univ. S. Thoma]

Looser, Gabriel: **Homosexualität,** menschlich – christlich – moralisch. Das Problem sittlich verantworteter Homotropie als Anfrage an die normative Ethik. – Bern, Ffm: Lang (1980). 384 S. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 143; sfr 49,80 [Diss., Bern]

Regan, Augustine: Moral argument on self-killing. – Studia moralia XVIII, 1980, 299–331.

XI. Theologie des geistlichen Lebens

Grün Anselm: Der Umgang mit dem Bösen. Der Dämonenkampf im alten Mönchtum. – Münsterschwarzach: Vier-Türme-Verl. 1980. 81 S. = Münsterschwarzacher Kleinschriften VI.

Parry, David: Households of God. The rule of **St. Benedict** with explanations for monks and lay-people today. – Kalamazoo, Mich.:

Cistercian Publ. (1980). XXIV, 199 p. = Cistercian Studies series XXXIX; $ 7,50.

Perche, François: Sur les routes des pèlerinages en France. Cartes dessinées par Nichel Pluvinage. – (P:) Fayard (1980). 221 p.

Le pèlerinage. Ouvrage publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique. – (Toul:) Privat (1980). 304 p., 8 fig. = Cahiers de Fanjeaux XV; F 75,–.

Maestro **Bruno,** Padre de monjes. Por un Cartujo. – Madr: Editorial Católica 1980. XXII, 387 p. = Biblioteca de autores cristianos CDXIII.

The chimaera of his age: Studies on **Bernard** of **Clairvaux**. Ed. by E. Rozanne Elder, John R. Sommerfeldt. – Kalamazoo, Mich.: Cistercian Publ. 1980. XIII, 146 p. = Studies in Medieval Cistercian History V = Cistercian Studies Series LXIII; $ 17,90; [cont.:] p. 3–11: Moritz, Theresa: The Church as bride in Bernard of Clairvaux's Sermons on the Song of Songs; p. 12–22: Paulsell, William O.: Ethical theology in the sermons on the Song of Songs; p. 23–38: Stiegman, Emero: Humanism in Bernard of Clairvaux: Beyond literary culture; p. 39–61: Cleland, John H.: Bernardian ideas in Wolfram's Parzival about Christian war and human development; p. 62–75: Lipkin, Joel: The entrance of the Cistercians into the Church hierarchy, 1098–1227; p. 76–121: Waddell, Chrysogonus, OCSO: St. Bernard and the Cistercian office at the Abbey of the Paraclete; p. 122–131: Renna, Thomas: St. Bernard and the pagan classics: An historical view; p. 132–139: Anderson, Luke: The appeal of reason in St. Bernard's *De diligendo Dei*; p. 140–146: McCaffery, Hugh: The meaning of Maundy according to St. Bernard.

Tellechea, Ignacio: La polémica entre el Cardenal **Mendoza** y el Abad **Maluenda**. – Madr: Univ. Pont. de Salamanca – Fundación Univ. Española 1980. 243 p. = Colección "Espirituales Españoles" Ser. C: Monografías X; pes 500.

Barsotti, Divo: La spiritualità di Sant'Angela **Merici**. Una famiglia attorno alla Madre. – (Bresc:) Morcelliana (1980). 142 p. = Il Pelicano; Lire 4000.

Desramaut, Francis: **Don-Bosco** à Nice. La vie d'une École Professionelle Catholique entre 1875 et 1919. – (P:) Apostolat des Éd. (1980). 397 p.; F 110,–.

Andruzac, Christophe: René **Guénon**. La comtemplation métaphysique et l'expérience mystique. – P: Dervy-Livres 1980. 149 p. = Collection mystiques et religions; F 49,–.

Merton, Thomas: Thomas **Merton** on Saint Bernard. – Kalamazoo, Mich.: Cistercian Publ.; Lo, Oxf: Mowbray 1980. 242 p. = Cistercian studies series IX; $ 13,95.

Faricy, Robert: All things in Christ. **Teilhard de Chardin**'s spirituality. – (Lo:) Fount Paperbacks (1981). 126 p. = Fount paperbacks 6351.

La lutte de la contemplation. La vie monastique au desert aujourd'hui. [Par] une sœur ermite. – P: Desclée [&] de Brouwer; Montr: Bellarmin (1980). 236 p. = Collection Christus LIII – Essais.

Phillips, D(ewi) Z(ephaniah): The concept of **prayer**. – Oxf: Blackwell (1981). VII, 167 p.; £ 4,50.

Kelsey, Morton T[rippe]: Adventure inward. Christian growth through personal journal writing. – Minneapolis, Minn.: Augsburg Publ. House (1980). 216 p.; $ 7,95.

XII. Christliche Sozialwissenschaften

Apostolat und **Familie**. Festschrift für Opilio Kardinal **Rossi** zum 70. Geburtstag. Hrsg. von Herbert Schambeck. – B: Duncker & Humblot (1980). XX, 577 S.

Vetrulli, Mario: Il pensiero sociale nella chiesa delle origini. (2. ed.) – Mil: Ed. Massimo (1980). 443 p.; Lire 12 000.

Woldring, H. E. S. – D. Th. Kuiper: Reformatorische maatschappijkritiek. Ontwikkelingen op het gebied van sociale filosofie en sociologie in de kring van het **Nederlandse protestantisme** van de **19e** eeuw tot heden. – Kampen: Kok 1980. 467 blz.

Bellotta, Ireneo: **Engels** e la religione. Aspetti attuali della prima critica marxista alla religione. Prefazione di Saverio Merlo. Introduzione di Ambrogio Donini. – (To:) Claudiana (1980). 124 p. = Piccola collana moderna – Serie storica XXXIX; Lire 3600.

Nguyen van Tai, Pierre: D'antimoderne à l'humanisme intégral. Essai d'interprétation des idées socio-politiques de Jacques **Maritain** à travers ses écrits majeurs de 1921 à 1936. Dissertatio ad lauream. – R: Pont. Univ. Urbaniana 1980. 339 p. = Collectio Urbaniana 3208.

Grumelli, Antonio: Sociologia della religione. – Brescia: Paideia Ed. (1981). 233 p. = Studia Urbaniana XI; Lire 12 000.

Cardwell, Jerry D.: The social context of **religiosity**. – (Lanham:) Univ. Pr. of America (1980). XI, 158 p.; $ 8,75.

Dixon, Keith: The sociology of belief. Fallacy and foundation. – Lo, Boston, Henley: Routledge and Kegan Paul (1980). 138 p. = Monographs in social theory; $ 20,–.

Deconchy, Jean-Pierre: Orthodoxie religieuse et sciences humaines. Suivi de: ‹Religious›. Orthodoxy, rationality, and scientific knowledge. – La Haye, P, NY: Mouton (1980). 339 p. = Religion and society XIV; DM 68,–.

Campanini, Giorgio: Cristianesimo e democrazia. Studi sul pensiero politico cattolico del '900. – (Brescia:) Morcelliana (1980). 245 p.

Milcent, Ernest: A l'est du Vatican. La papauté et les démocraties populaires. – P: Éd. du Cerf 1980. 207 p. = Rencontres international.

European churches and the **energy** issue. Official statements, reports, comments 1975–1979. Ed. by Friedhelm Solms in cooperation with Marc Lenders. – Hei: FEST 1980. V, 193 p. = Texte und Materialien der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft A, 11.

Hillmann, Karl-Heinz: Umweltkrise und Wertwandel. Die Umwertung der Werte als Strategie des Überlebens. – Ffm, Bern: Lang (1981). 419 S. = Europäische Hochschulschriften XXII, 51; sfr 49,–.

XIII. Kirchenrecht

Lozano Sebastián, Francisco-Javier: La penitencia canónica en la España Romano-Visigóda. – Burgos: Ed. Aldecoa (1980). 230 p. = Publicaciones de la Facultad de Teología del Norte de España – Sede de Burgos XLV; pes 700.

Galea, Daniele F.: Dottrina antica e problematica moderna sulla legittimazione dello «Stipendium Missae». – Div XXV, 1981, 183–205. 273–315.

Kuttner, Stephan: Medieval councils, decretals and collections of Canon Law. Selected essays. – Lo: Variorum Reprints 1980. 380 p. = Collected studies series. CS CXXVI; £ 22,–.

Iglesia y estado en **España**. Régimen jurídico de sus relaciones. Dirección José G. M. de Carvajal y Carlos Corral. – Madr: Ed. Rioduero 1980. XIII, 327 p.; pes 850.

Simposio Sudamericano Aleman sobre Iglesia y Estado. Estudios presentados en las Quintas Jornadas Teológicas de la P.U.C.E., organizadas en colaboración con el Instituto de Derecho Eclesiástico del Estado en Bonn ‹Quito, 4–8 Junio 1979›. Editado por Julio Terán Dutari. – Quito: Ed. de la Universidad Católica 1980. 420 p. = Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Facultad de Teología. – Serie Teológica Ecuatoriana VII.

Del Vescovo, Matteo: Problemi di Diritto Ecclesiastico sulla riforma dell'assistenza. – Viterbo: Casa Ed. Agnesotti (1980). 118 p.; Lire 7500.

Cardia, Carlo: La riforma del concordato. Dal confessionismo alla laicità dello Stato. – To: Einaudi 1980. XIV, 281 p. = Istituzioni italiane III; Lire 8400.

Britz, Günther: Das Selbstbestimmungsrecht der Kirchen und Religionsgemeinschaften nach Art. 140 GG / 137 ‹3› WRV. Ein Überblick. – AkKR CXLIX, 1980, 87–111.

Fritzen, Karl-Bruno: Der **Bischofsvikar** im zweiten Vatikanum – Entstehung und Sendung. – Köln 1980 [o. Dr.] 122 S. = Pontificia Universitas Gregoriana – Facultas Iuris Canonici; Lire 6000. [Diss., Roma. Pont. Univ. Gregoriana. Ausz.]

Marcuzzi, Piero Giorgio: Distinzione della «Potestas Regiminis» in legislativa, esecutiva e giudiziaria. – Sales XLIII, 1981, 275–304.

Meszaros, John C.: The present and possible functions of the Promoter of Justice in administrative procedures of the Church. – R: Officium Libri Catholici – Catholic Book Agency 1980. XIII, 105 p. = Pontificia Studiorum Universitas A S. Thoma Aq. in Urbe. [Diss., Roma. Pont. Univ. S. Thoma. Ausz.]

Puente del Val, Jesús: La Iglesia y el matrimonio civil. – Burgense XXI, 1980, 109–172.

Suárez Pertierra, Gustavo: La personalidad jurídica de la Iglesia en el Acuerdo sobre asuntos jurídicos. – REDC XXXVI, 1980, 469–492.

Bernhard, Jean: The evolution of matrimonial jurisprudence: The opinion of a French Canonist. – Jurist XLI, 1981, 105–116; p. 117–154: Graham, James J.: Transsexualism and the capacity of enter marriage.

XIV. Pastoraltheologie und Katechetik

Lueck, Wolfgang: Die Volkskirche. Kirchenverständnis als Norm kirchlichen Handelns. – Stu, B, Köln, Mz: Kohlhammer (1980). 164 S. = Urband-Taschenbücher DCLII. T-Reihe; kart. DM 16,–.

Lissenburg, D.: Kerk in verandering. Praktisch theologische aspecten van veranderingsprocessen in kerken. – 's-Gravenhage: Boekencentrum (1980). 264 blz. = Praktisch theologische handboeken XLVI.

Zulehner, Paul M.: Kirche – Anwalt des Menschen. Wer keinen Mut zum Träumen hat, hat keine Kraft zum Kämpfen. – Wien, Frb/B, Bas: Herder (1980). 176 S.; kart. DM 19,80.

Bosatra, Bruno: Istituti secolari e teologia. La ricerca post-conciliare ‹1965–1978›. – R: An. Veritas Ed. 1980. XXIII, 167 p. = Pastorale oggi XIV; Lire 4000.

Russell, Anthony: The clerical profession. – Lo: S.P.C.K. (1980). X, 358 p.; £ 6,80.

Wyler, Alain: Recherche sur la communication de l'Évangile. – Bern, Ffm, Las Vegas: Lang (1980). 480 p. = Publications Universitaires Européennes XXIII, 124.

Majdanski, Kazimierz: Communione di vita e d'amore. Teologia del **matrimonio** e della **famiglia**. Revisione del testo e nota introduttiva di Don Virgilio Levi. – (Mil:) Vita e Pensiero (1980). 221 p. = Fede e mondo moderno VII; Lire 5000.

Beit-Hallahmi, Benjamin: Psychoanalysis and religion: A bibliography. – Norwood, Pa.: Norwood Ed. 1980. VII, 182 p.; hfl 22,50.

Vom Behandeln zum Heilen. Die vergessene Dimension im Krankenhaus. Hrsg. von Josef Mayer-Scheu u. Rudolf Kautzky. – Wien, Frb/B, Bas: Herder; Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1980). 180 S. = Sehen, Verstehen, Helfen IV.

Gómez Antón, Luciano: Sugerencias para una educación cristiana. – Pampl: EUNSA (1980). 146 p. = Biblioteca NT. Educación VIII.

Di Gialleonardo, Maria: L'educazione religiosa degli handicappati nelle opere di H. Bissonnier. Presentazione di Roberto Zavalloni. – R: Antonianum; Brescia: La Scuola Ed. 1980. 177 p. = Pubblicazioni dell'Istituto Pedagogico, Pontificio Ateneo "Antonianum" XX.

Ferlay, Philippe: Gloire de Dieu, vie de l'homme. Propositions pour dire la foi des chrétiens. – P: Ed. du Cerf 1981. 219 p. = "Propositions catéchétiques"; F 57,–.

Nipkow, Karl Ernst: **Moralerziehung**. Pädagogische und theologische Antworten. – Gü: Gütersloher Verlagshaus Mohn 1981. 192 S. = Gütersloher Taschenbücher Siebenstern 750: Religionspädagogik; DM 16,80.

Religion im **Bild**. Visuelle Medien im Religionsunterricht. Hrsg. von Friedrich Johannsen. – Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1981). 214 S.

Hanswille, Reinert: Identitätsentfaltung und Jugendkatechese. Befund – Analyse – Neuansätze. – Mchn: Kösel-Verl. (1981). 130 S.

Guist, Roswitha: Die religionspädagogische Vertretbarkeit der biblischen Vaterfigur. Zum Problem der Gottesdarstellung. – Ffm, Bern: Lang (1981). 120 S., 11 Tab. = Europäische Hochschulschriften XXIII, 152; sfr 31,– [Diss., Frankfurt]

Religionsunterricht 5–10. [Hrsg. von] Hans J. Dröger, Jürgen Lott, Gert Otto gemeinsam mit Ursula Baltz. – Mchn, Wien, Baltimore: Urban & Schwarzenberg 1981. 253 S. = Praxis und Theorie des Unterrichtens.

XV. Liturgiewissenschaft

(einschl. Kirchenmusik und christliche Kunst)

Histoire de la **messe**, XVII–XIX siècles. – [Angers:] Université d'Angers, U.E.R. des Lettres et Sciences Humaines – Centre de Recherches d'Histoire Religieuse et d'Histoire des Idées; (P: Librairie D.U.C.) (1980). 170 p.; F 76,–; [cont.:] p. 7–26: Viguerie, Jean de: La dévotion populaire à la messe en France aux XVII^e et XVIII^e siècles; p. 27–36: Tesseyre, Charles: L'Eucharistie et le Concile; p. 37–50: Desgraves, Louis: Les controverses sur la messe à la fin du XV^e siècle et au début du XVII^e siècle; p. 51–66: Darricau, Raymond: La messe et le prêtre dans l'esprit de l'Ecole française; p. 67–80: Jounel, Pierre: Les sources liturgiques anciennes et les missels français du XVIII^e siècle. Un exemple: le Missel monastique de la Congrégation de Saint-Vanne ‹Nancy, 1781›; p. 81–94: Oury, Guy-Marie: Les explications de la messe en France du XVI^e au XVIII^e siècles; p. 95–114: Poutet, Yves: La méthode préconisée par saint Jean-Baptiste de La Salle pour faire suivre la messe aux enfants, vers 1705; p. 115–132: Lauvrière, René: La messe et l'autel. Constructions et décorations d'autels en **Anjou** aux XVII^e et XVIII^e siècles; p. 133–140: Maillard, Jacques: Fondations et demandes de messes à **Angers** à la veille de la révolution; p. 141–154: Faugeras, Marius: Les fondations dans la première moitié du XIX^e siècle dans le diocèse de **Nantes**; p. 155–167: Pillorget, René et Suzanne Pillorget: Les messes clandestines.

Garrido Bonaño, Manuel, OSB: La "Gloria de Dios" en el misel de **Pablo VI.** – Burgense XXI, 1980, 173–206.

Stolzmann, Klaus: Familiengottesdienste zum Abschluß einer thematischen Kindergottesdienst-Einheit. – (Gü:) Gütersloher Verl.-Haus Mohn (1981). 197 S.

L'Eucharistie. Pain nouveau pour un monde rompu. Par Louis Bouyer [e. a.] – (P:) Fayard (1981). 239 p. = Collection "Communio".

Rey, Bernard: Enjeux des célébrations eucharistiques. – L'Arbresle: Centre Saint-Dominique; P: Ed. du Cerf (1980). 151 p. = Dossiers libres; F 27,50.

Bourdeau, François: L'Eucharistie-Pâque du pèlerin. – P: Ed. du Cerf (1981). 110 p. = Dossiers libres; F 24,–.

Laube-Przygodda, Gerda: Das alttestamentliche und neutestamentliche musikalische Gotteslob in der Rezeption durch die christlichen Autoren des 2. bis 11. Jahrhunderts. – Rgb: Bosse 1980. 363 S. = Kölner Beiträge zur Musikforschung CIV; kart. DM 54,– [Diss., Köln]

Scharnagl, August: Einführung in die katholische **Kirchenmusik** – Wilhelmshaven: Heinrichshofen 1980. 215 S. = Taschenbücher zur Musikwissenschaft LXI; kart. DM 16,80.

Henkys, Jürgen: Das Kirchenlied in seiner Zeit. Hymnologische Beiträge. – Stu: Calwer Verl. (1980). 63 S. = Arbeiten zur Theologie LXIV; kart. DM 9,80.

Doppelfeld, Otto – Willy Weyers: Die Ausgrabungen im **Dom** zu **Köln**. Mit Beitr. von Irmingard Achter, hrsg. von Hansgerd Hellenkemper. – Mz: von Zabern 1980. 792 S., zahlr. Abb. im Text, 7 Farbtaf., 2 Faltkt. 4° = Kölner Forschungen I.

Kristusfremstillinger. Foredrag holdt ved det 5. Nordiske Symposium for Ikonografiske Studier på Fuglsang 29. aug. – 3. sept. 1976. Mit Zusammenfassungen. Red.: Ulla Haastrup. – København: Gad in Komm. 1980. 323 p., fig.; dcr 120,–.

Ferenczy, Heinrich: Das **Schottenstift** und seine Kunstwerke. Mit 48 Farbtaf. u. 100 Schwarzweißbildern von Christoph Merth. – (Wien:) Orac (1980). 215 S.; DM 78,–.

Schwebel, Horst: Das **Christusbild** in der bildenden Kunst der Gegenwart. Textband. – (Gießen:) Schmitz (1980). XIII, 180 S. quer-8° = Bild und Raum I; kart. DM 29,80.

Christus und **Maria**, Menschensohn und Gottesmutter. Ausstellung anläßlich des 86. Deutschen Katholikentages 1980 im Zusammenhang mit der Ausstellung „Bilder vom Menschen in der Kunst des Abendlandes" zum 150jähr. Jubiläum der Preuß. Museen Berlin 1830–1980. – B: Staatl. Museen Preuß. Kulturbesitz 1980. 127 S., 177 Abb. im Text.

Genesis Profeta. Nordiska studier i gammaltestamentlig ikonografi. – Sto: Almqvist & Wiksel Intern. 1980. 227 p. = Acta Universitatis Stockholmiensis – Stockholm Studies in History of Art XXXIII.

Bonard, Barbara: Der **Albrechtsaltar** in **Klosterneuburg** bei Wien. Irdisches Leben und himmlische Hierarchie. Ikonographische Studie. – (Mchn: tuduv-Verl.-Ges. in Komm. 1980.) 239 S., 6 Taf. = tuduv-Studien: Reihe Kunstgeschichte II.

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. Dr. Jan Aarts, Katolinen kirkko Suomessa P. Henrikin Seurakunta, Puistokatu 1 a, SF-00140 Helsinki 14; Prof. Dr. Gabriel Adriányi, Am Hof 1, 5300 Bonn; Prof. Dr. Gerhard Dautzenberg OFM, Karl-Glöckner-Str. 21, 6300 Gießen; Prof. Dr. Werner Dettloff, Ringstr. 57, 8200 Rosenheim-Oberwöhr; Prof. Dr. Hermann Eising †, Besselweg 12, 4400 Münster; Prof. Dr. Ernst Feil, Hainweg 9, 8031 Gilching; Prof. Dr. Karl Forster, Alter Postweg 120, 8900 Augsburg; Prof. Dr. Notker Füglister OSB, Josefiaustr. 24, A-5020 Salzburg; Priv.-Doz. DDr. Hans Fuhs, Matthiaskirchplatz 7, 5000 Köln 51; Prof. Dr. Jean Galot SJ, Piazza della Pilotta, 4, I-00187 Roma; Prof. Dr. Alexandre Ganoczy, Simon-Breu-Str. 11 b, 8700 Würzburg; Prof. Dr. Heribert Gauly, Am Schinnergraben 94, 6500 Mainz; Prof. Dr. Wilhelm Gessel, Alter Postweg 120, 8900 Augsburg; Lic. theol. Barbara Hallensleben, Domplatz 29, 4400 Münster; Prof. Dr. Erwin Iserloh, Domplatz 29, 4400 Münster; Prof. Dr. Heinrich Kraft, Hamburger Landstr. 40, 2300 Kiel 1; Prof. DDr. Johann Maier, Chlodwigstr. 2, 5040 Brühl; Dr. Cornelius Mayer OSA, Steinbachtal 2 a, 8700 Würzburg; Dr. Karl H. Neufeld, Piazza della Pilotta, 4, I-00187 Roma; Prof. Dr. Harry McSorley, Toronto, Ont. M5S 1A1, Canada; Dr. Werner Promper, Josefstr. 2, 4400 Münster; Prof. Dr. Walter Radl, Bocholter Str. 1, 4000 Düsseldorf 30; Prof. Dr. Josef Scharbert, Pählstr. 7, 8000 München 70; Prof. DDr. Karl Hermann Schelkle, Österbergstr. 11, 7400 Tübingen 1; Dr. Richard Schlüter, Bredenweg 12, 4791 Altenbeken; Prof. Dr. Gottfried Seebaß, Eckenerstraße 1, 6900 Heidelberg; Dr. Hans Reinhard Seeliger, Wunderstr. 8, 4200 Oberhausen 1; Prof. Dr. Ceslas C. Spicq OP, 1, Place Georges Python, CH-1700 Fribourg; Dr. Hans-Jörg Urban, Möhlerinstitut, Leostr. 19 a, 4790 Paderborn; Dr. Karl-Heinz Uthemann, Georg-Hann-Str. 13, 8000 München 60; Prof. Dr. Harald Wagner, Eichendorffstr. 18, 3554 Gladenbach.

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

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

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

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

ISSN 0040-568X